

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA

SHÊNIA SOUZA GIAROLA

**TRABALHO E BANALIDADE DO MAL EM HANNAH ARENDT:  
A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* COMO CONDIÇÃO DO MAL  
BANAL**

Belo Horizonte  
2025

SHÊNIA SOUZA GIAROLA

**TRABALHO E BANALIDADE DO MAL EM HANNAH ARENDT:  
A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* COMO CONDIÇÃO DO MAL  
BANAL**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS DEPARTAMENTO DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de Minas  
Gerais, como requisito parcial à obtenção do  
título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera.

Belo Horizonte  
2025

100 Giarola, Shênia Souza.  
G435t Trabalho e banalidade do mal em Hannah Arendt [recurso  
2025 eletrônico] : a vitória do animal laborans como condição do  
mal banal / Shênia Souza Giarola. - 2025.  
1 recurso online (188 f. ): pdf.  
Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera.  
  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia.  
  
1. Filosofia – Teses 2. Banalidade (Filosofia) - Teses.  
3. Trabalho – Teses. 4. Arendt, Hannah, 1906-1975.  
I. Pancera, Carlo Gabriel Kszan. II. Universidade Federal de  
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

**TRABALHO E BANALIDADE DO MAL EM HANNAH ARENDT: O ANIMAL LABORANS COMO CONDIÇÃO DO MAL BANAL**

**SHÊNIA SOUZA GIAROLA**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 26 de setembro de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador (UFMG)

Prof. Newton Bignotto de Souza (UFMG)

Prof. Helton Machado Adverse (UFMG)

Prof. José Luiz de Oliveira (UFSJ)

Profa. Natália Braga Tavares

Belo Horizonte, 26 de setembro de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Newton Bignotto de Souza, Professor Magistério Superior - Voluntário**, em 29/09/2025, às 18:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Natalia Braga Tavares, Usuária Externa**, em 29/09/2025, às 18:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 29/09/2025, às 18:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlo Gabriel Kszan Pancera, Professor do Magistério Superior**, em 03/10/2025, às 16:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jose Luiz de Oliveira, Usuário Externo**, em 08/10/2025, às 10:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4538593** e o código CRC **E2944523**.

---

Dedico esta tese à Maria das Graças Giarola (*in memoriam*) e Airton Pedro Giarola.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai Airton Pedro Giarola, por me ninar desde pequena, assobiando e cantando *O Cio da Terra*. Você fecundou não só o chão, mas a vida esperançosa em uma criança, que acreditou e acredita no mundo. Não só forjou o ferro – com a profissão de caldeireiro –, mas o milagre da vida, da natalidade, que interrompeu o percurso já “predefinido” dos profetas, que, já na graduação, diziam que eu não passaria da “sombra de alguns”. E, assim, eu segui, tal como um ferrageiro de Carmona. Agora, eu me domo à força, não até uma doutora já sabida, mas ao que pode até ser uma doutora se doutora parece a quem o diga. Espero continuar forjando o mundo por meio da educação. Obrigada, pai, por amar a Terra o suficiente para me forjar com ternura.

Agradeço, *in memoriam*, à minha mãe Maria das Graças Giarola. “A tua saudade corta como aço de navaia”. Dizem que “o luto vai diminuindo com o tempo”, mas, “na realidade, ele continua do mesmo tamanho”. Entretanto, “lentamente, a vida começa a crescer em torno dele”. Nós conseguimos, mãe. Eu terminei o doutorado. Não foi fácil, mas não terminar não era a opção, pois, como dizia Arendt, “isto não é para a filha da minha mãe”. E, por isso, continuarei... “*try once more, like you did before, sing a new song, Chiquitita*”. Está aqui mais uma “nova música”, mãe. Queria escrever mais, mas não preciso, pois tudo que eu precisava lhe dizer, eu disse em vida.

Aos meus irmãos, Charles Ítalo Giarola e Richarles David Giarola, pois ser a filha mais nova – a rapa do tacho, como dizem – me possibilitou aprender muito observando. Há quem aprende agindo e há quem aprende olhando. Eu tive o privilégio de ter vocês como irmãos e aprender diariamente o que eu queria, e também o que eu não queria, fazer na vida. Aproveito para estender este agradecimento aos meus sobrinhos, Alisson Giarola, Guilherme Giarola, Matheus Giarola, Clara Giarola, Ítalo Giarola e Ana Beatriz Giarola. Sou grata por ter vocês comigo nesta caminhada.

Ao meu noivo, Gabriel Tolentino Rodrigues Guimarães, o maior incentivador dos meus – dos nossos – sonhos. A vida compartilhada com você é mais leve, instigante e inspiradora. Nos últimos meses, seu acolhimento constante, sua presença serena e sua força foram fundamentais, para que eu pudesse seguir adiante, mesmo nos dias mais desafiadores. Seu apoio me sustentou e me deu coragem para continuar. Esta conquista também é sua – porque foi com você, e por nossa família, que encontrei forças para não desistir. É um

privilégio viver ao seu lado. Obrigada, pelas palavras de carinho, apoio e amor.

À família do meu noivo, em especial para sua mãe, Christina, que me trata como uma filha. Gratidão por tudo. Ao meu filho, que nasceu de 32 semanas e já me ensinou tantas coisas, a começar pela mais importante: nós não controlamos tudo. A vida é imprevisível. E por ser imprevisível, eu deposito muita esperança nela.

Aos meus amigos, pelo apoio constante, em especial à Tamiris Moreira, Adelino Ferreira, Danilo Henrique, Danilo Pontes, Isabela Oliveira, Jéssica Tito, Anna Luíza Nogueira, Ana Flávia Nogueira e Ricardo Silva. Sou grata por ter pessoas, que acreditam em mim.

Agradeço, com especial carinho, à Equipe ALA. Com vocês, percebo que o *amor mundi*, de Hannah Arendt, é possível. Por meio das ações da Equipe, é possível romper barreiras e cuidar do mundo. Com sensibilidade e presença, vocês fazem do caminho – seja numa corrida ou num passeio na Serra – uma experiência de encontro e pertencimento. “Um por todos, todos por um” não é apenas um lema, mas a alma de um trabalho, que revela o melhor da humanidade. Obrigada, por serem pernas, mãos e corações em movimento.

Aos professores, que passaram pela minha vida e forjaram o amor pela filosofia, especialmente José Luiz de Oliveira, que jamais deixou de acreditar no potencial dos seus orientandos. Obrigada, por jamais desistir de mim. Também, estendo meus agradecimentos à Glória Maria Ferreira Ribeiro, Rogério Picoli, Fábio de Barros, Luiz Paulo Rouanet, Helton Adverse, Newton Bignotto e tantos outros, que foram responsáveis por hoje eu estar finalizando o doutorado.

Agradeço ao meu orientador, Carlo Gabriel Kszan Pancera. Obrigada, pelas leituras atentas, pelos comentários pertinentes e pela paciência. Em determinado momento no doutorado, após algumas leituras, você me disse: “Estou curioso para ver como você vai defender essa hipótese”. E eu pensei: “Eu também”. Agora, estou aqui, “pronta” para expor minha tese. Expresso ainda minha sincera gratidão não apenas pela orientação acadêmica, mas, sobretudo, pela empatia e pela generosidade demonstradas em um dos momentos mais delicados da minha vida. Após o nascimento prematuro do meu filho, com apenas 32 semanas, recebi dele não a pressão por prazos, mas a compreensão afetuosa de quem reconhece o que realmente importa. Suas palavras – de que era tempo de me dedicar ao meu filho e que a tese poderia esperar – acolheram uma mãe e fortaleceram uma pesquisadora. Obrigada, por humanizar o percurso acadêmico com tanta sensibilidade.

Aos(Às) meus(minhas) queridos(as) alunos(as), que me fazem acreditar no mundo e me inspiram a melhorar. Este caminho é árduo, mas ao mesmo tempo gratificante. Arendt dizia que “a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o suficiente para sermos responsáveis por ele”. E ela tinha razão... Em um contexto de grandes complexidades e desafios, escolhi não desistir de amar o mundo, atuando como professora. A educação é o meu ato de resistência diante de tempos sombrios. Eles – os estudantes – são tão plurais, tão complexos, que, quando estou diante deles, é como se “tivesse que sair por aí procurando por mim mesma”, não no sentido negativo, utilizado por Arendt, mas no sentido positivo de me conectar com o mundo e de me confrontar comigo mesma (o dois em um sócrático).

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, aos corpos docente e técnico administrativo, por garantirem as condições para a realização desta pesquisa.

Por fim, quero agradecer a todas as pessoas, que, de alguma forma, caminharam comigo ao longo desta jornada acadêmica. Como a parteira de almas descrita por Sócrates, encontrei, no convívio com colegas, mestres e amigos, o estímulo necessário para parir ideias – muitas vezes dolorosas, outras tantas surpreendentes –, que não se limitaram à tese, mas se desdobraram em reflexões sobre o próprio mundo. Hannah Arendt nos lembra que as ações humanas são essencialmente imprevisíveis, e é nesse terreno instável que floresce o pensamento: não como produto isolado, mas como fruto da pluralidade e do encontro. Como é a vida: um filho nasceu, literalmente, prematuro. O outro, de forma figurada, custei a parir. Enfim, está entregue.

E aprendi que se depende sempre  
De tanta, muita, diferente gente  
Toda pessoa sempre é as marcas  
Das lições diárias de outras tantas pessoas

E é tão bonito quando a gente entende  
Que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá  
E é tão bonito quando a gente sente  
Que nunca está sozinho por mais que pense estar

[...]

(Gonzaguinha, 1982).

## RESUMO

Hannah Arendt, em sua obra *A Condição Humana*, propõe uma análise profunda sobre a condição humana, destacando as atividades fundamentais da *vita activa* – trabalho, obra e ação. Seu objetivo é compreender a alienação e sua relação com a Modernidade, ressaltando as dinâmicas entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Em paralelo, ao abordar o conceito da “banalidade do mal” em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt reflete sobre a ausência de pensamento crítico e os perigos do conformismo, exemplificados na figura de Adolf Eichmann, cuja conduta automatizada contribuiu para os horrores do Holocausto. Esta tese tem como objetivo examinar a hipótese de que a vitória do *animal laborans* – o homem dedicado à produção e ao consumo – é a condição para o mal banal, que não se limita ao totalitarismo, mas emerge da solidão e da alienação social, que o caracterizam na modernidade. A tese sugere que a centralidade do trabalho na sociedade moderna promove a abdicação do senso crítico e do pertencimento social, favorecendo ações desprovidas de responsabilidade ética. A investigação estrutura-se em três capítulos. No primeiro, analisa-se o conceito de *vita activa*, enfatizando a ascensão do trabalho sobre as demais atividades humanas e suas implicações na perda de sentido do espaço público e na aniquilação da pluralidade de ação e de pensamento. No segundo capítulo, aprofunda-se a análise do *animal laborans* e seus efeitos sobre as faculdades do espírito – pensamento, vontade e julgamento –, demonstrando como a Modernidade, ao submeter essas capacidades à lógica do trabalho, enfraquece a possibilidade de reflexão, liberdade e responsabilidade moral. Já o terceiro capítulo relaciona diretamente a vitória do *animal laborans* à banalidade do mal, argumentando que o totalitarismo apenas intensificou tendências já presentes na figura do homem trabalhador moderno, especialmente a solidão, entendida como desconexão com o mundo e com os outros. Neste momento, torna-se inevitável questionar: estamos caminhando para uma sociedade de Eichmanns? A pesquisa conclui que a vitória do *animal laborans* representa uma ameaça à liberdade e à responsabilidade, sugerindo a necessidade de integrar as dimensões da *vita activa* e da *vita contemplativa* na vida humana, para não incorrer nesse risco. Ao revisitar o pensamento de Arendt, o estudo busca iluminar questões contemporâneas sobre a alienação, o isolamento e os riscos de uma sociedade, que prioriza o trabalho em detrimento da reflexão e da ação política.

**Palavras-chave:** *Animal laborans*; Mal banal; Mal radical; Trabalho.

## ABSTRACT

This thesis investigates Hannah Arendt's theoretical framework to examine the relationship between modernity, alienation, and the emergence of the "banality of evil." Drawing on *The Human Condition*, it explores the dynamics of the *vita activa*—labor, work, and action—highlighting the historical ascendancy of labor and its implications for the erosion of public space, the weakening of plurality, and the prevalence of alienation. In dialogue with *Eichmann in Jerusalem*, the research connects the triumph of the *animal laborans* to the phenomenon of the banality of evil, understood as the absence of critical thinking and responsibility exemplified in Adolf Eichmann. The study advances the hypothesis that the predominance of the *animal laborans*, centered on production and consumption, creates the conditions for ethical abdication and social isolation, which extend beyond totalitarianism to define key features of modern society. To substantiate this claim, the analysis proceeds in three stages: first, it clarifies the concept of the *vita activa* and the subordination of political action to labor; second, it investigates the effects of this shift on the faculties of mind—thinking, willing, and judging—arguing that their subjection to the logic of labor undermines reflection, freedom, and moral responsibility; third, it demonstrates how the banality of evil is rooted in the solitude and disconnection that accompany the dominance of the *animal laborans*. The thesis concludes that the victory of the *animal laborans* poses a threat to both freedom and responsibility, underscoring the urgency of reestablishing a balance between the *vita activa* and the *vita contemplativa*. By revisiting Arendt's reflections, this work contributes to contemporary debates on alienation, isolation, and the risks of a society that prioritizes labor over critical thought and political action.

**Keywords:** *Animal laborans*; Banality of evil; Radical evil; Labor.

## RESUMÉ

Cette thèse examine le cadre théorique de Hannah Arendt afin d'analyser le rapport entre modernité, aliénation et émergence de la « banalité du mal ». En s'appuyant sur *La Condition de l'homme moderne*, elle explore les dynamiques de la *vita activa* — travail, œuvre et action — en mettant en évidence la suprématie historique du travail et ses implications dans l'érosion de l'espace public, l'affaiblissement de la pluralité et la généralisation de l'aliénation. En dialogue avec *Eichmann à Jérusalem*, la recherche établit un lien entre le triomphe de l'*animal laborans* et le phénomène de la banalité du mal, compris comme absence de pensée critique et de responsabilité, illustrée par la figure d'Adolf Eichmann. L'étude avance l'hypothèse selon laquelle la prédominance de l'*animal laborans*, centré sur la production et la consommation, crée les conditions de l'abdication éthique et de l'isolement social, qui dépassent le totalitarisme pour définir des traits fondamentaux de la société moderne. Pour étayer cette thèse, l'analyse se déploie en trois étapes : premièrement, elle clarifie le concept de *vita activa* et la subordination de l'action politique au travail ; deuxièmement, elle examine les effets de ce basculement sur les facultés de l'esprit — penser, vouloir et juger — en montrant que leur assujettissement à la logique du travail compromet la réflexion, la liberté et la responsabilité morale ; troisièmement, elle démontre que la banalité du mal s'enracine dans la solitude et la déconnexion caractéristiques de la domination de l'*animal laborans*. La thèse conclut que la victoire de l'*animal laborans* représente une menace pour la liberté et la responsabilité, et souligne l'urgence de rétablir un équilibre entre *vita activa* et *vita contemplativa*. En revisitant la pensée d'Arendt, ce travail contribue aux débats contemporains sur l'aliénation, l'isolement et les risques d'une société qui privilégie le travail au détriment de la réflexion et de l'action politique.

**Mots-clés:** *Animal laborans*; Banalité du mal; Mal radical; Travail.

## SUMÁRIO

Introdução .....	14
1 Entre a <i>vita contemplativa</i> e a <i>vita activa</i> : a vitória do <i>animal laborans</i> em Hannah Arendt .....	19
1.1 <i>Vita activa</i> e <i>vita contemplativa</i> : a ruptura .....	25
1.2 A <i>vita activa</i> : da inversão à vitória do <i>homo faber</i> .....	35
1.3 O processo de colapso do mundo: do <i>homo faber</i> ao <i>animal laborans</i> .....	43
1.4 Sobre a violência: a acumulação primitiva e o triunfo do <i>animal laborans</i> .....	48
1.5 Entre muros e praças: a perda da propriedade e a crise do espaço público .....	55
1.6 Uma nova ordem: o advento do social e o reino do <i>animal laborans</i> .....	59
1.7 Trabalhos, obra e ação: distinguir para compreender .....	65
1.8 O <i>animal laborans</i> e a desertificação do mundo .....	73
2 O <i>animal laborans</i> como condição do mal banal .....	80
2.1 Isolamento e solidão: uma análise teórica .....	83
2.2 A desertificação do mundo no Totalitarismo: a solidão do <i>animal laborans</i> como condição para o mal banal .....	90
2.3 A questão do mal: reflexões arendtianas sobre sua origem .....	101
2.4 Os agentes comuns responsáveis por crimes extraordinários: o homem massa .....	118
3 O fenômeno da banalidade do mal e o caso Eichmann .....	126
3.1 O dilema da obediência: a obediência cadavérica e o mal banal.....	129
3.2 O burocrata do Holocausto e a face do mal banal: quem foi Adolf Eichmann?.....	139
3.3 Sociedade de Eichmanns: uma possibilidade? .....	143
3.4 O vazio de pensamento: pode o pensamento evitar o mal banal? .....	147
3.5 “Pensamento cru” e ação .....	160
Considerações finais .....	170
Referências .....	181

## INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, filósofa judia alemã, desenvolveu reflexões profundas sobre a condição humana e as dinâmicas da vida em sociedade. Em 1958, a autora publicou o livro *A Condição Humana* com a intenção de “pensar o que estamos fazendo” (Arendt, 2010, p. 6). Nele, ela descreve as atividades da *vita activa* do homem. Ou seja, ela explica aquelas capacidades humanas mais gerais dessa condição, que são o trabalho, a obra e a ação. Uma das funções dessa análise nos permitirá compreender a moderna alienação do mundo e a sua origem de modo a entender a natureza da sociedade moderna (Cf. Arendt, 2010, p. 7).

Se, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt descreve o percurso que levou os seres humanos à aniquilação da pluralidade e à consequente perda da liberdade, também em *A Condição Humana* e em *A vida do Espírito*, encontramos uma crítica a essa sociedade, que promove com facilidade a descartabilidade dos seres humanos. Mas há, ainda, nessas obras, uma forma de organização da *vita activa* e da *vita contemplativa*, que busca definir e resgatar uma noção de liberdade, que abrigue um significado político.

Nesse intermeio, há ainda o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal*. Publicado em 1963, é um livro que lança mão de um dos seus “conceitos” mais discutidos pela crítica, a saber, a “banalidade do mal”. Como veremos, esse fenômeno denominado de mal banal foi introduzido por Arendt ao analisar o comportamento de Adolf Eichmann, que, no Holocausto nazista, foi um dos principais responsáveis pela logística. Ocorre que, ao lado desse conceito, em *A Condição Humana*, Arendt também desenvolve uma tipologia das atividades humanas na *vita activa* – trabalho, obra e ação – e identifica o *animal laborans* como a figura central da sociedade moderna.

Embora as obras de Hannah Arendt pareçam, à primeira vista, abordar temas distintos e independentes, é possível identificar uma articulação subjacente, que conecta suas reflexões sobre a condição humana, a banalidade do mal e as dinâmicas da sociedade moderna. A partir de *A Condição Humana*, é evidente que a centralidade do *animal laborans* – figura que se ocupa exclusivamente da manutenção da vida biológica, desprovida de uma preocupação com o mundo compartilhado – aponta para uma dimensão de alienação, que transcende o âmbito da produção e se manifesta nas esferas política e ética. Essa mesma alienação, descrita em *Eichmann em Jerusalém*, surge como o pano de fundo, que permite o florescimento da banalidade do mal, fenômeno que não reside em uma malignidade intrínseca, mas na ausência

de pensamento crítico e julgamento moral. Em linhas gerais, será possível constatar que há, na vitória do *animal laborans*, a dupla aniquilação da pluralidade – tanto de ação quanto de pensamento –, que será o terreno propício para florescer o mal banal no totalitarismo.

Assim, nossa hipótese é que o *animal laborans* carrega a condição para a banalidade do mal, pois, como veremos, esse mal só é possível na medida em que a solidão, experiência própria da atividade do trabalho, é capaz de preparar o homem para agir em conformidade com o genocídio totalitário. O homem moderno, envolvido na atividade do trabalho, é incapaz de transcender o imediato, conformando-se facilmente a qualquer sistema, que lhe garante uma funcionalidade e *status*. Por esse motivo, faz-se necessário investigar a relação entre a vitória do *animal laborans* e o mal banal, pois essa conexão, longe de ser casual, evidencia uma continuidade na obra de Arendt, que busca compreender como a Modernidade condiciona os indivíduos a formas de existência, que comprometem tanto a pluralidade quanto a liberdade humana. Como a Modernidade eleva o trabalho à atividade por excelência do homem, torando-o norteador de todos os âmbitos humanos, os homens passam a subjugar as demais atividades, de modo que tudo que adentra a vida humana é condicionado pela atividade do trabalho. Podemos afirmar que diante, desse contexto, o consumo torna-se o objetivo final da vida e, dessa forma, a esfera pública se esvazia. Em outras palavras, na Modernidade, quando a obra e a ação, por exemplo, são reivindicadas, elas o são a partir do trabalho; isto é, perdem suas características de criação de mundo e manifestação da liberdade, para produzir apenas bens de consumo. A obra é desvalorizada, convertida em produto, e a ação degenera em comportamento, o que faz com que o sujeito deixe de aparecer no mundo como singularidade. Há, ainda, uma perda de sentido não só das atividades humanas da *vita activa*, como também da *vita contemplativa*. Orientadas pela atividade do trabalho, essas faculdades passam por profundas transformações. A faculdade do pensamento torna-se puro cálculo, deixando de ser um diálogo silencioso da alma consigo mesma, como Arendt apreende com Sócrates, para se tornar um raciocínio funcional e instrumental, de maneira a alcançar fins utilitários e/ou práticos. Ele – o pensamento – vira racionalidade técnica, ou seja, um cálculo de eficiência, que ela denomina de irreflexão (*thoughtlessness*) e que está muito presente em sua análise sobre Eichmann. Já à vontade, que é o poder de iniciar algo novo e irromper com o que está posto, quando condicionada pelo trabalho, fica subjugada à lógica do desejo imediato. Ela será moldada pela oferta do mercado e deixará de ser livre. Ao invés de abrir caminhos para o novo, ela é capturada pelo ciclo interminável do trabalho. Por fim,

seguindo essa lógica condicionante do trabalho, o julgamento é atrofiado e o homem apega-se a códigos de conduta deturpados. O julgamento deixa de ser a faculdade que considera diferentes pontos de vista – essencial para construção de um mundo comum – e passa a ser conformista, podendo, inclusive, ceder ao mal. Assim, o problema que orienta esta tese é se o fenômeno do mal banal não é algo exclusivo da experiência totalitária, mas, antes, se o totalitarismo não teria apenas organizado e radicalizado elementos, que já estavam cristalizados na vitória do *animal laborans*.

Dito isso, cabe salientar que o mal banal ocorre por dois motivos principais: 1. pelo afastamento não só dos espaços públicos, mas também pelo abandono do próprio mundo, o que enfraquece o sentido de pertencimento e favorece a perda do senso comum; e 2. pela abdicação da capacidade de pensar, levando o homem a acatar determinadas ordens/comportar-se reativamente a elas, algo que coloca em risco não só a própria humanidade, mas toda a Terra, ou, como diz Arendt (2010, p. 3), “não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda vida orgânica na Terra”. Ambos os aspectos, como veremos nesta tese, não são novidades totalitárias, mas estão cristalizadas no tipo moderno de ser humano, denominado de *animal laborans*. Esses aspectos, unidos, formam o que a filósofa nomeia de solidão. Assim, um momento importante da nossa tese é distinguir isolamento, solidão e estar só, de forma a evidenciar que a solidão não é um fenômeno exclusivo do totalitarismo, mas uma possibilidade do modo de vida do homem trabalhador, que foi canalizada pelo regime totalitário. Caso tenhamos evidências da pertinência dessa hipótese, será possível pensar o que deve ser feito para que nenhum governo totalitário – ou qualquer outro – use novamente essa força destrutiva contra a própria humanidade.

A tese torna-se relevante na medida em que, ao desenvolvê-la, poderemos compreender as condições que possibilitam o mal banal na Modernidade e pensar de que forma é possível evitar a repetição de atos terríveis em um contexto, no qual o indivíduo não reconhece a gravidade de suas ações, tornando-se um executor automático de ordens ou práticas, desprovido de reflexão crítica e moral. No cenário atual, em que o trabalho se sobrepõe a outras dimensões da vida humana, esta análise se torna ainda mais urgente. Este estudo, ao descrever as conexões entre trabalho, alienação, solidão e mal banal, pretende contribuir para iluminar certo aspecto do pensamento de Arendt, que tem implicações relevantes para o mundo contemporâneo. Como dito, nossa tese parte da hipótese de que o *animal laborans* é a condição da banalidade do mal. Para investigar os alcances e limites

dessa ideia, estruturamos nosso trabalho em três capítulos, nos quais discutiremos, progressivamente, os conceitos fundamentais de Arendt para a demonstração de nossa tese, bem como as inter-relações entre eles e o vínculo do pensamento arendtiano, que nos faz relacionar o *animal laborans* ao fenômeno do mal banal. Assim, vejamos como delineamos o percurso a ser realizado nesta investigação.

No primeiro capítulo, examinamos os conceitos de trabalho, obra e ação segundo a leitura arendtiana, distinguindo-os de forma a evidenciar a ascensão do trabalho sobre as demais atividades da *vita activa*. Esse processo culmina no que Arendt chamou de vitória do *animal laborans*. Antes disso, teremos explicado a vitória da *vita activa* sobre a *vita contemplativa* e em que medida esse processo impacta na glorificação do trabalho. A análise apresentada nesse capítulo é teórica, explorando as implicações dessa transformação para o mundo, que, segundo Arendt, passa por uma desertificação pela ausência de espaços para a ação humana e, conseqüentemente, para a pluralidade. Embora o capítulo assuma, inicialmente, a forma de uma revisão bibliográfica, ele se torna fundamental para uma discussão posterior, que aparece nas considerações finais, quando questionaremos a existência de uma hierarquia dentro da *vita activa* e como essa hierarquia (ou sua ausência) afeta a hipótese de nossa tese.

No segundo capítulo, aprofundaremos nossos estudos na figura do *animal laborans* e sua centralidade na Modernidade, investigando como essa condição reduz o humano à mera repetição de tarefas voltadas à sobrevivência e impacta diretamente as faculdades do espírito: pensamento, vontade e julgamento. A partir do exposto, será possível compreender que, ao elevarmos o trabalho à atividade por excelência do homem, submetemos as demais atividades à lógica da produtividade e do consumo, resultando em imbricações, que comprometem a liberdade e a responsabilidade moral. Veremos que o pensamento torna-se cálculo funcional, a vontade se acomoda ao desejo imediato e o julgamento adere a códigos externos, esvaziando-se de crítica. Dessa forma, será possível constatar que há, na vitória do *animal laborans*, uma aniquilação da pluralidade de pensamento e de ação por meio da solidão vivida pela alienação desse homem, que prepara o sujeito para agir sem reflexão – o que se revela como solo fértil para a banalidade do mal.

No terceiro e último capítulo, articulamos diretamente o *animal laborans* ao fenômeno da banalidade do mal, especialmente por meio da análise do caso de Adolf Eichmann. Argumentamos que a solidão – entendida como rompimento com o mundo comum e com os

outros – é o elemento cristalizado na figura do homem trabalhador, e não criação exclusiva do totalitarismo. O totalitarismo, nesse sentido, apenas radicaliza e instrumentaliza essa experiência presente na sociedade moderna, de forma a torná-la o sentimento motriz, que gera o mal banal. Utilizando principalmente as obras *A Condição Humana* e *Origens do Totalitarismo*, mostramos que a solidão é o elo entre a alienação produzida pela vitória do trabalho e a emergência do mal banal. Ao final, levantamos a inquietante questão: estamos caminhando para uma sociedade de Eichmann? Embora a resposta direta seja negativa, sustentamos que a existência dessa pergunta revela a urgência de repensarmos as condições atuais da vida pública, da ética e da liberdade.

Nas considerações finais, retomamos a questão da hierarquia dentro da *vita activa*, avaliando como o domínio e a vitória do *animal laborans* desafiam as preocupações sobre a banalidade do mal. Defendemos que essa reflexão sobre o papel da ação e da obra pode ajudar a preservar espaços para a liberdade e a responsabilidade, enquanto continuamos vigilantes quanto aos perigos associados ao mal banal em nossa sociedade. Mas, não só isso. Compreendemos que a hierarquia dentro da *vita activa* (seja elencando a ação, o trabalho ou a obra como superior) não só corrobora a manutenção da violência e o/a isolamento/solidão, como também dificulta o processo de compreender que *vita contemplativa* e *vita activa* não devem sofrer rupturas, pois, para experimentar, de fato, o que venha a ser o ser humano não é possível abrir mão desses modos de ser.

Em suma, também buscamos compreender, por meio de uma interpretação nova dos elementos filosóficos dos textos arendtianos, questões contemporâneas. Ainda que não possamos transpor uma teoria política baseada na experiência totalitária, sob o risco da anacronia, consideramos que a discussão sobre a liberdade, a maldade, a sociedade atomizada, e os elementos cristalizados pela vitória do *animal laborans* possa iluminar nossa própria realidade e nos fazer pensar sobre ela, visto que podemos sentir os danos dessas experiências até os dias de hoje. Assim, a volta ao pensamento arendtiano pode nos oferecer elementos para pensarmos “o que ainda estamos fazendo”.

## 1 ENTRE A *VITA CONTEMPLATIVA* E A *VITA ACTIVA*: A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* EM HANNAH ARENDT

Os filósofos leram *A condição humana* como um tratado de filosofia com toda a altivez dogmática que se espera de um tratado. Mas foi um exercício de pensamento, certamente sistemático, mas mesmo assim um exercício, como os reunidos em *Entre o Passado e o Futuro*. Eles tomaram então como distinções reais o que era apresentado como distinções analíticas colocadas em tensão umas com as outras. E eles se esqueceram de prestar atenção a essas tensões dinâmicas que colocam em contradição as várias atividades, bem como suas respectivas condições. Mas como poderíamos entender a alienação do mundo sem essas tensões que dão conta do que aconteceu nos tempos modernos?<sup>1</sup> (Tassin, 2007, p. 13)

Começamos este capítulo com uma epígrafe do livro *Le trésor perdu*, de Étienne Tassin (2017), pois ela nos chama atenção para um equívoco comum: ler Arendt com uma lente heideggeriana, uma lente habermasiana ou outra qualquer e esquecer-se de compreender as tensões dinâmicas, que colocam em contradição as atividades humanas e suas condições. Tassin (2017) nos lembra que Arendt é sempre lida com os óculos dos “mestres”; logo, isso não seria diferente quando se fala da questão da glorificação do trabalho, que, de acordo com a perspectiva dos marxistas e dos marxianos, trata-se de uma leitura equivocada (Souza; Lima, 2019; Sartori, 2011). Como afirma Tassin (2017, p. 12), poucos foram os autores tão maltratados pela tradição; certamente, o fato de ela ser mulher explica a atitude dos demais frente à recepção de suas obras, pois “as filósofas mulheres sempre precisam ser lidas por mestres homens: Hannah Arendt de Aron, Habermas, Heidegger [...] Simone Weil de Alain ou Thibon; Simone de Beauvoir de Sartre etc.”. Dessas leituras enviesadas, surgem equívocos que precisam ser corrigidos.

É justamente para evitar essas leituras – que frequentemente apagam a especificidade e complexidade do pensamento arendtiano – que se faz necessário retornar às suas atividades

---

<sup>1</sup> *Les philosophes, eux, ont lu The Human Condition comme un traité de philosophie avec toute la hauteur dogmatique qu'on attend d'un traité. Mais c'était un exercice de pensée, certes systématique mais un exercice tout de même, comme ceux qui sont réunis dans Between Past and Future. Ils ont alors pris pour des distinctions réelles ce qui était présenté comme des distinctions analytiques mises en tension les unes au regard des autres. Et ils ont négligé de prêter attention à ces tensions dynamiques qui mettent en contradiction les différentes activités ainsi que leurs conditions respectives. Or comment pourrions-nous comprendre l'aliénation du monde sans ces tensions qui rendent raison de ce qui est advenu à l'époque moderne?* (Tassin, 2017, p. 13).

fundamentais, que vão compor, segundo Arendt, a *vita activa*. Assim, as distinções entre trabalho, obra e ação são cruciais para compreender não apenas o modo como Arendt pensa a condição humana, mas também as transformações históricas que conduziram à vitória do *animal laborans*. Como veremos, o posicionamento de Arendt contraria a glorificação marxista do trabalho, visto que ele reforçará a alienação do homem. Por esse motivo, esse retorno conceitual não é apenas uma escolha metodológica, mas uma exigência da própria questão que nos move: compreender como a condição do *animal laborans*, marcada pela repetição, pela necessidade e, sobretudo, pela experiência de solidão, pode ser o solo propício para a emergência do mal banal.

Assim, um dos objetivos deste capítulo é compreender as distinções conceituais entre trabalho, obra e ação, bem como o que ela diz ser a vitória do *animal laborans*. Mas, não só por isso trabalharemos esses temas. Vamos abordar a questão do trabalho, da obra e da ação na perspectiva da *vita activa* arendtiana e mostrar como a constelação que ordena o relacionamento dessas atividades foi se hierarquizando e se transformando ao longo da história da humanidade. Dessa forma, outro aspecto que vamos abordar são os elementos, que levaram a vitória do *animal laborans*, a saber: a expropriação, a queda do político e a glorificação do trabalho. Por meio desta análise teórica, será possível avaliarmos, nos próximos capítulos, em que medida a glorificação do trabalho e a vitória do *animal laborans* fornecem as condições para a emergência do mal banal. Assim, a argumentação deste capítulo seguirá as tensões, que perpassam as três atividades da *vita activa*, de modo a elucidar as consequências da vitória do *animal laborans*, a saber: a glorificação dos poderes tecnocientíficos do trabalho<sup>2</sup>, a “imbricação” dos ideais dessa atividade na esfera da obra e da ação, bem como a desertificação do mundo.

Veremos, enfim, que a centralidade do trabalho trouxe impactos profundos para a humanidade, pois essa supremacia não apenas enfraqueceu a identidade dos indivíduos, como também comprometeu a permanência do mundo enquanto criação humana. A emergência de uma massa amorfa reduziu a diversidade – a pluralidade da qual tanto nos fala Arendt –, comprometendo o espaço público que tanto precisa desses seres, os quais aparecem enquanto homens, mas, antes de tudo, enquanto agentes de ação. Assim, a ascensão dos valores relativos ao trabalho, paulatinamente, corroeu as bases que garantiam a convivência e a expressão das diferenças no mundo compartilhado.

---

<sup>2</sup> O que Tassin (2007) chama de tecnopoética (Cf. *Le trésor perdu*).

Em outras palavras, neste capítulo, temos duas preocupações: de um lado, precisamos elaborar uma análise das atividades vinculadas à condição humana com o objetivo de identificar as suas características; por outro lado, vamos traçar o percurso histórico, que retoma a origem da alienação do mundo moderno, de forma a identificar os perigos que nos permeiam enquanto sociedade, a qual glorifica a atividade do trabalho. Então, será possível compreendermos o mundo desenhado pela Modernidade e a alienação promovida por ela. Dessa maneira, evidenciaremos não só os traços mais gerais da condição humana, como também reconheceremos as transformações históricas na constelação hierárquica da *vita activa*, que possibilitam a existência do mundo, de tal modo que será possível questionar sua possibilidade ou a sua sobrevivência futura (Tassin, 2017).

Devemos lembrar que esses dois aspectos são conjugados nas análises propostas por Arendt, ou seja, complementam-se. O primeiro, em que ela extrai as atividades humanas básicas da *vita activa* como condições de existência da humanidade. Podemos chamar de abordagem “sistemática”, segundo Tassin (2017). O segundo, o ponto de vista “histórico”, se apresenta como uma investigação sobre a origem e a alienação do mundo moderno, na medida em que há um duplo exílio do mundo: a fuga da Terra para o Universo e a fuga do mundo para o eu (Tassin, 2017, p. 41).

Nesse sentido, as perguntas norteadoras deste capítulo são as seguintes: por qual processo histórico – que transformou o modo como o homem agia – o mundo se tornou o que Arendt nomeia de “mundo moderno”? Quais implicações essas mudanças instauraram no mundo e na condição humana? Sobre isso, Tassin (2017, p. 41-42, tradução nossa) afirma que “dessa alienação, é necessário prestar contas não apenas em termos de ‘queda’ na inautenticidade de um mundo artificial, como submissão ao registro existencial do cotidiano”, mas a análise precisa se concentrar no esclarecimento da “alienação do mundo contemporâneo a partir de suas condições históricas” (Tassin, 2017, p. 41-42, tradução nossa).

Em resumo, “é necessário agregar a análise fenomenológica das modalidades da atividade humana a uma compreensão da formação da sociedade moderna que conduziu a humanidade ao ‘limiar de uma época nova e desconhecida’” (Tassin, 2017, p. 41-42, tradução nossa). Para o filósofo francês, a história da Modernidade, seu início e seu legado, é a história das transformações pelas quais passaram os traços existenciais da condição humana desde sua instauração na experiência fundadora da Modernidade ocidental, que foi a pólis grega pré-socrática. Assim, a Era Moderna e o próprio mundo moderno devem ser compreendidos em

relação aos traços mais gerais da condição humana e como essas atividades básicas foram obscurecidas e hierarquizadas a ponto de operarem transformações originais na própria condição humana, “até mesmo tão radicais a ponto de questioná-las e apresentar um perigo muito sério para a humanidade”<sup>3</sup> (Tassin, 2017, p. 41-42, tradução nossa).

Assim, no primeiro tópico, descreveremos como a compreensão dos dois modos de vida – *vita contemplativa* e *vita activa* – é impactada pela frustração política de Platão ao perceber a condenação de Sócrates. Perceberemos que, desde então, a filosofia política passará a ser uma busca de proteção contra as denominadas calamidades da ação ou, em outras palavras, contra os perigos da vida pública, por meio da soberania de alguma atividade, que supostamente é superior à política, levando ao que Arendt denominou de degradação da “dignidade própria da ação”, pois vai transformá-la em meio para determinados fins. Assim, na Antiguidade, os homens encontraram essa segurança na vida contemplativa, pois nenhuma obra ou ação feita pelas mãos humanas se igualou à perfeição do cosmos. No Período medieval, entretanto, a salvação da alma – por meio da obra ou contemplação – passou a ser o fio condutor das atividades humanas, enquanto na Modernidade, o progresso das forças produtivas da sociedade tomou o lugar de destaque das relações humanas. Portanto, com o auxílio do desencantamento platônico do âmbito público, temos o desdobramento de uma primeira visão negativa da esfera dos assuntos humanos. Esta será tratada como um fardo, tornando-se o âmbito do mando e da obediência. Feito esse percurso, perceberemos o primeiro passo para o obscurecimento da *vita activa* e da perda do sentido da ação.

O segundo tópico tem como objetivo apresentar a inversão da ordem hierárquica entre *vita activa* e *vita contemplativa*, de modo a evidenciar como ocorre a ascensão da fabricação sobre as demais atividades da *vita activa* e posterior vitória do *homo faber*. Veremos que essa inversão entre os dois modos de vida humanos só foi possível com o advento da ciência moderna, que está calcada na convicção de que a verdade não é um dado revelado, mas, ao

---

<sup>3</sup> *De cette aliénation, il faut rendre compte non plus seulement en termes de <<chute>> dans l'inauthenticité d'un monde factice, comme soumission au registre existentiel de la quotidienneté selon les termes de Sein und Zeit, mais dans les termes d'une analyse qui soit capable d'éclairer l'aliénation du monde contemporain depuis ses conditions historiques et dans sa dimension époquale; bref, il faut adjoindre à l'analyse phénoménologique des modalités de l'activité humaine, une compréhension de la formation de la société moderne qui a conduit l'humanité au <<seuil d'une époque nouvelle et inconnue>>. L'histoire de la modernité, celle de son avènement et de son legs, est celle des transformations qu'ont subies les traits existentiels de la condition humaine depuis leur mise en place dans l'expérience fondatrice de la modernité occidentale que fut la polis grecque présocratique. La modernité doit se comprendre, vis-à-vis des traits existentiels de la condition humaine, comme un certain façonnement de celle-ci, qui pourrait opérer sur les conditions de l'humain des transformations originales, voire assez radicales pour les remettre en question et présenter un péril très sérieux pour l'humanité.*

contrário, produto do fazer humano. Essa perspectiva vai impulsionar, conforme observado por Arendt (2010), ao longo de mais de três séculos, a Era Moderna a um frenético compasso de avanços tecnológicos e uma exploração incessante, o que vai moldar não só aquelas gerações, como também as futuras, a manter esse ritmo acelerado. Para tanto, vamos apresentar algumas análises em torno da imagem arendtiana do evento paradigmático do advento da ciência moderna, de forma a evidenciar a vitória do *homo faber* sobre os demais modos de ser.

No terceiro tópico, falaremos do perigo da inserção da noção de processo na atividade da fabricação. Veremos que, pela ciência, o homem canalizou as dinâmicas naturais para o contexto do mundo terrestre, ou seja, transformou o âmbito terrestre em um espaço de intervenção racional, pois, por meio da tecnologia moderna, foi possível incorporar os fluxos da natureza ao domínio das criações humanas, expandindo os horizontes do artificial. Diante disso, há uma cisão entre mundo comum e humano e a visão astrofísica de mundo, que irá alienar o homem do seu ambiente terreno; posteriormente, o próprio mundo foi alterado, uma vez que essas energias naturais foram canalizadas para fins não naturais. Ao longo do tópico, será possível discutir como ocorre a perda da linha divisória entre a natureza e o mundo, o que levará a uma perda de mundo capaz de promover o trabalho à mais alta dignidade humana.

Já no quarto tópico, vamos analisar a acumulação primitiva ou, como denominado por Arendt, a expropriação, de forma a articular tanto a noção marxista como as reflexões políticas de Hannah Arendt, de modo a evidenciar como esse evento paradigmático contribuiu com o processo de vitória do *animal laborans*. Vale destacarmos que, a partir da ideia de expropriação, vamos discutir como esse processo histórico não se trata de um problema apenas do âmbito econômico, mas se entrelaça com as questões arendtianas de poder, ação e violência, contribuindo para a dissolução das fronteiras entre as esferas pública e privada. A análise aqui desenvolvida destaca a expropriação como um evento, que desloca os homens de seu lugar no mundo, expondo-os às demandas do processo vital, de modo a conduzi-las à ascensão da sociedade do trabalho. Nesse ínterim, Arendt ilumina as implicações políticas da acumulação e, além disso, demonstra como esse evento inaugura dinâmicas de produção e consumo, que vão intensificar o processo de acumulação capitalista. Essa destruição da estabilidade mundana e glorificação da produtividade marca a modernidade e promove a alienação intramundana. Por fim, o tópico propõe uma leitura crítica do capitalismo, de forma

a evidenciar a centralidade da violência e do trabalho no desdobramento de suas estruturas e posterior triunfo do *animal laborans*.

No quinto tópico, o leitor terá acesso à análise crítica da crise do espaço público. Nele, vamos explorar a maneira como Arendt diagnostica a fusão das esferas pública e privada, percebendo que, por meio desse processo, há a subordinação da política às dinâmicas econômicas e ao imperativo do trabalho. Arendt denuncia como o domínio público, que originalmente era o espaço dedicado à deliberação e à ação conjunta, foi obscurecido pela crescente expansão das necessidades privadas e pela lógica da acumulação de capital. Essa transformação promove a alienação, já que reduz a política a um reflexo das demandas econômicas e desvirtua sua função de transcender os interesses individuais em prol do bem comum. O ponto chave desse tópico é compreender que, ao problematizar essas questões, Arendt oferece uma crítica contundente à Modernidade, destacando os riscos de uma sociedade, que reduz a vida pública a um mecanismo econômico e perde sua capacidade de construir um legado duradouro. Portanto, a análise desenvolvida nesse tópico não apenas desvela as implicações históricas das ideias arendtianas de imbricação entre espaço público e privado e surgimento do social, mas também as conecta aos dilemas políticos contemporâneos, revelando sua força crítica.

Ora, no sexto tópico, denominado “Uma nova ordem: o advento do social e o reino do *animal laborans*”, vamos explorar a crítica de Hannah Arendt à ascensão da esfera social e à consequente vitória do *animal laborans* na Era Moderna. Perceberemos que Arendt desafia a concepção comum, a qual, nas suas análises, confunde o social com o político, de forma a evidenciar que o social, em sua visão, está intrinsecamente ligado ao econômico e se manifesta como um domínio híbrido, que deforma a política, de modo a fazê-la servir dos interesses e manutenção da vida biológica. Dessa forma, o tópico tem por objetivo evidenciar como a emergência do social e a expropriação resultaram na desvalorização da ação em favor da lógica do trabalho. Por fim, apontamos para a necessidade de revisitar categorias, como trabalho, obra e ação, para enfrentar os desafios impostos pela Modernidade, resgatando a pluralidade e a liberdade arendtiana.

Assim, no sétimo tópico, exploraremos a centralidade do trabalho nas sociedades modernas e também as consequências dela para a formação do sujeito na Modernidade. De início, vamos trazer uma leitura histórica da categoria do trabalho, demonstrando como ela se transformou desde o Renascimento e, paulatinamente, tornou-se a atividade central do homem

contemporâneo. Por isso, torna-se necessário estabelecer uma distinção fundamental, proposta por Arendt, entre as atividades do trabalho, da obra e da ação, a fim de compreender as diferentes dimensões da condição humana. Em suma, veremos que o trabalho está ligado à pura necessidade biológica. Já a obra é a atividade que cria um mundo durável e compartilhado, o que Arendt nomeia de mundanidade. Por fim, há a atividade da ação, que ela descreve como aquela que promove o espaço da liberdade e da pluralidade humana. Perceberemos, ao final, que a centralidade do trabalho, assim, transforma completamente os espaços público e político, tornando-os esferas, em que há o domínio do consumo, e enfraquecendo a ação genuinamente política.

Finalmente, no último tópico, vamos compreender as consequências de uma sociedade, em que a mentalidade do homem trabalhador imperou, descrevendo o *modus vivendi* deste. Pensando nisso, podemos nos perguntar: quem é o homem que realiza a atividade do trabalho e quais os “valores” perpetuados por ele? Perceberemos que esses indivíduos estão imersos em um ciclo incessante de produzir e consumir, sem perspectivas distintas a esse processo, habitando um mundo volátil, instável e que está marcado pela futilidade e pela alienação, onde a confiança se dissipa e nada parece durar, porque todas as coisas agora são feitas para o consumo. Assim, ao iluminar a “sociedade de trabalhadores” e como ela foi possível, compreenderemos as origens da desertificação do mundo e, mais que isso, por meio dessas análises, estaremos aptos a avaliar, nos próximos capítulos, como o *animal laborans* é condição do mal banal. Vejamos, agora, essas questões.

### 1.1 *Vita activa e Vita contemplativa*: a ruptura

Arendt afirma, em sua obra *A Condição Humana*, que vivemos a vitória do *animal laborans*, ou seja, que houve, no mundo moderno, uma mudança no modo de ser do homem, de tal forma que ocorreu a centralidade da atividade do trabalho. Essa centralidade é nomeada por muitos autores como a “sociedade do trabalho” (Arendt, 2021, p. 44). Isso ocorreu na medida em que os homens passaram a dar significativa importância a ele em detrimento de todas as demais atividades da *vita activa*, que não foram eliminadas, mas reinterpretadas pela ótica dessa atividade (Arendt, 2021).

Como nos alerta Geisen (2011), nas sociedades em que as atividades humanas como um todo são capturadas na dicotomia trabalho e consumo, isso também significa que a relação

entre trabalho e tornar-se sujeito é determinada pelo primeiro, levando os homens a uma perda de mundo. Assim, as demais atividades da *vita activa* – a saber: obra e ação –, que outrora tinham certa importância e desempenhavam determinadas funções, passaram a orientar-se pelos ideais do trabalho, de forma a perder ainda mais seus significados. Mas, afinal, como ocorrem a inversão da *vita activa* e a constituição de uma sociedade do trabalho?

Como veremos, Arendt estava ciente de que a glorificação do trabalho só foi possível na medida em que a própria tradição corroborou a perda de significado das atividades humanas (tanto da *vita activa* quanto da *vita contemplativa*). Isso levou o nosso mundo a ganhar uma nova forma. Arendt afirma que essa transformação da Modernidade começa na Antiguidade, com a oposição de Platão à vida política. Conscientemente, o fundador da Academia lança mão de uma crítica ao discurso, presente na ação política: “Para ele, tal discurso era mera opinião” (Arendt, 2021, p. 56). Em vista disso, ele seria inapropriado para expressar ou afirmar a verdade. Diz Arendt (2021, p. 56):

A persuasão, *peithein*, forma com a qual os cidadãos lidavam entre si com os assuntos públicos, era, para Platão, um substituto inoportuno do tipo de convicção inabalável que só poderia brotar da percepção direta da verdade, uma percepção a que se poderia chegar através do método de *dialegein*, debater entre ‘dois’ uma questão, *autos auto*, ‘alguém’ falando com um ‘outro’. A questão filosófica é que, para Platão, a percepção da verdade era essencialmente sem discurso e só poderia ser facilitada, mas não atingida, pela *dialegein* (p. 56).

Platão, conforme mencionado, entendia que havia uma limitação da persuasão, não sendo possível apreender a verdade por meio dela. Ao contrário, “a verdade era essencialmente sem discurso e só poderia ser apreendida na solidão da contemplação”<sup>4</sup> (Arendt, 2021, p. 56). Ou seja, o homem platônico já não era descrito como um animal político que precisava viver em conjunto, fazendo uso do discurso e da ação para estabelecer um mundo comum, mas um animal racional que encontra o esclarecimento por si mesmo no “estar só”.

A explicação para a desconfiança de Platão na atividade da ação provavelmente surgiu quando se deparou com o destino de Sócrates em seu julgamento (Arendt, 1993 a; Villa, 2008;

---

<sup>4</sup> Cabe esclarecer que, como veremos, na teoria arendtiana, o termo “solidão”, no contexto aqui aplicado, não é o mais preciso. Em Arendt, “solidão” é uma experiência caracterizada pela dupla aniquilação da pluralidade – tanto do pensamento quanto da ação. Dessa forma, o termo mais adequado aqui seria “estar só”, que remete à possibilidade de recolhimento e contemplação – dois em um socrático – sem o esvaziamento da capacidade de pensar e agir.

Alves Neto, 2007, entre outros). Ele – por meio da persuasão – não foi capaz de demonstrar a verdade: sua inocência. Nesse momento, Platão lança mão de uma crítica ferrenha à atividade da ação, trazendo, como possibilidade de compreensão e organização de mundo, a contemplação. Diz Arendt (1993a, p. 91) que “nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão se desencantar com a vida da pólis e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos”. Nas palavras de Dana Villa (2008, p. 118) em reação a esse acontecimento, a filosofia se vingou da política, pois Platão fundou uma tradição do pensamento político, em que a perspectiva e os valores do homem contemplativo imperaram sobre todos os outros<sup>5</sup>. Assim, Platão glorificou a contemplação, demonstrando que a ação não deve ser o fundamento da vida pública. Diante desse contexto, temos um abismo entre pensamento e ação, entre *vita contemplativa* e *vita activa*, que até hoje não restabeleceu uma ponte (Arendt, 2021).

Acontece que esse desencantamento da vida pública, relatado por Arendt, nasceu também do declínio da própria pólis. Assim, não só a filosofia política de Platão, mas também a de Aristóteles, surgem dos desastres da guerra do Peloponeso ou, em outras palavras, de “uma forma de vida” que “havia envelhecido” (Arendt, 2012b, p. 173). Nas palavras de Alves Neto (2007, p. 95), “a significação profunda do julgamento e condenação de Sócrates está intimamente relacionada com o próprio devir histórico da pólis, que foi sacudida por numerosos conflitos e combates cada vez mais violentos”. Logo, o conflito Sócrates e pólis foi mais agudo, nas palavras de Arendt (1993a, p. 106), uma vez que “coincidiu (ainda que não se tratasse de mera coincidência) com a rápida decadência da vida da pólis nos trinta anos que separam a morte de Péricles do julgamento de Sócrates”.

Nesse sentido, depois da derrota, os próprios cidadãos adotaram uma postura desconfiada não apenas quanto às perigosas potencialidades da ação e do discurso, mas também quanto ao pensamento filosófico, que pretendia restabelecer a ordem pública. Em outros termos, a derrota sofrida desencadeou uma resposta marcadamente conservadora, na qual os cidadãos passaram a condenar, de forma indiscriminada, tanto os homens de ação, que haviam se dedicado à gestão dos assuntos públicos, dialogando na pólis, quanto aqueles que eram vistos como “inúteis” para a restauração da ordem política, por privilegiarem uma visão abstrata da realidade própria à vida contemplativa. Assim, a vida filosófica passou a ser

---

<sup>5</sup> En reacción a este acontecimiento, la filosofía se vengó de la política, fundando Platón una tradición de pensamiento político en la que la perspectiva y los valores del hombre contemplativo imperan por encima de todo (Villa, 2008, p. 118).

tratada como “inútil” aos olhos da pólis, porque os homens dedicados a ela viviam em estado de inércia, despreocupados dos assuntos humanos e buscando uma verdade universal, mas também estava paulatinamente ocorrendo uma descrença na própria vida voltada para os assuntos públicos.

Foi por meio desse preconceito que o próprio Sócrates foi visto como um “sábio”, que queria impor a vida contemplativa e abstrata aos homens comuns. A consequência disso foi vir a ser acusado de corromper os jovens. No seu artigo intitulado “Filosofia e Política”, reunido no livro *A Dignidade da Política*, Arendt (1993a, p. 95) afirma que “o conflito entre o filósofo e a pólis havia chegado a um ponto crítico porque Sócrates fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não pretender ser um sábio”. Disso, decorre que, em 399 a. C, o arquivo público ateniense recebeu, como bem se sabe, a acusação contra Sócrates por ele estar corrompendo os jovens e fazendo com que estes desacreditassem nos deuses, de forma a substituí-los por novas divindades. O problema posto é que a condenação e a posterior morte de Sócrates foram resultado do equívoco que a própria pólis causou ao vê-lo como um sábio (*sophoi*), que buscava introduzir a atividade do espírito e a consequente suspensão do mundo comum ao domínio público. Ora, de forma equivocada, a pólis avaliou que Sócrates estaria afastando os cidadãos da vida política, pois incutia nestes a preocupação com a verdade filosófica, de modo que os tornava alheios aos assuntos humanos. Nas palavras de Arendt (1993a, p. 94-95), “a tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a pólis não compreendeu foi que Sócrates não dizia ser um *sophos*, um sábio. [...] A pólis não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, um inútil do ponto de vista político”.

Entretanto, segundo Arendt (1993a, p. 94), Sócrates teria sido “o primeiro filósofo a ultrapassar o limite estabelecido pela pólis para os *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não humanas e não políticas”, na medida em que convidava os cidadãos a discutirem suas *doxoi*, não até forjar uma verdade universal. Ou seja, ele não pretendia chegar a um resultado ou conclusão definitiva. Ao contrário, a atitude socrática mantinha a necessidade dos cidadãos de reiniciarem o diálogo.

Como mencionado, os cidadãos estavam enraizados nesse preconceito e a atitude desempenhada por Sócrates na pólis foi vista e julgada pelos demais como uma possível destruição da realidade política dos cidadãos (Arendt, 1993a), já que os homens comuns consideravam que os sábios viviam para tratar de assuntos exteriores ao cotidiano, ou seja,

que estariam voltados para a contemplação das verdades eternas e imutáveis. Ora, isso significa que a pólis entendia que o homem que se debruçava sobre as ‘coisas divinas’, tais como o ser, o belo, o bem, a verdade, a justiça, por exemplo, jamais daria um tratamento adequado às ‘coisas humanas’ (Arendt, 1993a). Dito de outro modo, os sábios não estariam preocupados com os assuntos dos homens plurais, pois suas discussões buscam o “o que é bom para a pólis”, não o que é “bom para os homens”, tal como dizia Aristóteles (1997).

Certamente, esse não era o intento de Sócrates. Ele buscava dar significado à vida pública, por meio da ironia e da maiêutica. Ao lançar mão do diálogo, o filósofo buscava libertar os cidadãos dos preconceitos, da confiança dos hábitos, dos costumes etc. Todavia, para a vida política, essa atitude de “parar para pensar” nasce da interrupção dos próprios assuntos humanos. O pensar – atividade da vida do espírito – “interrompe qualquer fazer, qualquer atividade comum, seja ela qual for. Todo pensar exige um pare-e-pense” (Arendt, 2012b, p. 97).

É nesse sentido que a atividade do pensamento também foi descrita como perigosa pelos atenienses, pois ela é tal qual um vento, que varre do mapa quaisquer sinais, que orientavam o homem, confundindo os cidadãos. Por isso, Sócrates é considerado um filósofo subversivo ao convidar os cidadãos a repensarem o mundo. Para dizer com Arendt (2012b, p. 200), o pensamento é “um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos”. Apesar desse espírito questionador, Sócrates jamais pretendeu ser sábio ou estabelecer uma verdade universal. Ao contrário, como vimos na *Apologia de Sócrates*, ele assumia como ponto de partida a consciência de sua ignorância ao anunciar que sabia nada saber, reconhecendo, perante todos, que não possuía um “saber absoluto”. Isso porque, segundo Sócrates, esse tipo de conhecimento não teria conexão ou relação com a realidade concreta da vida humana. Por esse motivo, caso esse “saber absoluto” fosse possível, ele só poderia ser concebido como possível a uma entidade divina ou a uma desprovida de humanidade. Portanto, Sócrates buscava compreender as distintas posições assumidas pelos homens, uma vez que é por meio da expressão discursiva que há uma abertura para compreender o mundo. E é nesse discurso que os homens mostram quem são, sendo vistos e ouvidos pelos demais. É nessas expressões discursivas (*logoi*), que só são possíveis pelo mundo e no mundo, que aparece o termo *doxa*. A *doxa* seria a formulação por meio da fala daquilo que aparece aos homens (suas opiniões), mas não só isso. “Ela também significa glória e fama” (Arendt, 1993a, p. 97). Diferentemente

de Platão, é possível afirmar que Sócrates não estava preocupado em estabelecer uma cisão entre a verdade absoluta e as opiniões. Sua preocupação era com a necessidade da atividade do pensamento para estabelecer o cuidado com o mundo. Tanto que, para ele, “havia, ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos na modalidade de fala” (Arendt, 1993a, p. 101). O objetivo de Sócrates era examinar a consistência e coerência das opiniões por meio do diálogo. A *elenchus* socrática não tinha como finalidade destruir as opiniões por serem relativas, mas torná-las mais refletidas, conscientes e, sobretudo, partilháveis no espaço público. Por meio desse processo, seria possível a constituição e manutenção do mundo, pois o pensamento não deve ser uma atividade solitária ou especulativa, mas uma exigência da vida em comunidade.

Consequentemente, foi por meio das determinações platônicas que a filosofia desenvolveu uma hierarquização das atividades humanas, que vai na contramão das experiências políticas pré-clássica e socrática. Arendt reforça que, com a morte de Sócrates, Platão teria consolidado a cisão entre pensamento e ação, levando-o a buscar uma verdade absoluta. Isso ocorreu devido à condenação injusta do seu mestre pelos cidadãos atenienses, levando-o a crer que a política não deveria ser um terreno confiável. Assim, desconfiado da política e da opinião pública, buscou na vida contemplativa (*bios theōrētikos*) a segurança que lhe faltava. Nesse momento, há a hierarquização das atividades humanas, visto que essa virada platônica implica a elevação da vida contemplativa sobre a *vita activa*. A realidade imutável alcançada pelo pensamento rebaixa as atividades ligadas à pluralidade humana, como o agir e o falar. Diante desse novo contexto, a ação política, que se situa no espaço do imprevisível e do múltiplo, é substituída pela ideia de um governo fundado no saber, no modelo do filósofo-rei. Inicia-se, nesse momento, uma tradição que desconfia do mundo comum, ou seja, das opiniões e julgamento dos cidadãos. Abandona-se a incerteza do debate público e proclama a segurança do uno e da verdade eterna.

Como se sabe, antes de Platão, na Grécia Antiga, existiam diferentes formas de organização política e social, muitas vezes baseadas na ação e na valorização dos feitos heroicos, como os encontrados nos poemas de Homero, por exemplo. E mesmo tendo consciência da perecibilidade e fragilidade da mais humana dentre as atividades da *vita activa*, a Antiguidade grega pré-filosófica instaurou a pólis como forma de experiência democrática, que possibilitava imortalizar o mundo humano. Da iniciativa de agir e falar, vão

emergir os processos que instauram e preservam o “lado público do mundo”. Esta seria, como veremos, uma esfera essencial para salvaguardar a dimensão autenticamente política tanto da existência humana quanto do próprio mundo.

Portanto, os gregos pré-platônicos fundaram a pólis – a vida política – como forma de destacar a atividade da ação, dando a ela o topo da hierarquia da *vita activa*, pois eles percebiam o discurso como o elemento fundamental de distinção entre vida humana e vida animal (Arendt, 2010). Dito de outro modo, foi Platão quem elevou a teoria à mais alta dignidade, rejeitando a práxis, associando-a à *technè* (Tassin, 2017). Assim, instaura-se o interesse pela busca da verdade, que não ultrapassa o campo teórico, o que pressupõe um desvio de olhar dos assuntos humanos e de qualquer interesse prático pelo mundo para voltar-se à contemplação. Em resumo, foi por meio da teoria platônica que houve a cisão entre filosofia e política e, nas palavras de Arendt (1993a, p. 95), a concepção da “tirania da verdade” de Platão.

Distinto de Sócrates, Platão acreditava que era necessário “destruir” a opinião (*doxa*), uma vez que ela nos garante o direito de deixar fluir às inclinações e pulsões pessoais. Assim, a filosofia – o ato de contemplar – seria a única capaz de ultrapassar a reunião fortuita de vontades de poder, de modo a alcançar a estabilidade social. É a filosofia que garantiria a exclusão da violência e do medo do âmbito público. Então, a postura de Platão frente aos assuntos em curso da pólis era de total desinteresse, não se sentindo responsável por eles, visto que, na ação e no discurso, conforme o pensador, não residia a verdade. Logo, a proposta platônica almeja ultrapassar a dimensão política do mundo, ou seja, deseja renunciar a pluralidade humana, encontrando uma capacidade superior, que substitui a fala e a ação. Essa atitude de repúdio ao espaço público, enquanto espaço da pluralidade humana, é instaurada na dimensão do “mundo das ideias”, que é acessível aos poucos que vão viver suas vidas voltadas para a filosofia, isto é, o pensamento passa a ser concebido como contemplação do cosmos, afastado do âmbito público. Foi assim que Platão elevou a contemplação ao posto mais alto que o homem pode desempenhar. Ele, em seus diálogos, demonstra que a política é o espaço das ações imprevisíveis e, dessa forma, somente a contemplação das ideias iria superar esse espaço incerto e acidental, que é o âmbito público. É nesse sentido que Platão busca por padrões absolutos, que são capazes, de acordo com o filósofo, de estabilizar o espaço público. Estabilidade que não foi possível alcançar com a própria *doxa*, visto que as opiniões irresponsáveis dos atenienses implantaram a injustiça. Nas palavras de Arendt

(1993a, p. 92), “o espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos”.

Platão pretendia demonstrar a utilidade do filósofo para a pólis. Seria, no pensamento de Arendt (1993a), a rebelião do filósofo contra a pólis. O governo da Razão, possível apenas por meio da figura do Rei Filósofo, não tinha amor à pólis ou à ação política, mas sim amor à própria filosofia e à segurança daqueles que decidem voltar-se para a vida filosófica. Esse objetivo só seria alcançado quando a ação e o discurso fossem substituídos pela autoridade coercitiva da verdade e pelo modo de vida daqueles que a contemplam. Só o filósofo é capaz de ascender à verdade, contemplando as coisas à luz do Sol: “tendo em vista essa situação, ele recorre ao saber que obteve em contato com as ideias e atribui a ele a função de fornecer parâmetros para a organização da vida entre os homens, isto é, para a política” (Moraes, 2001, p. 38).

Para Platão, Sócrates errou ao estabelecer um diálogo filosófico entre a multidão. Eles não compreenderiam a verdade filosófica presente no discurso de Sócrates e sua fala se tornaria uma opinião entre opiniões: “No momento em que a verdade é posta para circular entre a multidão num domínio igualitário, ela torna-se temporal, humana e integrante de um mundo que aparece aos homens numa multiplicidade de perspectivas” (Alves Neto, 2007, p. 114). Assim, esse domínio público exige uma persuasão, que ameaça a quietude própria da contemplação muda da verdade. Para melhor elucidar essa questão, Alves Neto (2007, p. 114) esclarece:

Persuasão pressupõe igualdade e opera através de argumentação, ao passo que toda autoridade da verdade, isto é, aquilo que faz com que alguém tenha que consenti-la e obedecê-la, só pode se afirmar de cima para baixo, partindo das ideias eternas e imutáveis, imediatamente acessíveis pela razão, às coisas sensíveis (meras sombras imersas num mundo de aparências). Em busca de um princípio legítimo de coerção, o filósofo se apoia na desigualdade e na hierarquia que neutraliza a pluralidade humana, a condição mundana da política. Platão considera que a persuasão não tem nada a ver com a autoridade da verdade, mas com o encantamento da multidão e a influência sobre os interlocutores.

Diz Arendt (1993a, p 54-55) que a persuasão, nessa perspectiva platônica, “[...] não vem da verdade, mas das opiniões, e só a persuasão leva em conta e sabe como lidar com as múltiplas opiniões da multidão: a persuasão não é o ponto de governar pela violência, é

apenas uma outra forma de fazer isso”. Assim, Platão pretendia demonstrar que o mundo que nega a filosofia não é um mundo verdadeiro. A *doxa* é contraditória e não revela o mundo real. Em outras palavras, “se essa realidade sensível, que aparece de modos diferentes aos homens, é a única que há, como os homens veem e sentem de forma diferentes, nunca será possível um acordo entre eles acerca das questões que a todos interessa, tais como o bem, o belo, o justo etc.” (Alves Neto, 2007, p. 116). Por isso, há uma eterna luta entre a multidão, pois a violência (com ou sem palavras) seria o único modo de impor as opiniões uns aos outros. Logo, deveria existir outra ordem de realidade, que afaste o fluxo das aparências e estabeleça uma realidade estável e ordenada. Essa realidade estável e ordenada só seria possível por meio de um modo de vida, que ultrapasse essas circunstâncias acidentais e imprevisíveis do espaço público, alcançando uma verdade, que traria a autoridade ao exprimir o Ser.

Sob essa perspectiva, é possível afirmar que, com Platão, os afazeres humanos e a *vita activa* passam a ser considerados como dimensões inferiores de interesse, uma vez que as preocupações dos homens deveriam estar voltadas para o *bios theoretikos* (a vida contemplativa), que representa a verdadeira filosofia e a busca pela experiência da eternidade. Assim, segundo Arendt, a solução para a fragilidade dos assuntos humanos só seria possível quando o homem renunciasse à sua capacidade de agir, visto que ela é frágil, ilimitada e com resultados incertos. Na visão platônica, o homem estaria entregue à necessidade e à violência, pois, no âmbito público, por meio da ação e do discurso, ele não é mestre das circunstâncias e muito menos conhecedor das consequências das suas ações; ou seja, ele não é senhor absoluto do que faz. Sendo assim, a soberania platônica só seria possível na quietude da alma, no repouso contemplativo. Entretanto, segundo Arendt, Platão equivale “soberania” e “liberdade”, levando à contradição a condição humana da pluralidade, visto que a liberdade estaria vinculada à autossuficiência e ao autodomínio. Como diz Arendt (2010, p. 292) “nenhum homem pode ser o soberano, porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens – e não, como suspeita a tradição desde Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros”.

Em Platão, então, conforme o pensamento arendtiano, a ação tornou-se execução de ordens, porque o abismo platônico, entre pensar e agir, define o filósofo como aquele que, contemplando as ideias, sabe o que deve ser feito, dando às ordens, enquanto aqueles que executavam deveriam obedecer às ordens que lhe foram dadas. Mais uma vez, “essa noção

vulgar de que toda comunidade política consiste em governantes e governados está baseada numa profunda suspeita em relação aos feitos e obras decorrentes da ação e do discurso de homens plurais” (Alves Neto, 2007, p. 121). Nas palavras de Arendt (2010, p. 278): “Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos interinamente diferentes”.

Dessa forma, com Platão, aqueles que contemplam as ideias perfeitas não precisam agir, e os que agem estão desvinculados do pensamento. Exemplo disso são os escravos, que executam as ordens dos senhores sem precisar compreender as razões, visto que os senhores não precisam argumentar com os escravos, pois, se assim o fizerem, adentram ao espaço do domínio igualitário e da persuasão, que não existe nessa relação: “O escravo não sabe o motivo pelo qual algo lhe foi ordenado, somente executa, o paciente não sabe medicina, apenas obedece aos preceitos do médico, [...]” (Alves Neto, 2007, p. 122). Assim também deve ser a pólis ordenada pelo Rei Filósofo. Logo, ação e discurso não desempenhariam nenhum papel na República platônica. Platão vincula a noção de saber ao governo e a ação passa a ser compreendida como obediência. Por esse motivo, para Arendt, o que Platão fez foi não só degradar a filosofia, mas a própria política, pois, ao utilizar a filosofia – enquanto contemplação e busca pela verdade – para fins políticos, ele lançou o homem na busca por um fim “superior”; isto é, tornou a política um meio para alcançar algo. Desde então, a política é o campo das necessidades, vista como o espaço para os cuidados da vida. Essa visão foi corroborada por dois eventos, a saber: a queda do Império Romano e a promoção do Evangelho Cristão. O primeiro demonstrou que nenhuma obra das mãos dos homens mortais pode ser considerada imortal. O segundo “conferiu sanção religiosa ao antigo rebaixamento metafísico da *vita activa*, pois somente pelos deleites do repouso contemplativo se cultivava a alegria do ‘outro mundo’” (Alves Neto, 2007, p. 127).

Em resumo, “foi a constelação hierárquica vigente no mundo antigo que fez da ação política algo necessário somente se realizado à imagem da fabricação que produz a comunidade política, por meio de resultados duradouros (leis e constituições imutáveis), confiáveis e previsíveis” (Alves Neto, 2007, p. 128). Assim, desde a Antiguidade, não tinha nada que fosse feito pelas mãos humanas que se compararia à contemplação do *kosmos*, que era a ordem e a perfeição em si mesmo. Por esse motivo, de acordo com Arendt, essa é a gênese da alienação do mundo, uma vez que foi por meio desse contexto que ação e discurso

perderam seus significados e geraram consequências para a pluralidade humana. Como pontua Étienne Tassin (2017, p. 78-79):

Formulada com o radicalismo arendtiano, a determinação platônica da filosofia como vida no fascínio silencioso da Ideia não apenas exclui o filósofo da comunidade (o que, em última análise, talvez diga respeito apenas ao filósofo), mas também parece excluir a comunidade do campo do pensamento em nome de uma verdade absoluta que condena a cidade à alternativa de uma liberdade ilusória na caverna ou de uma submissão total à ordem filosófica da verdade<sup>6</sup>.

Enfim, foi com Platão que ocorreu uma negação da *vita activa* do homem em detrimento da *vita contemplativa*. Daí em diante, a ação se tornou uma atividade subalterna do homem “livre” – pois se tornou obediência –, e a pior consequência foi, segundo nossa filósofa, que a obra passou a ocupar o mais alto escalão da *vita activa*. As análises arendtianas demonstraram que houve uma perda de sentido dentro da própria *vita activa*. A sociedade moderna passou a ver mais sentido e significado na atividade da obra, e, posteriormente, no trabalho, tomando a ação em si como uma atividade tão improdutiva quanto a atividade teórica. Assim, como nos lembra Tassin (2017, p. 29), “a ação humana passa a ser confundida com o fazer, a norma do agir com saber-fazer, a inteligência da ação (*phronesis, virtù, urteilskraft*) com a *technè*”<sup>7</sup>. Para entender de maneira adequada como o mundo moderno consolidou a vitória do *animal laborans* (trabalhador-consumidor), é preciso explicar ainda como ocorreu a inversão dentro da própria *vita activa*. Vejamos, a seguir, essa questão.

## 1.2 A *vita activa*: da inversão à vitória do *homo faber*

Arendt, em sua obra *A Condição Humana*, pontua que há três atividades humanas fundamentais da *vita activa* do homem, a saber: trabalho (*labor, Arbeit, travail*), obra (*work, Werk* ou *das Herstellen, l'oeuvre, l'oeuvrer*) e ação (*action, das Handeln, l'action ou l'agir*)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Formulée avec la radicalité arendtienne, la détermination platonicienne de la philosophie comme vie dans la fascination muette de l’Idée exclut non seulement le philosophe de la communauté (ce qui, à tout prendre, ne regarde peut-être que le philosophe), mais semble également exclure la communauté du champ de la pensée au nom d’une vérité absolue vouant la cité à l’alternative d’une illusoire liberté dans la caverne ou d’une totale soumission à l’ordre philosophique de la vérité.

<sup>7</sup> L’agir humain en vient à se confondre avec le faire, la règle de l’agir avec un savoirfaire, l’intelligence de l’action (*phronesis, virtù, urteilskraft*) avec une *technè* (Tassin, 2017, p. 29).

<sup>8</sup> Sabemos da dificuldade da tradução desses termos, pois, como a própria autora afirma: “the distinction between labor and work which I propose is unusual” (Arendt, 1998, p.79). Ou seja, essa distinção proposta por ela é um

Além de distinguir essas atividades, ela revela que a cada uma delas correspondem três condições humanas, respectivamente: a vida, o pertencer-ao-mundo (a mundanidade) e a pluralidade (Arendt, 2010); ou seja, juntas, essas atividades representam o que significa ser humano (Magalhães, 2006a). Logo, pensar a *vita activa* é um desafio profundo à tradição da filosofia, visto que, como dito, a tradição à qual Arendt se opôs privilegia a contemplação e o conhecimento teórico (a *vita contemplativa*) sobre a ação. Essa visão vai desde o pensamento político grego antigo, perpassando também as ideias cristãs sobre qual seria o fim apropriado da vida humana (Voice, 2014). Diante disso, essa tradição rebaixa o valor da ação política e a torna indigna do homem livre.

Em um segundo momento, Arendt também se opõe à tradição moderna – principalmente ao mundo moderno –, que, embora não glorifique a *vita contemplativa*, valoriza o trabalho em detrimento das demais atividades da *vita activa*. Paul Voice (2014, p. 36, tradução nossa), por exemplo, ressalta que “[...] Arendt não apenas defende a *vita activa*, ela também defende uma ordenação hierárquica particular de seus elementos – privilegiando a ação política sobre a obra e o trabalho”<sup>9</sup>. Coadunando com Voice (2014), Tassin (2017, p. 28, tradução nossa) afirma que “a atividade política humana central é a ação. A elucidação do sentido da ação humana deve ser vencida contra duas série de obstáculos”, a saber, “(1) aqueles que surgem da filosofia em sua hostilidade ao mundo da práxis humana; (2) aqueles que se erguem do mundo moderno em sua hostilidade a toda atividade improdutiva, não instrumental e ateleológica, como pensar ou agir”<sup>10</sup>. No decorrer desta tese, voltaremos à discussão sobre a existência ou não de uma hierarquia entre *vita activa* e *vita contemplativa*, bem como se existe uma distinção de valores nas próprias atividades presentes nesses modos de vida. Neste momento, entretanto, cabe entendermos como ocorre a vitória do *homo faber* e suas consequências para o mundo, pois, apenas com esse entendimento, seremos capazes de sustentar os desdobramentos, que propomos a seguir. Para tanto, precisamos explicar como ocorre o abandono da *vita contemplativa* e o motivo de Arendt afirmar que nesse período há uma valorização da fabricação sobre as demais atividades.

---

tanto quanto inusitada. Entretanto, optamos por traduzir *labour*, *work*, *action* por trabalho, obra ou fabricação e ação, respectivamente, porque consideramos que essa tradução proposta pela reedição da obra em 2010 resguarda, com maior exatidão, as devidas distinções entre *labour* e *work*.

<sup>9</sup> *Arendt not only defends the vita activa, she also defends a particular hierarchical ordering of its elements - privileging political action over work and labour* (Voice, 2014, p. 36).

<sup>10</sup> << *The central political human activity is action.* >> *L’élucidation du sens de l’agir humain doit se conquérir contre une double série d’obstacles: ceux qui s’élèvent de la philosophie dans son hostilité au monde de la práxis humaine; ceux qui s’élèvent du monde moderne dans son hostilité à toute activité improductive, non instrumentale et atéléologique, telle que penser ou agir.*

Arendt argumenta, em *A Condição Humana*, que ocorreram revoluções durante a Modernidade, que definiram o que denominamos Era Moderna. Conforme a análise da filósofa, há três grandes eventos paradigmáticos, que moldaram os contornos dessa Era de forma mais definida, a saber: “a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio” (Arendt, 2010, p. 309). A importância desses eventos reside no fato de que eles expressam uma valorização da atividade da obra e do trabalho, levando à generalização desse modo de ser. Mais que isso, esses eventos evidenciam um processo de alienação do mundo, entendido por Arendt como a perda progressiva do enraizamento do ser humano em um mundo comum, estável e partilhado. Trata-se de um movimento em que o mundo já não aparece como horizonte de sentido e pertencimento, mas como um objeto a ser manipulado, o que implica também uma cisão interna: os sujeitos, alheios ao espaço público e à durabilidade da experiência, passam a perder-se de si mesmos. Assim, a Modernidade levará à eliminação da contemplação do campo primordial do que vem a ser o ser humano. Em outras palavras, o homem moderno se tornará um *homo faber*, e não mais um *animal rationale*. Logo, o conceito de mundo será ditado pelo *homo faber*, que vai instrumentalizar o mundo ao ter “confiança no caráter global da categoria de meios e fins, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana pode ser reduzida aos princípios da utilidade e da produtividade e, enfim, a identificação da fabricação com a ação” (Alves Neto, 2007, p. 131).

Para a pensadora em questão, os homens passaram a depositar sua fé no engenho das próprias mãos. Ou seja, os homens compreenderam, por meio do produto fabricado, que a contemplação não era suficiente para alcançar a verdade, pois um objeto feito pelas mãos humanas – o telescópio, por exemplo – foi capaz de evidenciar o mundo de forma mais objetiva e esclarecedora que o ato de contemplar. Assim, a Modernidade assumiu a convicção de que só era possível conhecer o que fosse capaz de produzir. *A vida activa*, então, terá sua significação respaldada pelo ato de fabricar.

Todavia, como vimos no tópico anterior, a mentalidade pré-moderna já assumia a fabricação como aquela atividade, que neutraliza os riscos da pluralidade e fabrica uma comunidade política mais estável e confiável. O que mudou desde então para só agora falarmos da obra como orientadora das nossas ações? E quais foram as consequências da

centralidade da obra para o mundo? Ora, embora tenham sido Platão e Aristóteles a proporem que os assuntos humanos fossem tratados à imagem da fabricação e que a comunidade política também assumisse esse modo de ser, nenhum deles legou a fabricação ao nível mais elevado na hierarquia humana. Tanto é verdade que, analisando suas obras, os artesãos eram indignos de plena cidadania, o que corrobora a argumentação de que, embora a atividade fabricadora estabilizasse o mundo, ela não assumia um nível mais elevado que a própria contemplação. Como acentua Alves Neto (2007, p. 132), apesar de Platão, preocupado com a aplicabilidade da filosofia, ter definido uma íntima ligação “entre a contemplação e a fabricação, é importante considerar que o estado contemplativo não fabrica as ideias da razão ou as verdades da revelação, apenas acolhe por intuição e meditação, visto que o belo, o eterno ou Ser não podem ser fabricados”. Em outras palavras, a fabricação é uma imitação do mundo das ideias, ou seja, os produtos produzidos pelo artesão jamais foram criados pela mente humana, mas são dados ao estado contemplativo. No livro *A República*, por exemplo, temos a descrição feita por Platão da atividade do artesão, que nada mais é que uma reprodução imperfeita dos modelos eternos, ou seja, não é uma atividade que ocupa o lugar da criação originária, pois todo objeto sensível fabricado pelo artesão é apenas uma cópia (*mimesis*) da verdadeira realidade, que reside no mundo inteligível. A esse respeito, Platão é explícito ao afirmar que o artesão não cria a ideia, mas apenas fabrica cópias imperfeitas baseando-se nela:

- Vamos então escolher, mais uma vez, um desses muitos objetos, o que tu queiras. Por exemplo, este se te aprouver: há para aí muitas camas e mesas.
- Pois não!
- Mas as ideias que correspondem a esses artefatos são duas: uma para a cama, e outra para a mesa.
- São.
- Ora, não nos costumamos dizer que o artífice que executa cada um desses objetos olhando para a ideia, é assim que faz, um as camas, outros as mesas, de que nos servimos [...]? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo?
- De modo algum (Platão, 1987, p. 453).

Dessa maneira, ao fabricar uma cama, por exemplo, o artesão não cria a ideia de cama, pois apenas está reproduzindo – no plano sensível – aquilo que já possui existência perfeita no mundo das ideias. Por isso, a fabricação, na Antiguidade, era uma atividade subalterna, uma vez que estava subordinada ao ideal que é dado pela contemplação intelectual. A obra, segundo Platão, é a tradução a partir da matéria daquilo que já está determinado pela essência

da forma. Nesse caso, a mente daquele que produz opera como um espelho que acolhe, por meio da reminiscência, a verdade do ser. Por esse motivo, a fabricação é uma imitação, que estabiliza o mundo sensível, mas jamais acessa o plano elevado da contemplação filosófica. Esse é o motivo pelo qual, para Platão, o domínio do fazer (*techné*) permanece subordinado ao do pensar (*noûs*), e a verdade, longe de ser fabricada, revela-se à alma, que se purifica e se volta ao inteligível. Podemos afirmar que o fazer técnico, por mais estabilizador que seja, permanece subordinado à dimensão superior do contemplar. Assim, a reificação promovida pelos homens só é possível na medida em que a contemplação se estabelece. A obra não tem, nesse contexto, origem na imaginação, mas na apreensão, ainda que parcial, de uma estrutura inteligível da realidade. A possibilidade de fabricar algo – seja uma mesa, uma cama ou uma cidade – está diretamente condicionada ao reconhecimento, pela alma, de uma forma eterna. É essa forma que garante sentido e identidade ao objeto fabricado. A organização racional da matéria, feita pelo artesão, só foi possível porque, antes, ele contemplou uma ordem, que não se encontra no sensível, mas no domínio do inteligível, mesmo que de forma limitada e parcialmente. Por esse motivo, podemos salientar que a reificação não é um ato isolado da técnica, mas um desdobramento ontológico do pensamento que vê, na forma, a medida de todas as coisas. Logo, a fabricação só cria a comunidade política na Antiguidade, pois tem como referência as ideias e as verdades imutáveis alcançadas pela contemplação.

No entanto, na Era Moderna, a mentalidade antiga – que “desprezava” a fabricação – foi perdendo espaço, de tal forma que promoveu uma profunda reconfiguração do estatuto ontológico e valorativo das atividades humanas: a vida contemplativa, que era hierarquicamente superior na Antiguidade, perde seu *status* conforme a Modernidade passa a valorizar os produtos feitos pelas mãos humanas. Assim, a Modernidade vai dar ênfase a *vita activa*, mas não necessariamente legando destaque à atividade da ação, mas da obra, o que levará a uma transformação da ação em uma modalidade de fabricação, de modo que as categorias de meios e fins foram aplicadas a ela, fazendo com que a ação tornasse “instrumento para”, consolidando o que Arendt chama de imbricação entre as atividades da *vita activa* e uma perda de sentido destas. Nesse momento, a contemplação perde, segundo Arendt (2010), todo e qualquer sentido.

Apesar de destituir a contemplação do lugar de destaque que a Antiguidade lhe conferiu, dotando a obra de superioridade sobre as demais atividades, a Era Moderna não estabeleceu um novo interesse pelo espaço das aparências. Ao contrário, a perda de

importância da transcendência não lançou o homem de volta ao mundo. Ao invés disso, a convicção de que só se pode compreender o que é produzido, conforme a perspectiva de Arendt, solidificou outra depreciação deste. Assim, “o amor pelo mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo na era moderna” (Arendt, 2010, p. 329).

Ora, o que Arendt nos chama a atenção é que a Era Moderna, ao desvincular a ação de sua subordinação à contemplação, não foi capaz de lançar a própria ação política à posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas, mas sim a atividade da obra. A ação passou a ter a conotação de “instrumento”, sendo ressignificada a partir da glorificação da obra, que passou a definir o agir como a busca por meios e fins. Consequência disso foi o estabelecimento de um vínculo entre pensar e fazer. Então, o pensamento não tinha nada a ver com a inatividade passiva, na qual o homem pode ter acesso a verdade. O entusiasmo com a capacidade humana de fazer e produzir levou ao advento da racionalidade experimental e matemática, de tal forma que os homens tornaram-se convictos que era preciso verificar para ter certeza, enquanto que, para conhecer, o homem precisava agir (Arendt, 2010). Por esse motivo, a contemplação foi abolida da esfera da vida humana, pois, agora, o pensar tinha estabelecido um vínculo com o fazer, levando os homens a confiarem em uma “ciência ativa” e promovendo uma valorização de transformação da realidade por meio da capacidade de criar, afastando-se completamente da doutrina contemplativa greco-cristã.

Prova disso é a filosofia empirista de Francis Bacon, que, no *Novum Organum*, afirma que a “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é a regra na prática” (*Novum Organum*, I, 3). Em outras palavras, Francis Bacon lança mão de uma posição crítica aos filósofos gregos no que se refere à valorização de um conhecimento ativo. Para os filósofos gregos, mais especificamente para Platão, existem dois tipos de conhecimento, a saber: a *episteme*, que é o conhecimento contemplativo (teórico) e passível de verdade, e a *techné*, que consiste no conhecimento prático. Bacon associa o conhecimento à capacidade de produzir. Como apontou, “ciência e poder do homem coincidem”, ou seja, o conhecimento científico e a capacidade de “agir” ou exercer controle sobre o ambiente estão associados. Logo, o poder do homem aumenta à medida que sua compreensão científica avança.

O filósofo segue afirmando que “o homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a

ordem da natureza; não sabe nem pode mais” (*Novum Organum*, I, 1). Assim, o conhecimento está estritamente vinculado à observação e ao pensamento sobre a natureza. Logo, o indivíduo jamais pode se antecipar à natureza, mas buscar interpretá-la, de modo a afastar-se das formas abstratas do pensamento de tal forma que o conhecimento será construído unicamente na observação.

Nesse contexto, a *techné*, entendida como o conhecimento orientado para a realização de algo prático, emerge como um critério significativo para a compreensão do conhecimento científico, em que a *adage* “saber é poder” se revela pertinente. Portanto, a validação científica torna-se associada ao processo de manipulação e domínio da natureza. Exemplo disso pode ser visto na ciência química, que é validada pela possibilidade de modificação das reações químicas e de podermos interferir no processo da natureza, conhecendo as suas causas. Esse paradigma moderno levou não só a obra ao topo da hierarquia da *vita activa*, como também subverteu a compreensão do pensamento enquanto ato contemplativo inerte, pois, agora, o ato de pensar tornou-se um meio para alcançar o domínio das leis gerais da natureza para, assim, “fabricá-las”. Em resumo, podemos descrever as ciências modernas como aquelas que se fundamentam na premissa de que o conhecimento efetivo é inextricavelmente vinculado à habilidade de influenciar e modificar fenômenos naturais por meio do entendimento científico. Dessa maneira, ocorreu a valorização extrema da capacidade humana da inteligibilidade, uma vez que, para conhecer, é preciso transformar a realidade.

Não ironicamente, um dos eventos paradigmáticos, segundo Arendt, é a descoberta do telescópio, pois, por meio dessa “imagem da modernidade”, a filósofa consegue expressar e denunciar uma forma específica de alienação do mundo. Ao introduzir a capacidade de observar o *kosmos* de maneira mais detalhada e distante, o telescópio – a ciência moderna – permitiu uma nova perspectiva sobre o universo. Como vimos, o homem foi capaz de construir um objeto que ultrapassou o conhecimento possibilitado pela contemplação. No entanto, essa nova visão não só trouxe um “alargamento” do conhecimento, mas gerou um afastamento do indivíduo do mundo, visto que a participação direta entre os homens na vida pública e na vida privada foi substituída pela observação distante e objetiva. Em outras palavras, essa alienação ocorreu, pois levou à perda da proximidade da experiência cotidiana em detrimento da distância imposta pela “visão telescópica”. Assim, estabelece a separação entre o observador e o “mundo” observado. Portanto, para Arendt, a descoberta do telescópio é paradigmática, porque simboliza a transformação da relação humana com o mundo,

introduzindo uma forma específica de alienação, que caracteriza a Modernidade. Essa alienação não só se refere apenas à distância física, mas também à desconexão existencial entre os seres humanos e o ambiente que os rodeia, uma temática fundamental no pensamento arendtiano sobre a condição humana na Era Moderna.

No que se refere ainda à distância física, um dos eventos que corroborou a alienação do homem em relação à sua existência na Terra, foi a descoberta e a exploração desta por meio das viagens marítimas, que geraram uma expansão inimaginável até então. Os grandes navegadores, ao promoverem a expansão marítima, descobriram novos mares e territórios; conseqüentemente, ocorreu um levantamento cartográfico significativo no que se refere a “morada” dos homens. Como diz Arendt, “com as palmas da própria mão” fomos capazes de mapear o espaço geográfico e delimitar suas dimensões. Com isso, houve um apequenamento do globo terrestre, que, paulatinamente, levou os homens a compreenderem que não mais eram habitantes apenas de seus respectivos países, mas também eram habitantes da Terra (Arendt, 2010). Assim, o que era imenso tornou-se, por meio das viagens marítimas promovidas pela Era Moderna, pequeno e próximo. A questão norteadora é que tudo que pode ser medido, segundo Arendt (2010), não pode permanecer imenso. Esse processo de apequenamento do espaço físico da Terra transformou também o modo pelo qual a mente humana observa o próprio mundo. Essa transformação é fruto da matematização e da experimentação, que são características da racionalidade científica presente na Era Moderna. Foi esse poder que deslocou o homem do seu espaço mundano e terreno ao promover a concepção astrofísica e cartográfica do mundo.

Mas, afinal, como esse evento corrobora a vitória do *homo faber*? Ora, a nova ciência moderna criou as condições que determinaram a Modernidade, visto que se afastou da compreensão de *episteme* grega e da *scientia* medieval e lançou o homem na busca de uma organização do espaço, do movimento e da matéria, de modo que esse conhecimento não seria possível pela experiência da observação qualitativa, mas, ao contrário, pelo experimento matematizado. Nesse sentido, para desvelar a realidade objetiva, ou seja, para compreender o mundo e as dinâmicas de “causa e efeito” que moldam os fenômenos, é indispensável recorrer à experimentação. Já no que se refere à Reforma protestante, Arendt compreende que o evento irrompe – tal como constatado também por Weber – uma “ascese intramundana”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Sobre isso, cf. ensaio *Filosofia e Sociologia*, texto em que Arendt (2008a ou b?, p. 71) afirma que “Max Weber, em seu ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, mostrou como uma ordem pública específica (o capitalismo) surgiu de um tipo específico de solidão e de sua autocompreensão (o

Todavia, distintamente de Weber, que retira a “ascese intramundana” do âmbito da moralidade protestante, Arendt lança mão de uma análise, que estabelece uma relação entre “ascese intramundana” e expropriação do campesinato, ocorrida no início do capitalismo (Arendt, 2010). Logo, no pensamento arendtiano, a Reforma foi um evento mais significativo do que a ética que nasce dela, pois nos chama a atenção para o fato de que dali em diante uma parcela da população perdeu o direito à propriedade. Veremos, nos tópicos a seguir, essa questão de forma mais esmiuçada, pois ela nos auxiliará na compreensão da vitória do *animal laborans*. Vale dizer que Arendt não está preocupada com o sentido econômico da propriedade. O ponto nevrálgico desse evento reside no fato de que a propriedade é o elemento que enraíza alguém no mundo. Diante do exposto, os homens estavam perdendo os lugares, que outrora ocupavam. A casa era o espaço, que encobria os habitantes do mundo, e resguardava os segredos, que passavam no seu interior. A escuridão deixava encoberto o que não deveria ser visto. Mas, sem esse lugar no mundo – ocorrido por meio da expropriação –, os homens estavam lançados à visibilidade do espaço público, que iluminava e deixava ver até o aspecto do que não deveria ser visto. Assim, o lar – local a partir do qual os homens observam o mundo – foi devorado pela expropriação do campesinato, lançando os homens a um movimento circular e dando início ao capitalismo. Desde então, a propriedade tornou-se sinônimo de riqueza. Com isso, não só houve o desenraizamento de um grande número de pessoas, como também uma forte tendência destas em glorificar a atividade do trabalho, visto que precisavam manter as exigências dessa vida nua (Cf. Agamben, 2008), a qual precisava de manutenção.

Dessa forma, como vimos, esses são eventos que não só desencadearam a alienação do mundo, como também explicam como ocorreu a invenção da dignidade da *vita activa* sobre a *vita contemplativa*, segundo Arendt. Assim, a obra ocupou o lugar de destaque dentro do âmbito da *vita activa*, o que levou a generalização da fabricação e o conceito de processo. Vejamos, agora, como ocorre a vitória do *animal laborans*.

### 1.3 O processo de colapso do mundo: do *homo faber* ao *animal laborans*

---

protestantismo). Uma vinculação originalmente religiosa, que não considera o mundo como moradia, criou um mundo da vida cotidiana em que, de fato, deixa de existir qualquer lugar para o indivíduo em sua singularidade”.

Como demonstrado no tópico anterior, a Era Moderna vinculou ciência e técnica, estabelecendo um processo de ruptura com a contemplação. Para conhecer, então, era preciso a experiência da produtividade, atividade própria do *homo faber*. Assim, conforme afirma Arendt, houve na Modernidade uma ênfase no processo de produção, que levou as pessoas a reforçarem uma mentalidade de que era preciso fazer de tudo um meio para atingir determinado fim. Esse emprego de meios para atingir determinados fins é o que podemos denominar de instrumentalização. Esse processo, quando prolongado, garante os objetos de uso para os homens. Entretanto, a Era Moderna, ao dar ênfase exclusiva a essa instrumentalização, de acordo com Arendt (2010), estabeleceu uma generalização da atividade da fabricação, tornando-a a mais elevada capacidade humana. Hannah Arendt (2010) afirma que a centralidade da fabricação vai conferir ao *homo faber* o papel de definir os parâmetros, que orientam a convivência social. Nesse contexto, a ideia de funcionalidade vai emergir como princípio norteador das interações humanas tanto com o ambiente natural quanto com a esfera material. Em outras palavras, os critérios que governam os homens e suas ações no mundo são os princípios da utilidade e da serventia. A questão norteadora é que a transformação e a alienação do mundo não decorrem diretamente do processo de fabricação, mas da generalização da experiência de meios e fins. Isto é, a obra produzida, para o *homo faber*, é um fim em si mesma. Em outras palavras, “a coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela [...] e é apenas um meio de produzir esse fim” (Arendt, 2010, p. 178). Assim, o processo de produção é – ou deveria ser – secundário comparado à estabilidade e durabilidade promovidas pela obra fabricada. Todavia, quando os critérios de meios e fins passam a governar o mundo, o *homo faber* passa a considerar tudo o que existe como meios para alcançar determinado fim – inclusive o próprio mundo.

O guia da ação humana, nessas circunstâncias, serão os critérios estabelecidos pelo *homo faber*. Este, julgando que tudo o que existe pertence à categoria de objetos de uso, toma a ação como um saber fazer. Acontece que

o grande perigo dessa instrumentalização do mundo é a fabricação transformar sucessivamente todo fim atingido em mais um meio para a obtenção de outros fins que se tornarão de novo meios, assim por diante e a tal ponto que nada mais poderá se manifestar como tendo um fim em si mesmo. Esse ‘utilitarismo’ promove uma curta duração dos fins, visto que eles logo se tornam objetos passíveis de serem transformados em um meio para novos fins. Quando os resultados da fabricação são tidos como

acidentes de um processo de produção que lhe deu existência, eles já não são mais um fim em si mesmos, pois são avaliados, não em relação ao seu uso predeterminado, mas em relação à sua capacidade de produzir outra coisa (Alves Neto, 2007, p. 167).

Como citado, é por meio do processo de instrumentalização do mundo que os objetos de uso, outrora fabricados pelo *homo faber*, tornam-se novos meios para outros fins. Assim, entramos em um ciclo vicioso, de tal forma que se perde o significado das coisas. E cabe, então, nos perguntar: como controlar agora um mundo que se tornou incontrolável, posto que o próprio mundo perdeu seu valor e significado quando se tornou um mero material para a fabricação, ou seja, perdeu a sua orientação de artifício humano e não confere mais estabilidade para a vida humana? Pois, para Arendt, o mundo só é um lugar seguro quando transcende a funcionalidade das coisas produzidas para o consumo ou para o uso. Essa segurança é garantida quando estabelece durabilidade e estabilidade para suportar o eterno movimento da natureza. O mundo – essa mundanidade criada pelo conjunto de artefatos e instituições criados pelos homens – concede objetividade à realidade. Desse modo, ao estarmos rodeados de coisas permanentes e duráveis, há a confiabilidade no mundo humano. Esse é o processo denominado por Arendt de reificação.

Entretanto, a Modernidade, ao dar ênfase no processo de fabricação, dá início a uma crescente ausência de significado do mundo, pois a estrutura da *vita activa* foi modificada quando a preocupação dos homens deixou de ser com “o que deve ser produzido” e “o que é o produto produzido” para dar ênfase a “como produzir” e “por meio de que meios e processos essa produção será alcançada”. Por esse motivo, o conceito de processo é tão destrutivo para o mundo, visto que a preocupação dos homens deixou de ser a estabilização do mundo para promover o processo em si da produção. Arendt (2010), assim, compreende que a Era Moderna tem sua atenção voltada exclusivamente aos mecanismos, que movem os processos. Inegavelmente, nesse sentido, há uma visão instrumental da natureza, onde tudo é visto a partir de uma lógica de operação global, de forma a buscar absurdamente a eficiência e o controle.

Consequência disso é o imbricamento e a perda de distinção entre natureza e mundo, na medida em que a produção constante de objetos, que foi introduzida pelas linhas de montagem da industrialização, estabeleceu um processo contínuo e automático do processo de fabricação. Desse modo, as máquinas alimentaram o contínuo processo produtivo, uma vez que os homens não estavam interessados na obtenção de objetivos finais, mas nesse

incessante processo. Nesse contexto, “a diferenças entre a operação de produzir e o produto produzido, bem como a precedência do produto sobre a operação de produzi-lo perdem completamente o seu sentido que tinha para o *homo faber* e se tornam obsoletas” (Alves Neto, 2007, p. 180).

Como alerta Arendt, a automação promovida na Modernidade gerou uma produção constante. Isso só foi possível, pois os homens deram ênfase ao processo de produção dos artefatos humanos na expectativa de criar abundância. E essa “crescente automação do processo de produção dissolve a separação entre a fabricação e o objeto fabricado, ou seja, entre a mundanidade instaurada pelo artifício humano e a natureza” (Alves Neto, 2007, p. 180). A inserção da automação e a preocupação com o processo desmancha a linha divisória entre mundo e natureza. Isso acontece porque “a coisa natural jamais está desvinculada do processo pela qual ela veio a existir” (Alves Neto, 2007, p. 180). Para melhor compreendermos essa questão, pensemos na árvore. Não é possível separar a semente da árvore. Só há semente, porque existiu ou existe a árvore. E a própria semente é, em potência, a árvore. Em outras palavras, a semente – ou a árvore – só deixará de existir se o processo contínuo de crescimento for interrompido. O mesmo ocorre com o automatismo promovido pela revolução no conceito de fabricação, pois só pode ser automático o que não depende da “interferência da vontade, da finalidade e da intencionalidade humanas” (Alves Neto, 2007, p. 180). Portanto, o *homo faber* voltará suas capacidades não mais para produzir objetos de uso, mas para manter a capacidade operacional das máquinas para preservar o processo. Na visão de Arendt, o *homo faber* canalizou “para o mundo do artifício humano os processos infundáveis na natureza” (Alves Neto, 2007, p. 180). Esse processo foi capaz de derrubar as fronteiras entre o mundo criado pelos homens e a natureza, estabelecendo essas categorias de meios e fins, que não possuem mais sentido. O processo de automação começa a ter características que eram próprias da natureza, tais como o “movimento contínuo, repetitivo e autodestrutivo do processo biológico” (Alves Neto, 2007, p. 180). Para dizer com Arendt (2010), a grande ironia de introduzir o conceito de processo na fabricação reside no fato de que não ocorreu uma produção de abundância, como almejado, mas sim um “pseudomundo”. Considerando o que foi apresentado, é possível afirmar que houve um progressivo aumento da perda de sentido e ausência de significado, que culminará numa dinâmica, em que os fins são continuamente reduzidos à condição de meios. Esse movimento de tornar o fim um meio revela uma lógica, que só encontra seu desfecho ao posicionar o ser humano, nos termos de

Descartes, como “senhor e mestre da natureza”. Nesse âmbito, o processo de domínio sobre o mundo natural é o ápice da instrumentalização do mundo, já que a relação natureza e humanidade será ditada pela subordinação da primeira às vontades humanas.

Logo, apenas quando nos tornamos usuários é que a ausência de significado, que tornava o mundo incontrolável, passa a fazer sentido. Esse sentido é estabelecido, pois o homem passa a ser o fim último da cadeia de funcionalização, tornando o mundo inteiramente antropocêntrico. Quando a categoria fins-meios – vinculados ao fazer e produzir – ultrapassa o âmbito privado e alça voo no âmbito público, há a assimilação da ação com o fazer. Porém, a atividade da obra é inadequada e enganadora quando usurpa o espaço público, uma vez que a categoria de fins-meios imprime no campo dos assuntos humanos um fim a ser atingido, que é impróprio para esse lugar, visto que a “liberdade humana depende da imprevisibilidade absoluta das ações humanas” (Arendt, 2008b, p. 161). Para dizer com Arendt, “agir e fazer diferem entre si tanto quanto pensar e conhecer”, pois “como o conhecer, enquanto oposto ao pensar, tem um objetivo de cognição e uma tarefa cognitiva, também o fazer tem propósitos específicos e deve ser governado por padrões específicos de modo a alcançá-los” (Arendt, 2008b, p. 161), distintamente é o agir, que só ocorre quando não há objetivos a se alcançar, necessitando apenas que os humanos estejam juntos.

Fins e meios, então, quando invadem o espaço das aparências, geram uma catástrofe (Arendt, 2008b, p. 161), pois o fazer exige que o sujeito dos “atos, como afirma a filósofa, conheça “plenamente o fim a ser atingido e o objeto a ser produzido, de modo que o único problema é encontrar os meios adequados para realizar esses fins”. Assim, a exigência é que tenhamos uma única vontade guiando as “ações” dos homens, de tal forma “que todos os sujeitos-eu ativos nele existentes estão suficientemente isolados entre si para não fazer interferência mútua nos seus fins e propósitos” (Arendt, 2008b, p. 161). A Modernidade, promovendo o *homo faber* ao topo da hierarquia da *vita activa*, interpretou o agir no sentido de fazer e, conseqüentemente, o ator assumiu o papel de produtor isolado, sendo um sujeito de atos específicos. Mais que isso, a Modernidade, ao promover uma revolução no conceito de fabricação, dando ênfase à ideia de processo, acaba ascendendo o trabalho à mais significativa atividade humana, o que corrobora o colapso do mundo. Mas, como ocorreu essa mudança na mentalidade do homem moderno? Quais foram os “eventos” que levaram a essa transformação? Passemos, agora, para compreender melhor esta discussão, à questão da acumulação primitiva.

#### 1.4 Sobre a violência: a acumulação primitiva e o triunfo do *animal laborans*

Neste tópico, vamos lançar luz sobre a questão da acumulação primitiva de capital; ou, nas palavras de Arendt, abordaremos a experiência da expropriação, que contribuiu para a dissolução das esferas pública e privada e posterior vitória do *animal laborans*. Perceberemos que, ao reconstruirmos criticamente esse percurso, será possível compreendermos politicamente o capitalismo ao capturarmos como as dimensões do poder, da ação e da violência perpassam esse sistema econômico, de forma a realçar os aspectos políticos do capitalismo. Em outras palavras, afirmamos que, na expropriação – que produz e reproduz as condições de exploração e acumulação capitalista –, há uma explicação analítica das transformações sociais, que transfiguram as relações dos homens com a atividade do trabalho, da obra e da ação e evidenciam que essa acumulação não se trata apenas de um processo essencialmente econômico, mas, por meio das lentes das experiências do poder e da ação, cunhadas por Arendt, é possível delinear a ação política por detrás da acumulação primitiva e avaliarmos em que medida essa questão nos auxilia na compreensão da vitória do *animal laborans*.

Para reconstruirmos e avaliarmos essa possibilidade, vamos recorrer à noção de Karl Marx (2011) de “*ursprüngliche Akkumulation*”, traduzida por “acumulação primitiva” ou a “acumulação original” de capital. No capítulo dedicado à questão da acumulação primitiva, do livro *O Capital*, Marx (2011, p. 961) afirma que esse processo que

[...] cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como ‘primitiva’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde..

Em linhas gerais, seria o processo que transformou produtores em trabalhadores assalariados. Ou, nas palavras de Marx (2011, p. 962), trata-se do processo de tornar os homens “vendedores de si mesmos depois de terem sido roubados de todos os seus meios de produção”.

Arendt, ao pensar essa questão, refrata a expropriação por meio do prisma da acumulação primitiva. Isso significa que ela

ilumina os elementos de poder, ação e violência que operam nos processos históricos de transformação social constitutivos do capitalismo, e apela a repensar questões supostamente [econômicas], tal como desapropriação, exploração e acumulação, em termos irredutivelmente político<sup>12</sup> (Ince, 2016, p. 413, tradução nossa).

Veremos, ao final deste tópico, que Arendt define a expropriação como uma força impessoal, que dará origem à “sociedade dos trabalhadores” ou à vitória do *animal laborans*.

O problema da expropriação e o deslocamento forçado dos homens, que aqui também estamos conceituando como “acumulação primitiva”, leva ao que Arendt (2010, p. 317) chamou de “o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida”. Fica evidente, ao ler as obras da filósofa, que esse problema atravessa, mesmo que de forma periférica, suas reflexões. Em *Origens do Totalitarismo*, por exemplo, a noção figura como parte do esforço de compreensão da lógica da expansão, que impulsionou o Imperialismo no século XIX. Na edição brasileira de tradução de Roberto Raposo (Arendt, 2010), encontramos o termo “acumulação de capital”, seguindo a edição inglesa, que se refere à “*accumulation of capital*”. Além disso, também encontramos referências à noção do “acúmulo original”, desenvolvido por Marx (2011), em trechos em que ela assevera a possibilidade do “*original accumulation of capital*” (Marx, 2011), traduzido para o português como “original acúmulo de capital” (Marx, 2011). A noção de acúmulo de capital foi enunciada por Marx (2011) na última seção de *O Capital*, volume 1, reforçando, segundo Arendt, o seu papel no processo que “deu origem à burguesia” e transformou “a própria concepção de propriedade e riqueza”. Nas palavras de Arendt (2012, p. 215):

O chamado acúmulo de capital que deu origem à burguesia mudou o próprio conceito de propriedade e riqueza: estes já não eram mais considerados como resultado do acúmulo e da aquisição, mas sim o seu começo; a riqueza tornou-se um processo interminável de se ficar mais rico. A classificação da burguesia como classe proprietária é apenas superficialmente correta, porquanto a característica dessa classe é que todos podem pertencer a ela, contanto que concebam a vida como um processo permanente de aumentar a

<sup>12</sup> Refracting expropriation through the prism of primitive accumulation, I contend, shines light on the elements of power, action, and violence operative in historical processes of social transformation constitutive of capitalism, and calls for rethinking putatively “economic” questions, such as dispossession, exploitation, and accumulation, in irreducibly political terms.

riqueza e considerem o dinheiro como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo. Contudo, a propriedade em si é sujeita ao uso e ao consumo e, portanto, diminui constantemente. A forma mais radical – e a única segura – de posse é a destruição, pois só possuímos para sempre e com certeza aquilo que destruimos.

Assim, Arendt evidencia que a expropriação leva ao que podemos nomear de perda de mundo, diagnóstico que, como veremos, também foi apontado em *A Condição Humana*. Acontece que, ainda em *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos chama a atenção para o fato de que a acumulação primitiva é o modo pelo qual a produção capitalista vai devorar outras camadas e até mesmo outros países para se reproduzir. “O pecado original do roubo”, como nomeado por Arendt (2012, p. 220), foi o “que séculos antes tornara possível o [original acúmulo de capital] (Marx)” e que “gerara todas as acumulações posteriores”, tendo que ser eventualmente “repetido, a fim de evitar que o motor da acumulação parasse de súbito”. Esse pecado original refere-se ao que anteriormente definimos como “acumulação primitiva”; ou seja, é o processo de separação dos produtores dos seus meios de produção na Europa no final da Idade Média e do início da Modernidade. Essa separação deu condições para que a relação de capital fosse possível, reforçando a propriedade privada, a massificação dos trabalhadores e um mercado de bens para a subsistência, levando à ascensão do social e à vitória do *animal laborans*. Nos tópicos seguintes, falaremos da questão da propriedade privada e da ascensão do social. Por enquanto, basta dizer que a acumulação primitiva é um aspecto imprescindível para a perda de mundo e a vitória do *animal laborans*, pois, como veremos, Arendt sugere que, com o processo violento de desapropriação, tem origem as relações de reprodução social centradas exclusivamente na atividade do trabalho.

Sobre isso, no livro *Pensar sem corrimão: compreender*, há um artigo intitulado “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”, notoriamente o precursor de *A Condição Humana*, em que Arendt vai atribuir “o nascimento da [Modernidade] aos elementos históricos da emancipação do trabalho, a glorificação da violência como a [parteira da história] e a exigência de liberdade universal” (Ince, 2016, p. 421, tradução nossa). É interessante notarmos que, “neste momento, a acumulação primitiva aparece como o dobradiça entre a emancipação de trabalho e a violência” (Ince, 2016, p. 421, tradução nossa)<sup>13</sup>. Segundo Arendt (2012, p. 50): “o desenvolvimento do capitalismo é essencialmente

---

<sup>13</sup> One such connection becomes manifest in “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” (2002), the precursor to *The Human Condition*, in which Arendt for the first time traces the birth of “modernity” to

a consequência da violência da acumulação primitiva”. Dessa forma, o que Arendt faz em seus escritos é relacionar o processo violento de desapropriação e a acumulação primitiva, o que vai gerar as relações de reprodução social centradas na atividade do trabalho; ou seja, a introdução da “sociedade de trabalhadores”. Sobre isso, Benhabib (1996) afirma que o que Arendt – e também Marx – chama de glorificação do trabalho não é uma invenção teórica, mas uma “*mentalité*”, que tem correspondência com as condições sociais, que emergiram da acumulação primitiva – dessa desapropriação –, a qual fez com que os homens tivessem que vender sua força de trabalho para viver.

Já em *A Condição Humana*, o tema da expropriação aparece em torno do tema da alienação do mundo moderno. A alienação é o ponto nevrálgico do livro, que nos faz parar para pensar o que estamos fazendo. Diante disso, segundo Arendt, é inevitável uma reflexão em torno das atividades da *vita activa*, denominadas por ela de trabalho, obra e ação. Como veremos, essa alienação, ou “fuga do mundo”, é atribuída aos três eventos paradigmáticos já citados anteriormente, a saber:

a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (Arendt, 2010, p. 309).

O último evento já foi suficientemente trabalhado em tópicos anteriores, mas aqui basta dizer que os três eventos, apesar de corroborarem a inversão da hierarquia tradicional na *vita activa* e possibilitar a vitória do *animal laborans*, ao exaltar a atividade do trabalho em detrimento da ação e do discurso, não ganham o mesmo destaque de análise durante o livro *A Condição Humana*. Tanto que a própria Arendt (2010, p. 329) assegura que,

comparados à alienação da Terra, subjacente a todo o desenvolvimento da ciência natural na era moderna, a retirada da proximidade terrestre, contida na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária.

---

the historical elements of the emancipation of labor, the glorification of violence as the “midwife of history,” and the demand for universal freedom. At this key juncture, primitive accumulation appears as the hinge between the emancipation of labor and violence: “The development of capitalism is essentially the consequence of the violence of primitive accumulation” (Arendt 2002, 290). (Ince, 2016, p. 421).

Nesse livro, então, o crescimento das ciências modernas ocupa um lugar de destaque nas análises da perda de mundo, mas isso não invalida o papel que a expropriação e a acumulação desempenharam no processo, que levou à vitória do *animal laborans*. Para mapear o papel adequado da expropriação e da acumulação nesse processo, é preciso recorrer aos tópicos anteriores do livro, em que Arendt se debruçará sobre a questão da propriedade, do trabalho e da ascensão do social.

Vale dizer que, em *A Condição Humana*, não encontraremos o termo acumulação primitiva ou acumulação original. Nesse momento, Arendt abandona essa terminologia e passa a se referir à expropriação. Além disso, ela também substitui o termo capitalismo por “processo de acumulação”. Tanto Villa (2000) quanto Ince (2016) afirmam que esse é o modo pelo qual ela desvincula de conceitos essencialmente marxistas para pensar, de fato, a separação entre público e privado no âmbito da discussão política, tema ao qual vamos nos dedicar nos tópicos seguintes. A questão é que, mesmo com a troca de vocabulário, as consequências imediatas da expropriação do campesinato levam ao que Marx e Arendt evidenciam como a destruição do “mundo” comum. Mas, afinal, de que modo foi possível concretizar essa perda do mundo comum, tal como evidenciado por Marx e Arendt, em decorrência das consequências imediatas da expropriação do campesinato?

A Reforma, segundo Arendt, desencadeia a alienação intramundana, pois vai sinalizar para um rearranjo da hierarquia das atividades da *vita activa*, na medida em que a preocupação com o processo vital vai ganhar o centro da cena política moderna. Assim, a Reforma está na base do processo de acumulação moderno, visto que, com a desapropriação do campesinato, há a liberação de uma enorme força de trabalho, que constrange esses homens a lutarem por satisfazer suas necessidades básicas. Enquanto isso, a propriedade também será convertida em capital, gerando a paulatina desertificação do mundo, na medida em que os seres humanos serão tragados, nas palavras de Margaret Canovan (2020, p. 51), por um “processo acelerado de produção e de consumo”. Canovan (2020, p. 51) ressalta, na introdução de *A Condição Humana*, que:

Distintamente de Marx, para quem essa mudança era parte de um processo histórico inevitável, Arendt a vincula a efeitos não pretendidos de ações humanas contingentes, especificamente à expropriação massiva da propriedade eclesiástica e camponesa levada a cabo no curso da Reforma. Com efeito, a propriedade (no sentido do direito à terra transmitido através das gerações) sempre havia sido o principal bastião do mundo civilizado, proporcionando aos proprietários um interesse na manutenção de sua

estabilidade. A grande transformação desencadeada pelas expropriações do século XVI foi dupla. Por um lado, camponeses que apostaram na estabilidade do mundo foram convertidos em trabalhadores diaristas inteiramente absorvidos na luta por satisfazer suas necessidades corporais. Por outro, a propriedade estável foi convertida em riqueza fluida – em capital, de fato –, com os efeitos dinâmicos que Marx descreveu tão bem. Ao invés de habitar um mundo estável de objetos feito para durar, os seres humanos acharam-se tragados por um processo acelerado de produção e de consumo.

Da expropriação do campesinato, houve o despojamento de uma parcela da população do seu lugar no mundo, desnudando os homens e os expondo às exigências da vida. Dessa expropriação, há a criação tanto do “original acúmulo de riqueza” como da “possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho” (Arendt, 2010, p. 317). Nessa conjectura, há as condições apropriadas para o surgimento da economia capitalista. Arendt chama atenção para o fato de que, mesmo antes da Revolução Industrial, já havia indícios de que a expropriação resultaria em um enorme aumento da produtividade humana. Com base nessa análise, Arendt (2010, p. 317-318) assegura:

A nova classe trabalhadora, que literalmente vivia da mão à boca, estava não só diretamente sob a urgência constrangedora das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital. O que foi liberado nos estágios iniciais da primeira classe trabalhadora livre da história foi a força [*Kräfte*] inerente à ‘força de trabalho’ [*labor power/Arbeitskraft*], isto é, à mera abundância natural do processo biológico que, como todas as forças naturais – da procriação tanto quanto da atividade do trabalho –, garante um generoso excedente muito além do necessário à reprodução de jovens para contrabalançar os velhos.

O que Arendt compreende é que essa dinâmica inicial, que foi caracterizada pela exploração da força de trabalho e pela preocupação destas com a imediatividade da vida, revela um aspecto, que distingue completamente a Era Moderna dos demais períodos da história da humanidade. Mesmo que em períodos anteriores tenham ocorrido experiências similares de expropriação, na Era Moderna, o acúmulo de riqueza não se limitou à redistribuição de recursos ou à criação de novas propriedades. Ao contrário, a expropriação moderna instaurou um ciclo contínuo, que impulsionou novas expropriações, levando à maior produtividade e a um aprofundamento do processo de apropriação. Sobre isso, diz Arendt (2010, p. 318) que “a liberação da força de trabalho como processo natural não se restringiu a certas classes da sociedade, e a apropriação não terminou por conta da satisfação das

necessidades e desejos”; ou seja, o processo de acúmulo de capital “não levou à esta gnação que conhecemos tão bem dos ricos impérios que precederam a era moderna, mas propagou-se por toda a sociedade e deu início a um fluxo constantemente crescente de riqueza” (Arendt, 2010, p. 318). Marx chamou esse processo de “processo vital da sociedade” (Arendt, 2010, p. 318) e tinha como característica produzir uma riqueza, que só pode ser relacionada “à fertilidade dos processos naturais” (Arendt, 2010, p. 318). Em resumo,

[...] o processo só pode continuar se não se permite que a durabilidade e a estabilidade mundanas não interfiram, e na medida em que todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. 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 (Arendt, 2010, p. 318-319).

Em suma, a expropriação tem como consequência imediata a destruição do mundo comum. Em outras palavras, essa experiência corrompe o espaço onde a pluralidade e a singularidade humana podem ser desveladas por meio do discurso e da ação, além, é claro, de destruírem o próprio mundo objetivo. O espaço público, esse espaço-entre que revela quem somos, é perdido na medida em que há, paulatinamente, a infiltração sorrateira dos processos vitais nesse âmbito. Em outras palavras, o trabalho e o consumo solapam a possibilidade de efetivação da esfera pública. Isso porque, como veremos no próximo tópico, a esfera pública só é possível, pois “repousa na disponibilidade do seu oposto constitutivo, um espaço privado que dá aos seres humanos uma [localização] estável no mundo e [contém], no duplo sentido do termo, as atividades econômicas de trabalho e consumo associado ao processo da vida humana<sup>14</sup>” (Ince, 2016, p. 422). Assim, ao se referir à propriedade privada, Arendt refere-se a um espaço privado, que protege os seres humanos do olhar público e, ao mesmo tempo, salvaguarda o espaço público da penetração dos processos vitais relacionados ao trabalho e ao consumo. Por esse motivo, ao transformar a noção de propriedade, a expropriação vai denotar a destruição das fronteiras entre o público e o privado, conectando as duas esferas e dando origem ao que, no terceiro tópico, definiremos como “a esfera social”. Dessa forma,

---

<sup>14</sup> The possibility of the public realm in turn rests on the availability of its constitutive opposite, a private space that gives human beings a stable “location” in the world and “contains,” in the double sense of the term, the economic activities of labor and consumption associated with human life process (Ince, 2016, p. 422).

examinaremos, no próximo tópico, o que Arendt nomeia como perda da propriedade e em que grau essa perda contribui para a consolidação do domínio do *animal laborans*.

### 1.5 Entre muros e praças: a perda da propriedade e a crise do espaço público

A vitória do *animal laborans*, ou a vitória da sociedade de trabalhadores-consumidores, é o diagnóstico mais conciso de *A Condição Humana*. Diante disso, Arendt (2010, p. 157) afirma que essa sociedade “não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do trabalho, que precedeu em vários séculos a emancipação política dos trabalhadores”. Em outras palavras, nossa autora afirma que o processo biológico da vida usurpou o domínio público e passou a exercer uma força<sup>15</sup> sobre os homens, que os fizeram aparecer nesse espaço apenas enquanto seres viventes, mas não mais como agentes iniciadores. Assim, evidencia-se que, para Arendt, o lugar onde as atividades humanas fundamentais da *vita activa* são exercidas não é indiferente para a compreensão do mundo e dos seus desafios.

Nesse caso, o desafio é pensar como a vitória do trabalho e o imperativo da necessidade da vida sobre as demais atividades terminam por alterar o propósito não só da esfera pública, mas minam a durabilidade do mundo e a própria existência humana. Como vimos no tópico anterior, de acordo com Arendt, um evento foi decisivo para promover o trabalho a um lugar de destaque: o movimento da Reforma Protestante, ou, em outras palavras, o processo histórico de acumulação primitiva. Esse evento não só liberou dos campos os trabalhadores – que foram incorporados às linhas de produção industrial –, como também possibilitou um novo modo de acúmulo de riqueza social. A propriedade, agora, é vista como capital. Mas, afinal, de que maneira a transformação da propriedade em capital modificou os rumos da política e contribuiu para a constituição de um homem, que desarticulou ainda mais a ordem da *vita activa* e impôs a hierarquia do trabalho sobre a obra e a ação?

---

<sup>15</sup> O termo força foi utilizado segundo o vocabulário arendtiano, que afirma que “a força, que frequentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às [forças da natureza] ou à [força das circunstâncias] (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos e sociais (Arendt, 2011, p. 61). Ou seja, nossa escolha está em consonância com o pensamento de Hannah Arendt, especialmente quando ela emprega o termo força para denotar a energia inerente aos movimentos, que vão moldar tanto o domínio da natureza quanto o dos processos sociais em *Sobre a Violência*.

Arendt sustenta que, antes da Modernidade, havia uma ligação essencial entre a esfera pública e a esfera privada. Essa ligação derivava da noção de que o lar – a propriedade privada –, enquanto posse individual, era um símbolo que ancorava cada sujeito ao mundo. Esse espaço particular fundamentava o papel do indivíduo como chefe de família, sendo essa unidade familiar um componente fundamental na constituição do espaço comum e da vida pública. Ora, a propriedade privada era, então, mais do que um bem material. Na verdade, ela representava o vínculo entre o indivíduo e seu lugar no mundo, configurando-se como um requisito pré-político para a cidadania. Tanto é assim que, ao olhar para as sociedades pré-modernas, Arendt percebe que o cidadão, ao ser privado de sua propriedade, não apenas perdia algo material, mas via a sua própria existência desmoronar, pois, de fato, “a expulsão de um cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade, mas a efetiva destruição de sua própria morada” (Arendt, 2010, p. 75-76). Além disso, mesmo que um estrangeiro ou escravo possuísse muitos bens, isso não conferia a ele nenhuma estabilidade ou pertencimento, pois apenas a propriedade era capaz disso.

Apesar da cautela dos antigos em relação ao aspecto restritivo da vida privada, era inegável a importância desta para a manutenção da vida em comunidade. Prevalencia a noção de que a dimensão doméstica criava as condições fundamentais para a participação nos debates e atividades que envolviam os interesses do coletivo, contribuindo para a formação de um ambiente compartilhado de atuação e decisão. Assim, Arendt resgata a noção de propriedade enquanto aquela que resguarda o privado do âmbito público, observando que ela nada teria a ver com riqueza e apropriação, como apregoavam os modernos. A filósofa esclarece que o processo moderno de expropriação de determinados segmentos sociais, aliado ao processo de acumulação, vai refletir na alienação característica da Modernidade. Esse fenômeno se manifesta na medida em que há a privação de grupos inteiros de sua posição no mundo, fazendo com que estes se sintam vulneráveis e expostos às demandas essenciais da sobrevivência, visto que estão desprovidos das salvaguardas que a posse de um lugar proporciona.

Essa perda de mundo leva os homens a viverem sob uma pressão incessante do ciclo produtivo. Essa pressão será moldada pelo ritmo industrial. A produção – ainda que portadora de produtos potencialmente duráveis – tornou-se o reflexo de uma dinâmica central da liberação da força de trabalho. É importante ressaltar que essa dinâmica do processo de trabalho não capturou apenas os trabalhadores, que se sentiam forçados pelas necessidades

básicas, mas também os investidores, que se viam impulsionados pelos lucros e pela acumulação contínua. Em resumo, é possível verificar que ambos se encontram presos aos fluxos metabólicos do sistema: os trabalhadores pela necessidade de sobrevivência e os investidores pelo desejo inflamado de ampliarem seu capital. Assim, a máquina faminta do sistema capitalista exigiu um retorno constante ao ponto de partida, perpetuando as expropriações e incrementando a produtividade, de forma a alimentar novas formas de apropriação, em um ciclo voraz, que transformou trabalho e lucro em combustíveis indispensáveis para a sua perpetuação.

Portanto, a força de trabalho transbordou os limites das classes expropriadas e se alastrou por toda a sociedade, pois ocorreu um processo contínuo e expansivo de acumulação de capital. Esse ciclo incessante de apropriação nunca se dissocia de sua origem, pois, como destaca Arendt (2010, p. 88), o movimento de acumular riqueza está intrinsecamente ligado ao próprio processo vital, que simultaneamente impulsiona e é impulsionado pela vida humana. Assim, a socialização dos indivíduos revela-se mais eficaz quando alicerçada na expropriação.

Por esse motivo, Arendt vê, na acumulação primitiva cíclica – ou na expropriação –, um ataque violento não só aos homens, mas ao mundo e às suas instituições políticas, uma vez que o capitalismo, enquanto sistema econômico, irá promover a propriedade e a aquisição de lucro como princípios políticos. Entretanto, estes não podem ser vistos como princípios verdadeiramente válidos, pois os homens são seres mortais e, enquanto tais, precisam ultrapassar as necessidades básicas da vida para, de fato, se tornarem lembrados<sup>16</sup>. Nas palavras de Arendt (2012, p. 216), “um sistema social baseado essencialmente na propriedade não pode levar a outra coisa senão à destruição final de toda a propriedade”. Isso porque “a finitude da vida pessoal é um desafio tão sério à propriedade como fundamento social quanto os limites do globo são um desafio à expansão como fundamento do sistema político” (Arendt, 2012, p. 216). Em outras palavras, a propriedade não pode ser fundamento político, já que são temporários. Desse modo, ao “transcender os limites da vida humana, o crescimento automático e contínuo da riqueza além das necessidades e possibilidades de

---

<sup>16</sup> Na introdução de *A Condição Humana*, Adriano Correia (2010, p. 29) afirma: “A política está radicalmente vinculada à finitude da existência e dos propósitos humanos, por um lado, mas, ao mesmo tempo, à capacidade humana de uma grandeza radiante, radicada na liberdade humana, que desafia a morte com a memória”.

consumo pessoais, que é a base da propriedade individual, vira assunto público e sai da esfera da simples vida privada” (Arendt, 2012, p. 216). Nesse momento,

os interesses privados, que, por sua própria natureza, são temporários, limitados pela duração natural da vida do homem, podem agora fugir para a esfera dos negócios públicos e pedir-lhes emprestado aquele tempo infinito necessário à acumulação contínua. Isso parece criar uma sociedade muito parecida com a das formigas e das abelhas, onde ‘o bem comum não difere do bem privado; e naturalmente inclinadas para o benefício privado, conseqüentemente procuram o benefício comum’. Como, porém, os homens não são formigas nem abelhas, tudo não passa de uma ilusão. A vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade dos interesses privados, como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo simples fato de serem somados. Todos os chamados conceitos liberais de política (isto é, todas as noções políticas pré-imperialistas da burguesia) – como a concorrência sem limites, regulada por um secreto equilíbrio que provém, de modo misterioso, da soma total das atividades concorrentes; a busca de um ‘esclarecido interesse próprio’ como virtude política; o progresso limitado baseado na simples sucessão dos acontecimentos – têm isto em comum: simplesmente adicionam vidas privadas e padrões de conduta pessoais e apresentam o resultado como leis de história, de economia ou de política. Mas os conceitos liberais, embora expressem a instintiva suspeita da burguesia e a sua inata hostilidade com relação aos negócios públicos, são apenas uma acomodação temporária entre os velhos padrões de cultura ocidental e a crença da nova classe na propriedade como princípio dinâmico e automotivo. Os velhos padrões cedem à medida que a riqueza, crescendo automaticamente, passa realmente a substituir a ação política (Arendt, 2012, p. 216).

Nessa citação, é possível verificar a relação intrínseca criada pela Modernidade entre os interesses privados e a esfera pública. Diante disso, há uma tensão fundamental entre a busca dos interesses individuais e o bem coletivo. Arendt sugere que, ao invadir os limites da vida individual, esses interesses privados se apropriam da esfera pública, emprestando-lhe uma ilusão de continuidade e universalidade. Entretanto, essa tentativa moderna de equacionar o bem comum ao somatório de interesses privados é falaciosa, visto que irá ignorar a singularidade da vida pública, que precisa transcender esses interesses individuais, para, assim, promover as ações genuinamente políticas e coletivas.

Arendt ainda compara as comunidades de formigas e de abelhas a essa sociedade, chamando-nos a atenção para o reducionismo desta, pois transforma a esfera pública em mera extensão dos interesses privados, apagando a distinção essencial entre ambas. A crítica desenvolvida nesse trecho é dirigida aos conceitos liberais de política, que, ao se fundamentarem na soma de vidas privadas e em comportamentos individuais, vão

negligenciar a dimensão transformadora da política enquanto espaço de pluralidade e ação conjunta. Ademais, esses conceitos liberais, segundo Arendt, acabam cedendo diante do avanço do capitalismo, substituindo, paulatinamente, a ação política pela lógica da acumulação de riqueza. Assim, a esfera pública é desvirtuada e deixa de ser um espaço de deliberação e ação, para se tornar uma extensão dos mecanismos econômicos, submetida aos interesses particulares em detrimento do bem comum.

Em suma, o que Arendt denuncia é o fato de que a Modernidade promoveu uma imbricação entre as esferas pública e privada, o que levou à priorização dos interesses individuais em detrimento da pluralidade e da ação política genuína. Por isso, a expropriação e a subversão da noção de propriedade são aspectos imprescindíveis para compreender a vitória do *animal laborans*, uma vez que representam a ascensão de uma sociedade moldada pelo trabalho e pelo consumo, na qual a propriedade perde o sentido de vínculo entre o homem e o mundo para se tornar um símbolo de capital e acumulação. Vale dizer que esse movimento, próprio da Modernidade, não apenas redefine a política ao subordiná-la à lógica econômica, mas também vai esvaziar o domínio público de sua função originária de espaço para a deliberação e ação coletiva. Diante disso, há uma perda de mundo ou, em outras palavras, uma alienação crescente, na qual a durabilidade do mundo e a própria condição humana são ameaçadas pela centralidade da necessidade biológica e pela expansão contínua da força de trabalho e do capital.

Ao tecer a crítica a perda do sentido de espaço público, Arendt destaca que é preciso superar a lógica dos interesses privados, que invadiram a esfera pública, criando uma ilusão de universalidade e continuidade. A partir disso, o espaço público se transforma em um reflexo das demandas econômicas, e os antigos valores que sustentavam a vida comunitária foram substituídos pela busca incessante de lucro e riqueza. Ora, para o pensamento arendtiano, essa transição é perigosa, visto que não apenas subverte os princípios da ação política, mas também irá comprometer a possibilidade de transcender as necessidades básicas da vida e de construir um legado duradouro para as gerações futuras. Esse é o terreno do que ela nomeia de esfera social, espaço que contribuirá para a *vitória do animal laborans*. Passaremos, agora, à análise detalhada dessa problemática.

## 1.6 Uma nova ordem: o advento do social e o reino do *animal laborans*

Odílio Alves Aguiar (2004, p. 7), em seu texto intitulado *A questão social em Hannah Arendt*, afirma que, quando nos referimos à questão social, tratamos de um assunto de enfrentamento difícil, porque “a categoria do social na autora não tem o assentimento que a faz vigorar e constituir pressuposto científico, notadamente no Brasil, onde a influência do marxismo nessa área do saber, pelo menos num certo período, é inquestionável”. Aguiar (2004) argumenta que o fato de que os debates sobre outras dimensões da existência humana – como a imaginária, a cultural, a temporal e a espacial – frequentemente estarem inseridas no campo social demonstra, de acordo com a perspectiva arendtiana, uma compreensão equivocada dessa esfera. Isso porque, para nossa autora, o social não deve ser tratado como um artifício humano-cultural, em completa oposição à dimensão natural, mas requer uma leitura aprofundada, que ultrapasse as leituras reducionistas. Aguiar (2004) aponta para um certo tabu, que encobre a questão social, pois alguns estudiosos costumam “ontologizar” o social, de forma a transformá-lo na base tanto dos seus trabalhos acadêmicos quanto das suas influências político-partidárias. Tais estudiosos, segundo Arendt (2010), tomam a exploração econômica como o eixo central das suas análises; entretanto, carece do que podemos denominar de abertura a horizontes teóricos mais amplos. Assim, mesmo quando o discurso sobre os excluídos, que muitas vezes têm raízes na religião, se apresenta como alternativa, ele não basta para provocar uma verdadeira renovação paradigmática. Em outras palavras, “a mutação aparente desse fundamento em tempos de crises dos paradigmas, quando outros discursos, por exemplo, o dos excluídos, contrabandeado da religião, não é suficiente para indicar uma abertura para outros horizontes teórico” (Aguiar, 2004, p. 6-7). Assim, Arendt nos chama atenção para o fato de que tanto a piedade quanto a restrição ideológica, em contextos políticos, são nocivas, uma vez que vão empobrecer o conceito de solidariedade. Pior ainda, em sua perspectiva, é o impacto que esses limites vão gerar também sobre o trabalho intelectual, que deveria buscar amplitude e profundidade (Aguiar, 2004).

Por esse motivo, a crítica arendtiana à questão social, mesmo que polêmica, precisa ser enfrentada, visto que ela não só desafia os defensores da primazia da questão social, como também provoca reflexões sobre a necessidade de transcender a mera urgência dessas questões para, assim, avaliar a sua validade. Dessa forma, nossa tarefa reside no fato de que, a fim de compreender a posição de Arendt, será preciso um esforço para desconstruir uma confusão conceitual em torno do social. O objetivo é distinguir o social do artifício humano e, em especial, do político. Por existir essa confusão, a tradição colocou o social em

contraposição ao econômico, gerando uma desordem não só no plano conceitual, mas também no plano fático. Na perspectiva de Aguiar (2004, p. 8):

A concepção arendtiana questiona o senso comum teórico que confunde o social com o artifício, a cultura humana no sentido alargado e, principalmente, com o político, uma confusão antiga e que ainda hoje ressoa na atual luta pelo social em contraposição ao econômico. Em Arendt, social e econômico são a mesma coisa, um não existe sem o outro. Todas essas questões remetem à compreensão arendtiana da categoria do social. Podemos dizer que o problema maior de Arendt não é tanto com a questão social, mas com a esfera social a partir da qual surgiu e é compreendida a questão social.

Ora, na leitura de Arendt, então, essas duas esferas são inseparáveis: o econômico é, por natureza, parte do social. Logo, o problema central, que permeia sua análise, não reside apenas na questão social em si, mas no que a autora denomina de esfera social e de onde essa problemática emerge e é interpretada. Portanto, para compreender sua crítica, é preciso explorar a fundo sua concepção do que constitui o social (Aguiar, 2004).

Vale destacarmos que as reflexões arendtianas em torno do “social” vão constituir o eixo da sua crítica ao capitalismo e ao seu consequente impacto nas condições da participação política dos homens. Perceberemos que, com o advento do social, há uma erosão das instituições políticas estáveis e a perda de sentido da esfera pública. É interessante notar mos que suas reflexões sobre a esfera pública, a participação política e a ação foram bem recebidas pelos comentaristas, que viam uma oportunidade de revitalizar a teoria democrática; todavia, a distinção conceitual entre o social e o político teve uma recepção mista. Por um lado, alguns afirmavam que era uma distinção insustentável, pois não é possível separar o social do político e tomar a política como o campo do discurso, da deliberação e do julgamento apartado do social (Benhabib, 1996; Bernstein, 1986; Pitkin, 1998). Por outro, há os estudiosos e intérpretes simpatizantes, que afirmam que o social é uma categoria, a qual vai englobar os discursos e estratégias da biopolítica, que são reinantes no capitalismo, revelando os limites de considerar as questões econômicas como ações políticas (Duarte, 2007; McClure, 2007; Owens, 2012). Ince (2016) afirma que essas leituras contraditórias do termo “social” são, em partes, justificadas pela utilização ambivalente do termo pela própria autora. Porém, sua discussão sobre a ascensão do social, quando entendida a partir da perspectiva histórica, continua sendo de grande valia para compreender não só a política e seu declínio, mas para uma visão alargada dos motivos pelos quais ocorreu a vitória do *animal laborans*.

O ponto chave dessa leitura é contestar uma concepção de progresso histórico, que é baseada na produtividade material e na expansão econômica. Arendt faz objeções contundentes quanto a essas posturas, pois, ao seguir essas tendências, o que ocorre é o colapso da própria política, uma vez que ela se torna um conflito de interesses estritamente pessoais, como vimos no tópico anterior. Além disso, ao analisar o processo de expropriação, Arendt elucida a categoria da violência, permeada nesse processo, e a distingue do poder, fornecendo-nos categorias analíticas fundamentais para compreender o que são de fato as ações políticas e como elas são – ou não – constitutivas das relações de produção capitalista. Em geral, a partir dessa distinção, é possível entender que o poder, enquanto capacidade humana de inaugurar algo novo e imprevisível, e a violência, como uma ferramenta de dominação, é a forma alternativa de Arendt de pensar a história do capitalismo como um registro de lutas políticas, que não podem ser vistas como um processo de melhoria humana, já que vai gerar uma escravização dos homens às necessidades básicas ou ao lucro, e jamais o seu contrário (Ince, 2016).

Para que a ascensão do social alcance seu potencial teórico, é preciso colocá-la num diálogo com a questão da expropriação, ou, no vocabulário marxista, com a acumulação primitiva. Arendt cita, no capítulo VI de *A Condição Humana*, intitulado “*A vita activa* e a era moderna”, a expropriação como um dos conceitos limiares da Era Moderna. Apesar de o tema da expropriação ser um problema fundamental para a compreensão da emergência da sociedade de trabalhadores-consumidores, o tema torna-se secundário não só na literatura recente, mas até mesmo nas próprias análises de Arendt, porque, como observa Kirstie McClure (2007, p. 91), embora o “processo de acumulação” e o problema da expropriação sejam elementos fundamentais para a emergência do que Arendt nomeia como o surgimento da “sociedade”, o processo do seu desenvolvimento e também da sua ramificações é uma história que ela, de fato, não desenvolve. Da mesma forma, Ince (2016, p. 416) ressalta que o que se perde ao manter essa “desatenção conceitual” é a possibilidade de pensar a expropriação como um terreno de luta política, que foi “resolvida” em favor da emergência e da institucionalização do social; nesse caso, o social é entendido como uma constelação político-econômica composta por relações capitalistas de produção e aparelhos administrativos estatais, para promovê-lo, dirigi-lo e geri-lo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *What gets lost in this conceptual inattention is the possibility of thinking of expropriation as a terrain of political struggle that has been historically resolved in favor of the emergence and institutionalization of the*

Além disso, a expropriação, na perspectiva de Villa (2000), acaba por marcar, de forma conceitual, a inserção das preocupações e assuntos familiares na vida pública, tais como as questões econômicas e administrativas, levando os sujeitos a submeterem as estratégias governamentais, que vão gerir a atividade coletiva do trabalho e o bem-estar material da população. Este é o limite do social: o “domínio curiosamente híbrido que chamamos de [sociedade] no qual os interesses privados assumem importância pública” (Arendt, 2010, p. 42). Nessa conjectura, a manutenção da vida ganha destaque público, de maneira que nada mais importa além desse objetivo. Ince (2016) nos fala que há, ainda, um gêmeo conceitual da expropriação, que é de primordial importância para a compreensão da sociedade de trabalhadores, a saber: a apropriação. Por apropriação, estamos entendendo o impulso para dominar o mundo, não no sentido da “propriedade privada”, ou seja, de possibilitar o pertencimento ao mundo, mas simplesmente como o desejo de acumulação de “riqueza”. Entretanto, para que a riqueza se transforme em capital, como nos alerta Arendt (2010), é preciso a “emancipação do trabalho”, que é possível pela expropriação, que cria o excedente. Nas palavras de Ince (2016, p. 123-124, tradução nossa):

A ‘emancipação do trabalho é’, se não irônico, certamente um termo paradoxal, pois alcança liberdades legais para o trabalhador e acelera tremendamente a acumulação de capital apenas ao sujeitar a massa de pessoas aos imperativos de trabalhar para a subsistência, vinculando assim perpetuamente a sociedade de trabalhadores ao reino da necessidade biológica, a uma condição de real falta de liberdade. Expropriação, apropriação e emancipação do trabalho se fundem em uma dinâmica processual de acumulação que desencadeia o ‘crescimento não natural do natural’ (Ibid, 47) e degrada o mundo em essencialmente uma massa de itens de consumo produzidos e devorados pelo metabolismo interminável e em constante expansão da sociedade (Ibid, 125-6)<sup>18</sup>.

É por esse motivo que a relação entre a expropriação e a vitória do *animal laborans* na Era Moderna nos interessa, pois, ao relacionar o início da “Era Moderna” com a

---

*social, understood as a political-economic constellation comprised of capitalist relations of production and administrative state apparatuses for promoting, directing, and managing them.*

<sup>18</sup> *The “emancipation of labor is,” if not ironic, than certainly a paradoxical term, for it achieves legal freedoms for the laborer and tremendously accelerates the accumulation of capital only by subjecting the mass of people to the imperatives of laboring for livelihood, thereby perpetually binding the society of laborers to the realm of biological necessity, to a condition of real unfreedom. Expropriation, appropriation, and the emancipation of labor coalesce into a processual dynamic of accumulation that unleashes the “unnatural growth of the natural” (Ibid, 47) and degrades the world into essentially a mass of consumer items produced and devoured by the interminable and ever-expanding metabolism of society (Ibid, 125-6).*

“expropriação dos pobres”, ela desvela os aspectos imprescindíveis para entender a sociedade de trabalhadores. Sobre isso, diz Arendt (2010, p. 81-82):

Pois o enorme acúmulo de riqueza ainda em curso na sociedade moderna, que teve início com a expropriação – o esbulho das classes camponesas que, por sua vez, foi consequência quase acidental da expropriação de bens monásticos e da Igreja após a Reforma –, jamais demonstrou grande consideração pela propriedade privada; ao contrário, sacrificava-a sempre que ela entrava em conflito com o acúmulo de riqueza. O dito de Proudhon – que a propriedade é um roubo – tem sólida base de verdade nas origens do moderno capitalismo; e é tanto mais significativo que mesmo Proudhon tenha hesitado em aceitar o duvidoso remédio da expropriação geral, por saber muito bem que a abolição da propriedade privada, ainda que pudesse curar o mal da pobreza, muito provavelmente provocaria o mal ainda maior da tirania. Uma vez que ele não via diferença entre propriedade e riqueza, essas duas compreensões parecem contraditórias em sua obra, o que, de fato, não são. A longo prazo, a apropriação individual de riqueza não terá maior respeito pela propriedade privada do que a socialização do processo de acumulação.

Essa passagem revela a complexidade em relação à acumulação de riqueza e à propriedade privada no processo de desenvolvimento do capitalismo moderno. Conforme análise arendtiana, a expropriação, que foi direcionada inicialmente aos bens da Igreja e posteriormente às classes camponesas, acaba por desempenhar um papel central na formação do capitalismo, pois, ao priorizar a concentração de riqueza sobre a preservação do conceito de propriedade privada, vai levar a uma dinâmica paradoxal, visto que vai sacrificar a própria propriedade privada – tantas vezes defendida pelo próprio capitalismo, em nome da promoção de acúmulo de capital. Dessa forma, os homens sofrem o que Arendt nomeia de alienação intramundana, uma vez que estarão desenraizados do mundo e presos à manutenção da vida biológica.

Esta contradição emblemática – entre propriedade privada e riqueza – vai demarcar a transição, que culmina na vitória do *animal laborans*. Na perspectiva arendtiana, o *animal laborans* representa a condição humana reduzida ao trabalho, em que os homens se veem presos à produção incessante, com o objetivo de prover a manutenção da vida biológica. Para tanto, é necessário sacrificar outros aspectos da existência humana, como as atividades da ação e da contemplação, por exemplo. Por esse motivo, a expropriação – como mecanismo histórico –, a destruição da esfera privada e o advento do social foram eventos essenciais para desarraigar os indivíduos e inseri-los em um sistema econômico, no qual a única alternativa era a participação no ciclo produtivo contínuo. Esses são alguns marcos históricos, que

consideramos relevantes para compreender a substituição de uma sociedade orientada pela pluralidade que há na *vita activa* por uma ordem dominada pela lógica do trabalho como fim último.

Portanto, compreender a expropriação e suas consequências como um motor que levou à constituição de uma sociedade do trabalho é fundamental para decifrar a lógica que levou à primazia do *animal laborans*. Podemos afirmar que esse processo desencadeou uma desordem na *vita activa* dos homens, levando a uma transformação crucial nas condições humanas, já que o propósito da vida passou a ser a busca pela riqueza ou subsistência, perpetuando um ciclo econômico, que vai priorizar a produção em detrimento de outros modos de ser, levando ao advento da esfera social. A grande urgência de pensar a vitória do *animal laborans* não é apenas o triunfo do trabalho sobre a atividade da obra ou da ação, mas também o obscurecimento de outras possibilidades de viver e pensar, que levaram à experiência, a qual Arendt chamou de mal banal. Antes de nos aprofundarmos nessa questão, é primordial voltarmos a atenção para a mencionada distinção que Arendt elabora das categorias do trabalho, da obra e da ação, a fim de compreender as implicações e desafios, que a Modernidade enfrenta. Adentraremos, agora, nesta discussão.

### 1.7 Trabalho, obra e ação: distinguir para compreender

Ao pensarmos quem são os sujeitos na Modernidade, referimo-nos àqueles que “atuam” – por meio do trabalho – em um mundo “compartilhado” com os outros<sup>19</sup>. Assim, quando falamos das sociedades modernas, entendemos que a atividade humana do trabalho ganha uma centralidade diante das demais atividades. Ou seja, a relação trabalho e sujeito ganha nuances específicas na sociedade moderna. Como afirma Thomas Geisen (2011), o apreço pelo trabalho nas sociedades modernas é historicamente um fenômeno novo. Ele – o apreço – é o resultado de um processo de transformação social iniciado com o Renascimento (século XVI), mas que se consolidou com a industrialização no decorrer do século XIX. Antes disso, o trabalho não era considerado a atividade humana por excelência, sendo associado até

---

<sup>19</sup> Usamos aspas nas palavras atuação e compartilhamento, tendo consciência de que elas, na compreensão arendtiana, fazem parte de outro contexto e não podem ser aplicadas para se referir à atividade do trabalho. Entretanto, aqui, elas foram usadas como forma de compreensão e elucidação da mentalidade moderna, que, nesse caso, as utilizam indiscriminadamente para se referir à própria labuta. Em outras palavras, esse trecho tem como objetivo demonstrar a imbricação das noções de trabalho, obra e ação, que Arendt faz tanta questão de denunciar.

à escravidão (Cf. *Política*, de Aristóteles, 1997). Como mencionado nos tópicos anteriores, dependendo do período histórico a que dermos ênfase, ser livre era ter tempo para a participação política ou para a contemplação do mundo.

Com a valorização do trabalho nas sociedades modernas, ocorre a expansão dessa atividade. Agora, há a generalização do trabalho como uma atividade, que vai incluir todas as áreas da vida humana. Assim, ele passou a ser o modo de autorrealização do homem moderno, bem como de seu significado individual para as pessoas. Afinal, como afirma Geisen (2011), o respeito próprio e o reconhecimento social estão cada vez mais associados a essa atividade. Outro fato notável é que, na Modernidade, não são os que trabalham que são maltratados e desprezados, mas sim os que não trabalham; ou seja, inverte-se a lógica da Antiguidade (Han, 2015).

Dessa forma, as novas relações de dominação vão se estruturando. A generalização do trabalho cria a exigência da funcionalidade e utilidade social, fazendo com que as pessoas estigmatizem o ócio e condenem aqueles que o busquem como “parasitas”; isto é, aqueles que não são úteis. Assim como Arendt, Byung-Chul Han (2015, p. 108-109, tradução nossa) nos lembra que “a sociedade atual é a prova de que o homem, completamente convertido em sujeito trabalhador, não é capaz de ter um tempo livre que não seja de trabalho”<sup>20</sup>. Desse modo, a atividade do trabalho coloca à margem todos os que se “afastam” dele, tornando-os excluídos socialmente, visto que a ligação entre o trabalho e o tornar-se sujeito na Modernidade é um processo de padronização social. Nas palavras de Geisen (2011, p. 8, tradução nossa), “a padronização baseia-se na compulsão individual e social de se integrar funcionalmente às formas e estruturas da divisão social do trabalho, que se estabelece sempre por meio da implementação ou ameaça de exclusão social”<sup>21</sup>.

Dessa maneira, no plano teórico, Hannah Arendt aparece como uma das principais filósofas, que pensam a conexão entre o tornar-se sujeito e a questão do trabalho. Como mencionado anteriormente há, na perspectiva arendtiana, uma centralidade do trabalho nas sociedades modernas (Arendt, 2010), que ocorre por meio da inversão da *vita activa*. Essa inversão levou a Modernidade à subordinação das demais atividades ao trabalho, concretizando o que ela chama de vitória do *animal laborans*. Diante desse contexto, torna-se

---

<sup>20</sup> *La sociedad actual es una prueba de que el hombre, convertido por completo en un sujeto trabajador no es capaz de tener un tiempo libre que no sea un tiempo de trabajo* (Han, 2015, p. 108-109)

<sup>21</sup> *Die Normierung beruht auf dem individuellen und sozialen Zwang zur funktionalen Integration in die Formen und Strukturen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die immer auch durch den Vollzug oder die Androhung von sozialer Ausgrenzung hergestellt wird* (Geisen, 2011, p. 8).

inevitável a filósofa examinar e pensar os efeitos da centralidade do trabalho sobre as demais atividades básicas do homem. Quais as transformações geradas pela vitória do trabalho no domínio tanto do espaço público quanto do privado? Será que há uma perda de sentido nas demais atividades humanas?

Arendt demonstra que o domínio do trabalho, quando no centro das relações humanas, degrada o homem e o submete à perspectiva da pura sobrevivência. Logo, a distinção entre as atividades humanas básicas, a saber, trabalho, obra e ação, torna-se fundamental para reconstruir o real significado das atividades, bem como os seus processos de valores individuais e sociais (Geisen, 2011), pois só assim conseguiremos perceber o que estamos perdendo ao delegarmos ao trabalho o lugar de destaque na vida humana. É importante ressaltarmos que, diante da centralidade do trabalho, não apenas ocorre a marginalização da obra e da ação, como também o uso dessas atividades pelo viés do trabalho. Ou seja, os valores do trabalho, tal como satisfação das necessidades e funcionalidade, são utilizados como critérios para todos os processos das demais atividade, substituindo, dessa forma, a premissa de um propósito sustentável, proposto pela obra de nossas mãos, bem como a substituição da liberdade e da justiça, presentes na atividade da ação. Em outras palavras, o que ocorre é uma mudança tanto dos resultados das atividades humanas quanto dos valores que ditam a sua condição. Diante disso, cabe a nós avaliarmos quais as consequências advindas da centralidade do trabalho, bem como o que é tornar-se sujeito na Modernidade, para que, dessa maneira, possamos lançar luz sobre a hipótese desta tese. Todavia, antes de avançarmos nesta argumentação, vejamos a peculiar distinção proposta por Arendt entre trabalho, obra e ação.

Ora, por trabalho, entendemos a atividade da *vita activa*, que garante a existência do ser humano enquanto espécie. Em outras palavras, ele é uma atividade animal necessária para a manutenção da própria vida. Estamos falando de uma atividade, que envolve a alimentação, a digestão e os cuidados físicos gerais, isto é, qualquer atividade, que tem por objetivo a manutenção e reprodução da vida, faz parte dessa atividade. Nas palavras de Paul Voice (2014, p. 37, tradução nossa):

[...] plantar sementes, tomar banho, fazer compras, lavar louça, cuidar de crianças, e assim por diante, são trabalhos. São atividades que compartilhamos com o resto do reino animal. Além disso, as atividades industriais que visam nos ajudar a viver e nos reproduzir também são trabalhos. Agricultura em larga escala, transporte de alimentos e extração de

recursos para aquecimento de casas, por exemplo, contam igualmente como trabalho<sup>22</sup>.

Como uma das espécies animais, na melhor das hipóteses, como diz Arendt (2010), a mais evoluída, estamos sujeitos à necessidade biológica e, enquanto tal, precisamos de prover tais necessidades para escaparmos da morte. Desse modo, é imperioso notarmos que, no âmbito do trabalho, estamos diretamente voltados à necessidade, não sendo livres. Para sermos livres, precisamos ultrapassar as carências corpóreas, transcendendo o nosso eu biológico. Temos, então, uma aproximação do pensamento arendtiano à visão antiga da relação entre trabalho e necessidade, visto que “o trabalho do nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil” (Arendt, 2010, p. 102).

Outra característica que nos chama atenção é que a atividade do trabalho é compreendida numa concepção de tempo circular; ou seja, o homem vive para trabalhar e trabalha para viver, numa incessante labuta. Tal como afirma Alves Neto (2007, p. 11):

Ano após ano, o homem rasga a terra com seus arados, domina e caça os animais das águas, os touros e cavalos das montanhas, abandona a terra firme e se lança ao mar. No vigor infatigável do mar e da terra, os seres vivos se movem e se renovam em formas sempre novas, mas permanecendo numa trilha única e repetidora do ciclo vital das espécies.

Em outras palavras, o ciclo – trabalhar para viver e viver para trabalhar – só se interrompe quando morremos. De fato, essa circularidade do tempo é o que compartilhamos com a natureza, não nos distinguindo de qualquer espécie animal. Sobre a atividade do trabalho, “Arendt argumenta que nossa individualidade como seres humanos é perdida no grande esquema da vida e nossa distinção como seres humanos particulares com propósitos e projetos é igualmente perdida de vista”<sup>23</sup> (Voice, 2014, p. 37, tradução nossa).

Além disso, todo produto do trabalho é consumido, não deixando nada permanentemente para trás. Portanto, o trabalho, segundo Arendt (2010, p. 109), “nunca ‘produz’ outra coisa senão vida”. Por meio do trabalho o homem não estabelece um mundo

---

<sup>22</sup> *Thus, planting seeds, showering, grocery shopping, dishwashing, childcare and so on, are labour. They are activities we share in common with the rest of the animal kingdom. In addition, industrial activities that aim at helping us to live and reproduce are also labour. Large-scale farming, food trucking, and resource extraction for heating homes for example, count equally as labour. As animals we are subject to biological necessity and the natural processes of an earthbound biological life* (Voice, 2014, p. 37).

<sup>23</sup> *Arendt argues that our individuality as human beings is lost in the grand scheme of life and our distinction as particular human beings with purposes and projects is equally lost from view.* (Voice, 2014, p. 37).

humano para habitar, visto que, no processo do trabalho, há eterno movimento, mas não mundanidade, já que, no processo de trabalho e consumo, o homem não deixa nenhuma marca humana como rastro. Outrossim, por se tratar de uma atividade que tem a única finalidade de manter a vida, é um ato feito solitariamente. Nas palavras de Voice (2014, p. 38, tradução nossa), “a digestão é um ato solitário da mesma forma que a dor é uma experiência solitária – não podemos digerir a comida uns dos outros mais do que podemos sentir a dor dos outros”<sup>24</sup>.

Por tratar-se de uma atividade que ocorre na “solidão”<sup>25</sup>, o trabalho não só expressa o caráter animalesco da nossa existência, como também nos marca como seres, enquanto envolvidos por essa atividade, apolíticos. Como diz Arendt, uma vida totalmente humana só é possível entre outras pessoas. Isto é, uma vida bem vivida não ocorre por meio da atividade do trabalho, mas na relação estabelecida com os demais. No entanto, vale ressaltarmos que

[...] devemos observar que, embora ela queira distinguir nitidamente o trabalho dos atributos positivos que atribui à obra e, mais diretamente, à ação, ela reconhece as ‘bênçãos’ e o ‘prazer’ que acompanham ‘o funcionamento de um corpo saudável’ (ibid.: 1 05-6). Embora o trabalho possa ser uma dura luta schopenhaueriana pela existência, os prazeres do corpo oferecem alguma compensação. No entanto, Arendt não quer que confundamos a ideia de prazer com os constituintes essenciais de uma boa vida humana. De fato, ela correlaciona o desejo de ‘felicidade’ com a vida em uma sociedade que valoriza o trabalho: ‘Pois apenas o *animal laborans*, e nem o artesão nem o homem de ação, jamais exigiu ser ‘feliz’ ou pensou que homens poderiam ser felizes’ (ibid.: 134). Finalmente, não devemos confundir as visões de Arendt com um desejo utópico de livrar as pessoas da necessidade de trabalho. Ela deixa claro que nossa natureza mortal e corporificada torna o trabalho uma característica permanente da condição humana. Ela acusa Marx de pensamento utópico ao acreditar que a necessidade do trabalho pode ser banida da vida humana<sup>26</sup> (ibid.: 87-93). (Voice, 2014, p. 38, tradução nossa).

<sup>24</sup> *Digestion is a solitary act in the same way that pain is a solitary experience- we cannot digest each other's food any more than we can feel the pain of others* (Voice, 2014, p. 38).

<sup>25</sup> Essa experiência aparece como *Loneliness*, no livro em inglês, e *Verlassenheit*, na tradução alemã.

<sup>26</sup> *Before moving on to Arendt's account of work we should note that while she wants to sharply distinguish labour from the positive attributes she attaches to work and, most directly, to action, she does acknowledge the "blessings" and "pleasure" that accompany "the functioning of a healthy body" (ibid.: 1 05-6). While labouring can be a grim Schopenhauerian struggle for existence, the pleasures of the body offer some compensation. However, Arendt does not want us to conflate the idea of pleasure with the essential constituents of a good human life. Indeed, she correlates the desire for "happiness" with living in a society that values labour: "For only the animal laborans, and neither the craftsman nor the man of action, has ever demanded to be 'happy' or thought that mortal men could be happy" (ibid.: 134). Finally, we should not mistake Arendt's views as a utopian desire to rid people of the need for labour. She is clear that our mortal, embodied, nature makes labour a permanent feature of the human condition. She accuses Marx of utopian thinking in believing that the necessity of labour can be banished from human life (ibid.: 87-93)* (Voice, 2014, p. 38)

Em outras palavras, devemos compreender que o trabalho é uma das atividades, que condicionam a vida do homem e, enquanto tal, é contínuo. Porém, não devemos confundir sua necessidade com a categoria da liberdade, fruto da ação, ou com a categoria da mundanidade, fruto da obra. O trabalho é necessário à manutenção da vida e, enquanto tal, não ultrapassa os desejos e prazeres corporais.

Como ela descreve em *A Condição Humana*, os filósofos modernos clássicos, tal como Locke, Smith e até mesmo Marx, deram ênfase à questão do trabalho, fazendo dele o centro de seu pensamento. Como diz Paul Voice (2014, p. 39, tradução nossa), “de fato, é justo dizer que a visão moderna do [homem] é de alguém que trabalha”<sup>27</sup>. Logo, eles não falham quando detectam o trabalho como a atividade preponderante do homem moderno, mas a crítica arendtiana é que eles não estabelecem, de forma clara, uma distinção crucial para a humanidade, que é a distinção entre a obra de nossas mãos e a atividade do trabalho. Sem essa diferença, fica impossível reconhecer o trabalho e a obra como possíveis modos de ser. Dessa forma, segundo Arendt, emerge a polêmica imbricação entre ação, obra e trabalho, que deu sustentação à afirmação de que a atividade por excelência do ser humano é o trabalho. Diz Arendt (1998, p. 100):

É verdade que esse aspecto destrutivo e devorador da atividade do trabalho só é visível do ponto de vista do mundo e em oposição à obra, que não prepara a matéria para incorporá-la, mas transforma-a em material, para operar nele [*work upon*] e utilizar o produto acabado<sup>28</sup>.

Assim, surge a exigência de distinguir as atividades da *vita activa* para não incorrer no risco de torná-las uma só e única atividade do homem. Logo, cabe a pergunta: Mas, afinal, o que é a obra? Antes de responder essa pergunta vale esclarecer a necessidade de falar desta atividade, visto que, segundo Arendt (2021, p. 43-44),

para que possamos apreender a importância política da emancipação do trabalho e a correspondente dignificação marxista do trabalho como a mais fundamental das atividades humanas, deve-se mencionar, no início destas reflexões, a distinção entre o trabalho e a fabricação, que, embora tenha em grande medida permanecido sem articulação, foi tão decisiva para toda a

<sup>27</sup> *Indeed, it is fair to say that the modernist view of "man" is of someone who labours* (Voice, 2014, p. 39).

<sup>28</sup> *This destructive, devouring aspect of the laboring activity, to be sure, is visible only from the standpoint of the world and in distinction from work, which does not prepare matter for incorporation but changes it into material in order to work upon it and use the finished product* (Arendt, 1998, p. 100).

tradição e apenas recentemente, em parte por causa dos ensinamentos de Marx, tornou-se obscura.

Dito isso, a obra, de acordo com a filósofa, é uma das atividades da *vita activa*, que cria o “mundo” onde possamos viver. Como diz Arendt (2010, p. 116), “vistos como parte do mundo, os produtos da obra – e não os produtos do trabalho – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível”. A obra cria um mundo de durabilidade, ou seja, garante objetividade, que estabelece uma realidade, que pode ser compartilhada entre os homens. Diferentemente do trabalho, que consome todos os seus produtos, a obra deixa algo duradouro e permanente, que é, no máximo, desgastado com o processo do seu uso. A metáfora utilizada por Arendt para compreender o papel do mundo é a ideia de mesa. A mesa funciona como um meio-termo, pois separa e une as pessoas. Assim, segundo nossa autora, é o mundo que fornece um terreno comum, possibilitando-nos a união enquanto comunidade, mas também nos separa enquanto indivíduos. Nas palavras da autora, esse processo de ser-no-mundo “significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (Arendt, 2010, p. 64). Dessa forma, a obra, ao criar um mundo interposto entre os homens, garante a possibilidade de uma ação genuinamente política, pois reúne os seres humanos e suas potencialidades. Em outras palavras:

A concepção de mundo de Arendt também o torna o intermediário entre a natureza e a humanidade. A obra nos eleva além do ciclo repetitivo e mudo da natureza e nos reúne em uma realidade comum e em um espaço objetivo compartilhado. O mundo é, portanto, um espaço não natural, inteiramente humanizado. Outra característica da relação da obra com a natureza é a afirmação de Arendt de que a obra, ao transformar a natureza em artefatos, violenta a natureza. A obra é uma atividade inerentemente violenta, modificando a natureza através da extração de matérias-primas e, em seguida, a transformando em objetos úteis<sup>29</sup> (Voice, 2014, p. 40, tradução nossa).

---

<sup>29</sup> *Arendt's conception of the world also makes it the intermediary between nature and humanity. Work elevates us beyond the repetitious and mute cycle of nature and gathers us into a common reality and shared objective space. The world is therefore a non-natural space, one that is entirely humanized. One further feature of work's relationship to nature is Arendt's assertion that work, in transforming nature into artefacts, does violence to nature. Work is an inherently violent activity, breaking up nature through extraction of raw materials and then the transformation of nature into useful objects* (Voice, 2014, p. 40).

Assim, os produtos da obra, diferentemente dos produtos do trabalho, permanecem no mundo por mais tempo, visto que, enquanto consumimos os frutos do trabalho, usamos os feitos da obra, o que garante um espaço objetivo compartilhado. Logo, nessas atividades, temos o estabelecimento de uma relação diferente com o tempo (Voice, 2014). Enquanto o trabalho estabelece um tempo cíclico – trabalha para viver, vive para trabalhar até a morte –, na obra, temos uma concepção de tempo que é linear, visto que o artefato criado persiste no tempo além da vida do criador, saindo dos limites biológicos. Podemos afirmar que o tempo linear da obra, ao contrário do tempo circular, é efetivamente o “tempo humano”.

Por último, mas não menos importante, vale dizermos que a obra é orientada por uma visão de pôr teleológico, ou seja, é uma atividade que visa um fim e busca os meios mais adequados para alcançá-lo: “O *homo faber*, o fabricante, é um instrumentalista para quem uma atividade deve responder às perguntas: para que serve? Que finalidade tem?”<sup>30</sup> (Voice, 2014, p. 41, tradução nossa)

Para finalizar, há a atividade da ação. Segundo Correia (2010, p. XXX) “a ação corresponde à capacidade humana de desencadear o novo”. Em outras palavras, a ação é a única atividade estabelecida diretamente entre os homens em um espaço comum. Ainda parafraseando Correia (2010), é possível afirmar que, enquanto o trabalho visa responder às necessidades do corpo (do estar vivo), conservando a vida dos indivíduos, e a obra deseja responder à mundanidade ao conservar e renovar o mundo, a ação tende a dar vazão à pluralidade humana, confirmando-a, pois reafirma a singularidade do homem por meio do agir em conjunto.

Assim, ao concluir a distinção entre obra, trabalho e ação, fica evidente a crítica de Arendt aos pensadores que nomeiam o trabalho como a máxima virtude humana. Como escreve Arendt (1953, p. 2, tradução nossa), em sua conferência *The Concept of Man as Labores*, “a atividade mais desprezada foi gradativamente glorificada, não apenas por Marx. Marx apenas foi o mais radical”<sup>31</sup>. Pelas razões expostas neste capítulo, o trabalho está longe de ser uma virtude humana. Ao contrário, essa atividade é uma necessidade da própria vida. Como diz Paul Voice (2014), falta ao trabalho um atributo genuinamente virtuoso, a saber, a

---

<sup>30</sup> *Homo faber, the fabricator, is an instrumentalist for whom an activity must answer to the questions: What is it for? What purpose does it serve?* (Voice, 2014, p. 41)

<sup>31</sup> *The most despised activity was gradually glorified, not only by Marx. Marx only the most radical one* (Arendt, 1953, p. 2).

liberdade. Consequência disso foi a criação de uma sociedade de trabalhadores dedicada à mais animalésca condição humana. É possível dizer que

a atitude do consumidor começou a ‘corroer’ o mundo, transformando o que antes eram objetos duráveis e permanentes em consumíveis descartáveis. Se nenhum artefato é feito para ser permanente, mas feito para ser obsoleto, para ser usado e consumido, então a própria estrutura do mundo, como Arendt o entende, está ameaçada<sup>32</sup> (Voice, 2014, p. 41-42, tradução nossa).

Arendt compreende que, na sociedade do trabalho, todas as partes da vida tornaram-se essa atividade. Entretanto, Arendt não concorda que o trabalho é a atividade que dignifica o homem, mas, ao contrário, aquela que corrompe o que é ser humano, pois não só fixa a satisfação das necessidades e desejos como objetivo principal, mas também mina a possibilidade de ação política<sup>33</sup>. Logo, o que outrora era o espaço da ação, torna-se estritamente o espaço do consumo. Mas, afinal, quais as consequências da vitória do *animal laborans*? Passemos a examinar essa questão.

### 1.8 O *animal laborans* e a desertificação do mundo

Para compreendermos as consequências da centralidade do trabalho, precisamos analisar as relações de troca, que são instituídas no mundo. Ora, o *animal laborans*, imerso na atividade da produção capitalista, trabalha para viver e vive para trabalhar, numa incessante labuta. Ou melhor, parafraseando Arendt (2010), há na economia moderna um círculo vicioso, porque os homens consomem para viver e vivem para produzir, produzem para consumir e,

<sup>32</sup> Moreover, the consumer attitude has begun to "eat away" at the world by transforming what were once durable and permanent objects into throw-away consumables. If no artefact is made to be permanent but rather made to be obsolete, to be used and consumed, then the very structure of the world, as Arendt understands it, is threatened (Voice, 2014, p. 41-42).

<sup>33</sup> Odílio Alves Aguiar (2006, p. 275), em seu texto intitulado *Direitos humanos Como "Direito a Ter Direitos" em Hannah Arendt*, afirma que é fundamental a diferenciação categorial entre trabalho, obra e ação, “porque ela percebe uma perversão profunda por parte da modernidade em relação à ação. A modernidade, inicialmente, põe em primeiro plano o *homo faber*; o construtor do mundo, o fabricante de obras para priorizar, principalmente depois da revolução industrial, o *animal laborans*, que é o homem totalmente submetido ao processo de tecnificação da existência. A atualização da capacidade humana de agir deixa, por isso, de ser um atributo do cidadão, passa para o artesão e depois para os processos tecnológicos. Isso é tão forte que Arendt chama atenção para a substituição da capacidade de iniciar algo inerente à esfera política pela capacidade de agir cientificamente, transformar a natureza e controlar os processos societários. A ação, assim, não funda mundos, mas passa a incidir sobre processos que antes eram concebidos como totalmente alheios à intervenção humana. O alto investimento nessa direção não resultou no aumento de poder humano, pois, para Arendt, poder e fundação convergem, mas em impotência, destrutividade e descartabilização dos seres humanos, como atestam a solidão e a violência inerentes às sociedades contemporâneas”.

novamente, consomem para produzir. Diante disso, a relação ou integração dos indivíduos na condição de cidadãos é eliminada, já que a experiência adquirida por eles não ultrapassa o processo vital. Como afirma Odílio Alves Aguiar (2006, p. 276), esses homens são “meros consumidores, possuidores de feixes de nervos para responder aos estímulos dados”. Portanto, as atividades realizadas por meio da ação em conjunto ou das obras criadas por nossas mãos são reduzidas, prevalecendo a atividade do trabalho como a atividade característica de nossa época.

Assim, a atividade do trabalho, tal como organizada na Modernidade, leva à atomização social, uma vez que o desenvolvimento das relações humanas duradouras é sistematicamente interrompido. Vale dizer que, no âmbito *da vita activa*, o homem envolvido com a atividade do trabalho está diretamente relacionado à satisfação das necessidades biológicas e à manutenção da vida, sendo o trabalho, portanto, uma atividade cíclica e transitória, sem a capacidade de criar um mundo duradouro e compartilhado. Essa característica do trabalho impede a formação de vínculos humanos sólidos e perenes, porque os relacionamentos construídos nesse contexto tendem a ser utilitários e efêmeros. Em outras palavras, para usar o arcabouço arendtiano, o trabalho cria “objetos” para o consumo, distinto da obra, que elabora objetos para uso. Dessa forma, Arendt argumenta que a Modernidade, ao priorizar o *animal laborans* como figura central, esvazia o espaço público de significação e promove a fragmentação da coletividade, reforçando a desconexão entre os indivíduos. A atomização social, então, não é apenas uma consequência prática do modelo econômico moderno, mas um reflexo de uma condição mais profunda da sociedade, que organiza as relações humanas em torno do consumo, sacrificando a pluralidade e a ação política, que são fundamentais para a existência de uma verdadeira comunidade humana.

Em outras palavras, os vínculos estabelecidos na sociedade do trabalho não ultrapassam a mera necessidade biológica, não sendo suficientes para conectar os homens, visto que os critérios utilizados para organizar as relações são a eficiência e a eficácia. Ou seja, não conseguimos, a longo prazo, estabelecer a estrutura adequada para ação em conjunto, mas apenas para racionalizar a vida em torno do trabalho. Nesse aspecto, abdicamos do âmbito público da vida humana e da própria construção/reificação de Mundo. Como consequência, o trabalho desempenha um papel importante na formação do homem, que terá seu caráter formado por ele. Se antes da Modernidade o trabalho era, em essência, negativo,

isto é, associado ao sofrimento, agora, é ele – o trabalho – que dimensiona quem é o homem. Nas palavras de Geisen (2011, p. 41-42, tradução nossa):

Antes da modernidade, o trabalho era conceitual e exclusivamente negativo, associado ao fardo e ao sofrimento. Nas sociedades tradicionais, pré-modernas, o trabalho sempre foi limitado por uma finalidade inerente à própria atividade, que consistia na realização dos afazeres necessários à manutenção da vida. Devido ao foco do trabalho na preservação dos processos da vida humana, no entanto, isso não poderia ter um fim absoluto, mas apenas um fim condicional. Porque assim que o trabalho termina, tem que começar tudo de novo, sendo integrado nos ciclos de vida da natureza e das pessoas. O conceito moderno de trabalho não reconhece mais essa limitação do trabalho e, portanto, seu surgimento também pode ser descrito como um processo de delimitação. Em outras palavras, a história do trabalho moderno é a história de sua expansão e dissolução de fronteiras, que visa tanto o desenvolvimento de novos trabalhadores disponíveis (cf. Geisen 2004) quanto o desenvolvimento do potencial trabalhador ‘interior’ do indivíduo – porque, como Marx afirmou corretamente, a força de trabalho não se esgota se o trabalho for usado para sustentar a vida, para prover as necessidades da vida (cf. MEGA II/1.2: 500, 526) (Geisen, 2011, p. 41-42)<sup>34</sup>.

Assim, como já dito em todo o capítulo, no século XVIII o trabalho assumiu papel central diante da sociedade moderna. Logo, a realização pessoal passou a ser relacionada ao trabalho que desenvolvemos. Temos, então, a denominada vitória do *animal laborans*. Mas, afinal, o que é ser um *animal laborans*? O termo *animal laborans* apareceu pela primeira vez na obra de Hannah Arendt em 1953, mais especificamente no texto *Ideologia e terror* (Correia, 2014). Depois disso, o termo reaparece não só na segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, como em tantos outros livros, como, por exemplo, *A Condição Humana*. Nas palavras de Adriano Correia (2014, p. 71):

---

<sup>34</sup> *Vor der Moderne war das Arbeiten begrifflich ausschließlich negativ bestimmt, verbunden mit Last und Mühsal. In den traditionellen, vormodernen Gesellschaften war das Arbeiten damit immer auch begrenzt durch einen in der Tätigkeit selbst liegenden Zweck, der in der Besorgung der zum Erhalt des Lebens notwendigen Verrichtungen bestand. Aufgrund der Ausrichtung der Arbeit auf den Erhalt der menschlichen Lebensprozesse konnte diese jedoch kein absolutes, sondern lediglich ein bedingtes Ende haben. Denn sobald die Arbeit getan ist, muss sie, eingebunden in die Kreisläufe des Lebens von Natur und Mensch, stets wieder von Neuem beginnen. Der moderne Arbeitsbegriff kennt diese Begrenzung des Arbeitens nicht mehr, seine Entstehung kann daher auch als ein Prozess der Entgrenzung beschrieben werden. Mit anderen Worten, die Geschichte der modernen Arbeit ist die Geschichte ihrer Ausdehnung und Entgrenzung, die sich sowohl auf die Erschließung neuer, verfügbarer Arbeitskräfte richtete (vgl. Geisen 2004) als auch auf die Erschließung der „inneren“ Arbeitskräftepotentiale des einzelnen Menschen – denn, wie Marx bereits zutreffend feststellte, die Arbeitskraft ist nicht erschöpft, wenn die Arbeit zum Erhalt des Lebens, zur Besorgung der Lebensnotwendigkeit ten angewendet wurde (vgl. MEGA II/1.2: 500, 526) (Geisen, 2011, p. 41-42).*

[...] há ao menos três sentidos principais do emprego da expressão *animal laborans* na obra de Hannah Arendt: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; e como mentalidade e ‘modo de vida’ extraídos das condições do mero viver.

Coadunamo-nos, nesse aspecto, com a leitura de Adriano Correia e, além disso, inserimos um quarto sentido, “ao usar a noção para se referir a grupos sociais particulares, especialmente em suas frequentes discussões sobre sociedades pré-modernas”, tal como afirma Canovan (1980, p. 404). É na medida em que compreendemos “quem” é o *animal laborans* que damos um passo fundamental na compreensão dos alcances e limites da hipótese de que a vitória do *animal laborans* é a condição do mal banal.

Segundo a compreensão de Arendt (2010), uma vida ditada apenas pelas necessidades biológicas, tal como ocorre na sociedade do trabalho, reduz os homens a *animal laborans* e, enquanto tais, não ultrapassam as carências do corpo, não sendo capazes de estabelecer permanência e durabilidade no mundo. Tal panorama está associado, dessa forma, à perda de significado da própria existência humana. A durabilidade e a permanência, como já dito anteriormente, são suprimidas pelo consumo. Assim, na sociedade em que o trabalho se torna a atividade por excelência do homem, nada permanece; tudo é consumido no imediatismo da relação de trabalho. A consequência disso é que os homens perdem a referência do mundo enquanto construção humana. A vida se torna gregária de tal forma que não só há uma alienação do homem em relação ao mundo, como também uma alienação do homem enquanto homem. Em outras palavras, os homens não só perdem a capacidade de se relacionarem politicamente com os seus iguais, como também perdem a noção de responsabilidade pelo mundo e negam, ainda, a relação deles com eles próprios por meio do pensamento. Para melhor expressar essa mentalidade do homem trabalhador, deixemos que Gabriel García Márquez nos ilustre esse fenômeno. Em seu livro *Cem anos de solidão*, o personagem Aureliano Buendía diz:

[nosso negócio é vender peixinhos]. O rumor público que ele não queria saber mais nada da situação do país porque estava ficando rico graças à sua oficina provocou risos em Úrsula quando chegou a seus ouvidos. Com seu terrível senso prático, ela não conseguia entender o negócio do coronel, que trocava os peixinhos por moedas de ouro, e em seguida transformava as moedas de ouro em peixinhos, e assim sucessivamente, de tal forma que, quanto mais vendia, mais precisava trabalhar para satisfazer um círculo vicioso exasperante. [...]. Era preciso tanta concentração para engastar escamas, incrustar minúsculos rubis nos olhos, laminar guelras e montar

barbatanas e nadadeiras, que não sobrava um único vazio para ser preenchido com a desilusão da guerra (Márquez, 2022, p. 210-211).

Por intermédio de Aureliano Buendía, vemos esculpida a face do homem moderno. Ele é a metáfora da vida voltada para satisfazer as necessidades biológicas e alheia às questões políticas. Ele é mais um dos *animais laborans* do qual nos fala Arendt. Mas, vale a pergunta, por qual motivo esse alheamento ocorre? Isso ocorre porque, enquanto *animais laborans*, a única preocupação que permanece é a de trabalhar para viver e viver para trabalhar. Nas palavras de Adriano Correia (2014, p. XXVIII-XXIX, negrito nosso):

Desde ao menos o início dos anos 1950 interessaram a Arendt os desdobramentos modernos que retrospectivamente podem ser concebidos como elementos que se **crystalizaram** na vitória do *animal laborans*, assim como seu acosmismo e seu aprisionamento ao ciclo cada vez mais transfigurado e artificializado, mas não menos compulsório, do processo vital em seu metabolismo com a natureza. Em seu paroxismo, tais desdobramentos resultam em material manipulável por excelência. Dentre esses desdobramentos, cabe mencionar a diluição da fronteira entre natureza e mundo e a artificialização do natural – o material de que outrora era fabricado o mundo; a fuga do mundo para o si mesmo, como no caso da *vita contemplativa*, da introspecção cartesiana e da busca da felicidade compreendida como saciedade; a assimilação da instrumentalidade e do engenho do *homo faber* à busca de felicidade do *animal laborans*; e ainda a diluição da fronteira entre uso e consumo.

Assim, percebemos que Arendt compreende que há experiências que foram cristalizadas pelo advento do homem moderno e, em específico, pela vitória do *animal laborans* (Tassin, 2007; Correia, 2014; Dias, 2023). Arendt recorre ao conceito de cristalização, evitando a noção de causalidade histórica. Ou seja, o modelo compreensivo é mais adequado metodologicamente para entender as consequências da vitória do *animal laborans* do que o modelo causal, posto que ele não fecha ou nega as possibilidades das experiências mundanas, mas nos dá condições de compreendê-las (Dias, 2023). De acordo com essa perspectiva, como esclarecido por Adriano Correia (2014), vejamos melhor esses elementos, que se crystalizaram.

O termo “acosmismo” (Tassin, 2007; Correia, 2014) refere-se à ideia de que o *animal laborans* está desconectado – expelido – do mundo, posto que ele, como dito outrora, está imerso nas atividades do trabalho, da produção e do consumo, que perde a conexão com a natureza e a contemplação do mundo ao seu redor. Para Arendt, o *animal laborans* está

preocupado apenas com suas necessidades imediatas, de tal forma que, estando aprisionado em um ciclo contínuo, não consegue romper com essa alienação.

Adriano Correia (2014) ainda nos lembra e que se cristaliza também a noção de que esse ciclo é cada vez mais transfigurado e artificializado. Artificializado, porque não se trata de uma necessidade natural. O processo do trabalho ganha nuances para além da naturalidade, pois está associado à economia e ao sistema de produção, em que o *animal laborans* está inserido. Em suma, constatamos que Hannah Arendt descreve o *animal laborans* como um ser humano, cuja vida é dominada pelo trabalho e pelo consumo. Daí resulta não só a perda da conexão com o mundo, mas na instrumentalização do mundo e na busca da felicidade por meio da produção e do consumo desenfreados. Logo, um aspecto relevante nas sociedades em que há a vitória do *animal laborans* é o fato de que não só a atividade da obra e da ação, mas a própria *vita contemplativa* é subordinada ao *modus vivendi* deles. Isto é, as faculdades do pensar, querer e julgar são subordinadas à atividade do trabalho, tal como ocorre com as atividades da *vita ativa* – ação e obra. Esses elementos cristalizados e a subordinação das demais atividades, segundo Arendt, têm implicações profundas na forma como os seres humanos vivenciam e compreendem o mundo ao seu redor.

Além disso, uma das características da vida básica da vitória do *animal laborans* é a homogeneização dos homens, isso porque os ciclos da necessidade não conferem imortalidade às individualidades dos homens, mas tão somente resguarda a sobrevivência do homem enquanto espécie. Ora, o homem torna-se, na melhor das hipóteses, só mais uma espécie animal sobre a Terra, pois não afirma sua singularidade e individualidade diante dos demais. O grande perigo que surge daí é que nos tornamos homem-objeto e podemos ser descartados com facilidade. Nas palavras de Lafer (2006, p. 24), “o possível inconcebível foi o ser humano como supérfluo e descartável. Não é apenas o homem-objeto, destituído de sua condição de sujeito. É o homem-supérfluo como objeto destituído de valia e por isso descartável”.

Em suma, essa é a face do homem trabalhador e, como mencionado na epígrafe deste capítulo, as análises e distinções analíticas aqui apresentadas são um exercício de pensamento desenvolvido por Arendt, para compreender a alienação do mundo promovida pela centralidade do trabalho na Modernidade. Diante disso, há, como demonstramos, a vitória do *animal laborans*. Assim, percebendo que a vitória do trabalho gera consequências graves para a humanidade, cabe a nós nos perguntarmos: como deveríamos repensar a nossa relação com

o trabalho? Será que há ainda mais consequências a nos preocupar para além do que já foi dito? Nos próximos capítulos, então, vamos expor o que é o fenômeno do mal banal, descrito por Arendt, e avaliar de que modo ele está condicionado aos elementos cristalizados pela vitória do *animal laborans* (Capítulo 2). Após esse percurso, será possível analisar em que medida “o pai de família, concentrado laboriosamente no interesse dos seus, mostrou-se o grande criminoso do século XX” (Correia, 2014, p. 2) e como é possível – caso tenha de fato fundamentação dizer que o *animal laborans* é condição do mal banal – escapar do diagnóstico de que o *animal laborans* é a condição do mal banal e que estamos diante de uma sociedade de Eichmanns (Capítulo 3).

## 2 O ANIMAL LABORANS COMO CONDIÇÃO DO MAL BANAL

O que **prepara** os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores (Arendt, 2012, pg. 638, grifo nosso).

Neste capítulo, como forma de avaliar nossa hipótese, vamos nos debruçar sobre a relação entre a vitória do *animal laborans* – enquanto modo de vida, que privilegia o trabalho repetitivo e alienante – e as condições para a emergência do mal banal, tal como analisado por Hannah Arendt. Para alcançar nosso intento, lançamos mão de quatro tópicos, que vão perpassar os alcances e limites da nossa tese.

Sendo assim, no primeiro tópico, intitulado “Isolamento e solidão: uma análise teórica”, temos como objetivo a realização de uma distinção conceitual entre os termos referidos, abarcando, de forma periférica, a experiência do estar só. Conforme proposto por Arendt, evidenciaremos que a solidão não é apenas uma experiência subjetiva, mas um fenômeno<sup>35</sup> estruturante do modo de vida do *animal laborans*. Ao longo do capítulo, pretendemos demonstrar que a solidão não é uma experiência marginal, mas um estado diário dos homens, que voltam suas vidas apenas para o trabalho incessante. Dessa forma, os homens que se tornam seres exclusivamente “produtivos” – o *animal laborans* – demonstram

---

<sup>35</sup> Neste ponto, vale destacar que há uma distinção importante entre “experiência” e “fenômeno”. No pensamento arendtiano, é possível extrair a compreensão de que a experiência remete à vivência silenciosa, temporal e interior do homem; ou seja, é o registro interno que o sujeito tem de algo que lhe acontece ou que ele realiza. O fenômeno, por outro lado, diz respeito àquilo que aparece entre os homens – que se torna compartilhável, visível, presente no mundo comum. Vale esclarecer que Arendt herda de Husserl e Heidegger a ideia de que o mundo é feito de fenômenos, que são acessíveis à consciência, mas é possível afirmar que ela dá um passo político, pois, para ela, só vamos estabelecer a realidade humana onde há aparência partilhada. Daí sua afirmação de que “para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – 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, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública” (Arendt, 2010, p. 61). Dito isso, é fundamental para compreendermos a afirmação de que a solidão é, ao mesmo tempo, experiência subjetiva e fenômeno. Ora, no caso do *animal laborans*, a solidão, originalmente uma experiência, é transformada em condição visível e estruturante da vida social moderna, assumindo uma forma fenomênica. Portanto, ao anular a pluralidade e empobrecer as relações humanas no mundo moderno, a solidão deixa de ser apenas uma experiência interior, deixa de ser marginal e torna-se um fenômeno da realidade moderna.

uma incapacidade de estabelecer vínculos significativos com o mundo e consigo mesmos, levando a uma dupla aniquilação da pluralidade humana. Essa dupla aniquilação da pluralidade é especificamente a solidão da qual nos fala Arendt.

No segundo tópico, vamos aprofundar as análises em torno da solidão como “experiência básica” do totalitarismo. Nesse momento, será preciso explorar a ideia de que a desertificação do mundo<sup>36</sup> – ou seja, o esvaziamento das relações humanas e do espaço público – cria o ambiente ideal para o florescimento do mal banal. Nosso objetivo, ao longo desse tópico, é demonstrar como o totalitarismo, ao radicalizar a destruição não apenas da liberdade política, mas também da vida privada, utiliza-se do *animal laborans*, já forjado na Modernidade, para dar movimento ao regime. Assim, o que o regime totalitário irá fazer é organizar e potencializar a condição do homem desamparado, que, fragilizado por essa solidão, torna-se facilmente capturado pela ideologia e pelo terror. Assim, evidencia-se que o mal banal não nasce do sadismo ou da perversidade, mas da incapacidade de pensar, resultante da solidão organizada e da corrosão das estruturas políticas e éticas da Modernidade.

Dessa forma, ao compreendermos que o totalitarismo organiza e intensifica uma solidão já presente nas sociedades modernas, vamos verificar, no terceiro tópico, que a banalidade do mal se nutre dessa experiência vivida pelo homem moderno, que foi capturado pela lógica do trabalho. Entretanto, para que possamos de fato compreender essa forma específica de mal que não emerge do ódio, da perversidade ou da maldade em si, é necessário aprofundarmos a reflexão sobre sua natureza e suas origens filosóficas. Por esse motivo, ao pensarmos a questão do mal, nesse ponto, faremos um deslocamento teórico: será preciso

---

<sup>36</sup> Vale esclarecer que, embora a símile do “deserto” apareça associada, em um primeiro momento, ao regime tirânico, Hannah Arendt também a utiliza para descrever a radicalidade inédita do totalitarismo. Ora, em *Origens do Totalitarismo*, ela afirma que “o terror total usa esse velho instrumento da tirania, 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” (Arendt, 2012a, p. 619), fazendo-nos suspeitar que o deserto seria um resíduo deixado pela tirania. Todavia, a própria autora logo amplia essa metáfora ao descrever que, comparado à tirania, o totalitarismo “parece [...] ter sido encontrado um meio de imprimir movimento ao próprio deserto, um meio de desencadear uma tempestade de areia que pode cobrir todas as partes do mundo habitado” (Arendt, 2012a, p. 638-639). A metáfora ganha nova força: o totalitarismo não apenas “deixa” um deserto, mas transforma o mundo inteiro em um deserto em movimento, apagando toda a possibilidade de espaço comum, diálogo e pluralidade. Portanto, o uso da expressão “desertificação do mundo” neste trabalho não se refere à tirania como regime político clássico, mas à destruição total da vida pública e da experiência partilhada levada a cabo pelo totalitarismo. Trata-se de uma dupla aniquilação da pluralidade humana, que lança sobre o mundo uma tempestade de areia capaz de destruir não só a vida humana, mas o próprio mundo. É importante entender que, mesmo com a utilização dessa metáfora, o totalitarismo não é a radicalização da tirania, como se fosse uma etapa desta, mas uma forma de governo, jamais experiência. Arendt demonstra essa novidade, recorrendo à experiência da solidão e associando-a a ideologia e ao terror, como será mencionado nesta tese.

retornar à distinção entre mal radical e mal banal, proposto por Arendt, como forma de analisar, com mais rigor, o tipo de agente, que atua sob a égide da irreflexão. Desse modo, faremos uma exposição do que venham a ser o mal radical e o mal banal na perspectiva arendtiana. Para tanto, iremos expor a leitura de Arendt do conceito de mal radical cunhado por Kant. Logo em seguida, apresentaremos a distinção entre mal banal e mal radical. Nesse momento, estaremos aptos a apresentar e avaliar três linhas interpretativas possíveis para a questão da relação – ou não – entre mal radical e mal banal. Veremos que há autores, os quais defendem que o mal banal é uma extensão do mal radical e que Arendt está compartilhando elementos importantes para a compreensão desses fenômenos com Kant. Há, também, aqueles que afirmam que Arendt abandonou o termo mal radical para se debruçar sobre o mal banal, que é, de fato, a explicação para o horror do Holocausto. A fim de defender tal hipótese, esses comentaristas partem de uma carta da própria Arendt para Scholem. Por fim, existem aqueles que defendem que o mal radical e o mal banal são fenômenos que explicam, de modo distinto, o totalitarismo e seus perpetuadores. Abordar essas perspectivas nos garantirá subsídios para pensar e analisar os agentes dos assassinatos em massa, de forma a avaliar, nos próximos tópicos, a relação do mal banal com o *animal laborans*. Assim, ao investigarmos o conceito de mal na filosofia de Arendt, bem como as principais linhas interpretativas sobre sua relação com a tradição kantiana, abrimos caminho para pensarmos, nos tópicos seguintes, como o *animal laborans* figura como um sujeito possível do mal banal.

Por fim, no último tópico, vamos identificar os agentes responsáveis pelos crimes extraordinários do totalitarismo. Em outras palavras, vamos reconhecer os elementos cristalizados nesses homens, que o fizeram perpetuadores do mal, a saber: sua superfluidade, sua superficialidade, sua solidão etc., de modo a preparar o caminho para compreensão de como a obediência cadavérica (*kadavergehorsam*), característica notória do homem comum, que conduziu a sociedade para caminhos obscuros.

Por esse motivo, embora à primeira vista possa parecer que a vitória do *animal laborans* e a banalidade do mal sejam fenômenos distintos e incapazes de se relacionarem, uma análise mais atenta revelará uma interconexão entre o *animal laborans* e o mal banal na experiência humana. Este capítulo busca explorar essa relação, examinando como a condição de trabalho repetitivo e despersonalizado pode criar as condições propícias para a emergência do mal banal na sociedade.

## 2.1 Isolamento e solidão: uma análise teórica

A questão da solidão torna-se um tema importante para a compreensão da nossa tese, uma vez que pretendemos demonstrar que essa experiência é o elo que nos possibilita afirmar que o *animal laborans* possui a condição do mal banal, pois, como dito por Arendt na epígrafe deste capítulo, a experiência da solidão prepara o homem moderno para o domínio totalitário. O que demonstraremos a seguir é que a solidão – na Modernidade – é um fenômeno germinado pelo trabalho, que aliena o homem e o torna puramente *animal laborans*, de forma a torná-lo capaz das maiores atrocidades. Pensando nisso, vejamos agora como o significado do termo passou por transformações ao longo da história e como isso impacta na compreensão da nossa hipótese. Para tanto, utilizaremos como fundamento o texto de Samantha Rose Hill, denominado *Where loneliness can lead*.

Em carta de 1955, endereçada ao marido, Hannah Arendt solicita, segundo Hill (2020), que ele lhe escrevesse regularmente, pois, caso contrário, morreria<sup>37</sup>. Nas palavras de Hill (2020), foi nessa primavera de 1955 que Arendt viu-se tão sozinha, que se percebeu num “deserto”. Ora, ela se viu sozinha em Berkeley, enquanto professora visitante na Universidade da Califórnia, porque não gostou da atmosfera intelectual. Segundo Hill (2020), Arendt afirmou que os colegas não possuíam senso de humor e o macarthismo pairava sobre a vida social. Além disso, disseram-lhe que, em suas turmas, teriam 30 alunos, mas eram 120 em cada. Em suas pesquisas, Hill (2020) demonstra que ela odiava ter que ministrar palestras todos os dias e escreveu: “simplesmente não posso ser exposta ao público cinco vezes por semana – em outras palavras, nunca sair dos olhos do público. Sinto como se tivesse que sair por aí procurando por mim mesma”<sup>38</sup> (Arendt *apud* Hill, 2020, n.p.). Assim, Eric Hoffer foi o único oásis que encontrou no país, fazendo-a pontuar, ao amigo Karl Jaspers, que ele era “a melhor coisa que este país tem para oferecer” (Hill, 2020, n.p.). Dessa forma, constata-se que Arendt sabia – na prática – o que era se sentir solitária.

---

<sup>37</sup> ‘Please write regularly, or otherwise I am going to die out here.’ Hannah Arendt didn’t usually begin letters to her husband this way, but in the spring of 1955, she found herself alone in a ‘wilderness’. In *Where loneliness can lead*. Disponível em: <https://aeon.co/essays/for-hannah-arendt-totalitarianism-is-rooted-in-loneliness>. Acesso em: 29 mar. 2024.

<sup>38</sup> “I simply can’t be exposed to the public five times a week – in other words, never get out of the public eye. I feel as if I have to go around looking for myself” (Hill, 2020, n.p.).

Além disso, Arendt também experienciou a solidão quando teve na infância uma forte sensação de que era diferente; em outras palavras, uma estranha que preferia, muitas vezes, ficar sozinha. Nas palavras de Hill (2020, n.p., tradução nossa):

O pai dela morreu de sífilis quando ela tinha sete anos; ela fingiu todo tipo de doença para evitar ir à escola quando criança e poder ficar em casa; seu primeiro marido a deixou em Berlim após o incêndio do Reichstag; ela foi apátrida por quase 20 anos. Mas, como Arendt sabia, a solidão faz parte da condição humana. Todo mundo se sente solitário de vez em quando.

Dessa maneira, torna-se evidente que até Arendt conhecia o que denominamos de crises de solidão. No entanto, quando o assunto é a escrita – a teorização – da solidão, percebemos que isso não é uma tarefa fácil, pois a solidão é uma experiência difícil de ser comunicada. Ainda seguindo as pérolas deixadas por Hill (2020), faremos uma exposição teórica do termo, de modo a compreender a dificuldade da definição dessa experiência, bem como a alcançar a compreensão de quanto a leitura de Arendt sobre esse fenômeno é inovadora e lança luz sobre outros problemas da humanidade, que até então estavam encobertas pela falta de definição apurada do termo.

Segundo os estudos da linguagem, a palavra solidão (*loneliness*) é, segundo Hill (2020), relativamente nova, pois aparece por volta de 1600 na tragédia de William Shakespeare, *Hamlet*<sup>39</sup>. Nessa obra, Polônio implora que Ofélia leia um livro de orações, para que ninguém possa suspeitar que ela esteja sozinha. Assevera Hill (2020) que, nesse caso, o “sozinha” refere-se a ela não estar com outras pessoas, e não no sentido de que ela demonstra qualquer sentimento/desejo por estar sozinha. Portanto, durante o século XVI, o termo solidão estava ligado à religião e era frequentemente evocado para assustar os fiéis; em sermões, por exemplo, os padres pediam que as pessoas se imaginassem em lugares solitários, tais como o inferno ou a sepultura (Hill, 2020). Porém, no século XVII, a palavra raramente era usada.

Já em 1674, o inglês John Ray incluiu solidão numa lista de palavras pouco utilizadas e chegou a defini-la como um termo que descrevia lugares e pessoas “longe dos vizinhos” (Hill, 2020, n.p.). E as coisas não mudaram muito com o tempo, tanto que, se buscarmos em dicionários de 1755, o termo é associado ao estado de estar sozinho. Diante disso, Hill (2020) constata que, até o século XIX, o termo solidão era utilizado como uma ação, já que seria a

---

<sup>39</sup> *Polonius beseeches Ophelia: 'Read on this book, that show of such an exercise may colour your loneliness.'*

atitude de cruzar determinado limite ou viajar para além da cidade, o que demonstra que não tinha relação com sentimento. Assim, as

descrições de solidão e desamparo foram usadas para despertar o terror da inexistência nos homens, para levá-los a imaginar o isolamento absoluto, isolados do mundo e do amor de Deus. E de certa forma, isso faz sentido. A primeira palavra negativa proferida por Deus sobre a sua criação na Bíblia aparece em *Gênesis*, depois que ele fez Adão: ‘E o Senhor Deus disse: Não é bom que o homem esteja só; Farei para ele uma companheira diante dele’ (Hill, 2020, n.p.).

Desse modo, até o século XVIII, a solidão foi associada à religião. Já no século XIX, a solidão perdeu a ligação com a religião e passou a ser associada a sentimentos seculares de alienação (Hill, 2020). Então, o uso do termo começou a se popularizar. Assegura Hill (2020) que a utilização do termo aumentou acentuadamente a partir de 1800, com a chegada da Revolução Industrial, e continuou a crescer até a década de 1990, quando se estabilizou. Entretanto, na primeira década do século XXI, o termo voltou a ganhar destaque<sup>40</sup>.

Já em meados do século XX, Arendt lançou luz ao termo, de modo a trazer uma perspectiva diferente sobre o assunto. Ao tentar escrever um livro sobre Karl Marx, na década de 1950, ela percebeu que a solidão era a experiência, que mudou as condições do totalitarismo. Mas, afinal, o que é a solidão arendtiana? E qual é a novidade que ela nos confronta?

Em um *Festschrift* para comemorar o aniversário de 70 anos de Jaspers, Arendt publicou um ensaio denominado *Ideologia e Terror*, em 1953, em que distingue isolamento (*isolation*), solidão (*loneliness*) e estar só (*solitude*). Em 1958, uma versão revisada de *Ideologia e Terror* foi adicionada como uma nova conclusão à segunda edição de *As Origens do Totalitarismo*. Inicialmente, na primeira edição, a conclusão de Arendt seria a de que, mesmo que o totalitarismo desaparecesse do mundo, os elementos dele permaneceriam (Hill, 2020; Adverse, 2022). Alerta Arendt (1990, p. 511): “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”. Assim, quando Arendt adicionou *Ideologia e Terror* ao livro *As origens do totalitarismo*, especificamente em 1958, ficou evidente que os elementos do totalitarismo

<sup>40</sup> “A solidão assumiu caráter e causa em *Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street* (1853), de Herman Melville, nas pinturas realistas de Edward Hopper e no poema de TS Eliot, *The Waste Land* (1922). Estava enraizado na paisagem social e política, romantizado, poetizado, lamentado” (Hill, 2020, n.p.).

eram numerosos, mas, na solidão, a filósofa encontrou a experiência básica do governo totalitário e o terreno comum do terror (Hill, 2020; Adverse, 2022). Mas, afinal, o que Arendt afirma ser a solidão?

A solidão seria como uma espécie de deserto. Quando as pessoas estão no estado de solidão, elas se sentem abandonadas não só do contato com o outro, mas abandonadas pelo próprio mundo e por si mesmas, mesmo estando cercadas por outras pessoas. Nesse estado, as pessoas estão separadas radicalmente de qualquer ligação com o mundo. Na língua materna, Arendt nomeou esse fenômeno como *Verlassenheit*. Seria um estado de completo abandono. Por esse motivo, nas traduções brasileiras, também podemos encontrar o termo desamparo ou desolação<sup>41</sup>. Mesmo com as diferenças no modo de identificar o conceito, todos eles referem-se à dupla aniquilação da pluralidade, tanto de pensamento quanto de ação. Diferente mente da solidão, o conceito *isolation* (traduzido frequentemente por isolamento) se refere especificamente à falta de relações políticas ou sociais.

Assim, isolamento e solidão não são a mesma coisa. É possível existirem pessoas isoladas – ou seja, em situações em que não há ninguém para agir com elas – sem, de fato, estarem em solidão. E pode haver pessoas em um estado de solidão – isto é, numa situação de completo abandono por toda a companhia humana, inclusive a sua – sem que estejam isoladas. A solidão se configura como uma experiência radical e desesperadora, pois, nesse estado, somos incapazes de nos realizarmos enquanto seres humanos. A solidão atrofia a nossa capacidade de fazer novos começos. Para dizer com Arendt (2012, p. 633):

Posso estar isolado – ou seja, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém que agirá comigo – sem que esteja desamparado [*without being lonely*]; e posso estar desamparado – ou seja, numa situação em que

---

<sup>41</sup> É possível verificar que o termo *loneliness* é traduzido como desamparo no artigo “Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V da obra *The Human Condition*”, de Theresa Calvet de Magalhães (2006a). Nesse artigo, Calvet (p. 55) identifica *loneliness* como desamparo e solidude como solidão. Ainda sobre as traduções, *loneliness* aparece como desolação no artigo “Totalitarismo e Liberdade”, de Newton Bignotto (2001), presente no livro *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Bethânia Assy, no artigo intitulado “Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt”, no mesmo livro citado anteriormente, tende a traduzir os termos *loneliness* e *solitude* tal qual Roberto Raposo, a saber: solidão e estar só. Sobre isso, Adverse (2020, p. 15) também demonstra que, “certamente, as possibilidades de tradução são inúmeras, sobretudo para o termo *loneliness*, que poderia ser traduzido por ‘desolamento’, ‘desamparo’ ou ainda ‘abandono’. Convém lembrar que o termo alemão utilizado por Arendt é *Verlassenheit*, que poderia ser literalmente vertido por ‘abandono’, no sentido de ‘ser deixado ou abandonado por alguém’ (em sua raiz está *lassen*, deixar, que, com o prefixo *ver*, significa ‘abandonar’ ou ‘deixar alguém’). Quanto à solidude, Arendt prefere *Eisamkeit*, ao passo que *isolation* não consta no texto alemão, apenas o particípio passado substantivado *Isolierten*”.

eu, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana [*deserted by all human companionship*] – sem que esteja isolado.

Assim, “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” (Arendt, 2012, p. 633). Percebemos, dessa forma, que o isolamento destrói o poder de ação dos homens. Mas, como ressalta Arendt, ele deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas dos homens. Na verdade, para estar efetivamente em isolamento, é necessária a permanência das atividades produtivas. Segundo Arendt, o homem, enquanto *homo faber*, tende a manter o isolamento com a sua obra [*work*]; ou seja, ele deixa temporariamente o domínio da política: “A fabricação (*poiesis*, o ato de fazer coisas), que se distingue, por um lado, da ação (*praxis*) e, por outro, do mero trabalho [*sheer labor*], sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns [...]” (Arendt, 2012, p. 633). Sendo assim, o homem, enquanto *homo faber*, permanece no isolamento, mantendo contato com o mundo enquanto artifício humano ou, em outras palavras, como obra humana. Logo, “somente quando se destrói a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável” (Arendt, 2012, p. 633). Mas, quando isso acontece?

Ora, Arendt (2012, p. 634) esclarece que “isto pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho [*labor*], isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar”. Em outras palavras, o homem perde a relação do mundo enquanto artifício humano, enquanto criação, restando apenas o mero esforço de manter-se vivo. Esse homem isolado, “que perdeu o seu lugar no domínio político da ação, é também abandonado [*deserted*] do mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém” (Arendt, 2012a, p. 634). Em outras palavras, é o *animal laborans* que banaliza a experiência da solidão, que outrora era uma experiência limite. Assim, é nesse momento que o isolamento torna-se solidão e que, com a vitória do *animal laborans*, deixa de ser uma experiência limite do ser humano, para ser uma experiência ordinária. Para melhor explicar quem é esse homem solitário, vejamos o que Adverse (2020, p. 21) afirma: “o solitário é aquele que abre mão da faculdade de pensar e, em busca da segurança perdida pelo deserto em que se encontra, ele está prestes a abraçar o mundo estável e coerente oferecido pela ideologia”.

Nas palavras de Arendt (2012, p. 634), “enquanto o isolamento diz respeito apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo”. Pois o homem, em completa solidão, não estabelece vínculo com nada nem ninguém e, além disso, como alerta Adverse, abre mão da faculdade de pensar. Tanto que, no tópico “O homem: um animal social ou político”, do capítulo II de *A Condição Humana*, Arendt (2010, p. 26) afirma que “a atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão”. Por isso, como vimos, o *animal laborans* é o arquétipo dos homens, que conduzem suas vidas por meio do ciclo interminável do trabalho e do consumo. Como dit o outrora, esse homem trabalhador está desconectado do mundo, de tal forma que não só perde a conexão com os outros, como perde a si mesmo – o que os estudiosos de Arendt chamam de “*acosmismo*” e que aqui estamos aproximando da experiência da solidão. A vitória do *modus vivendi* do *animal laborans* ganha nuances na condição humana, que, como diz Arendt, só nos torna mais uma das espécies animais que povoam a Terra. Em outras palavras, os homens tornam-se ainda mais alienados do mundo. Sobre isso, deixemos que Arendt (2010, p. 260-261) nos fale:

Essa alienação – a atrofia do espaço da aparência e o definhamento do senso comum – é, naturalmente, levada a um extremo muito maior em uma sociedade de operários que em uma sociedade de produtores. Em seu isolamento, a salvo não só de ser perturbado, mas também de ser visto, ouvido e confirmado pelos outros, o *homo faber* está junto não apenas com os produtos que faz, mas também com o mundo de coisas ao qual acrescentará seus próprios produtos; continua, assim, embora indiretamente, a conviver com os outros que fizeram o mundo e também são fabricantes de coisas. Já mencionamos o mercado de trocas, no qual o artesão entra em contato com seus iguais e que, para eles, representa um domínio público comum, na medida em que cada um deles contribui com algo para ele. No entanto, embora o domínio público como mercado de trocas corresponda mais adequadamente à atividade da fabricação, a troca mesma já pertence ao campo da ação, e não é de modo algum mero prolongamento da produção; menos ainda é mera função de processos automáticos, como a compra de alimentos e de outros bens de consumo que acompanha necessariamente a atividade do trabalho. A afirmação de Marx, de que as leis econômicas são como as leis da natureza, de que não são feitas pelo homem para regular os atos livres da troca, mas são funções das condições produtivas da sociedade como um todo, só é correta em uma sociedade de trabalhadores, onde todas as atividades são rebaixadas ao nível do metabolismo do corpo humano com a natureza, e onde não existe troca, mas somente consumo.

Percebemos que, tanto em *Origens do totalitarismo* quanto em *A Condição Humana*, Arendt nos chama atenção para o fato de que a vitória do *animal laborans* trouxe o prolongamento da produção e o desenvolvimento de processos automáticos, que rebaixam todas as atividades ao nível do metabolismo, de maneira a perder elementos primordiais da vida humana. Assim, perceber essa transformação no modo de ser dos homens é importante, pois ela nos traz implicações profundas na forma como os seres humanos vivenciam e compreendem o mundo ao seu redor, levando-nos, inclusive, ao que Arendt chama de totalitarismo e, porque não, ao que ela nomeia de mal banal, já que se trata de um mal, que é fruto do não pensar.

Dessa forma, na décima seção de *A Condição Humana*, Hannah Arendt lança mão da experiência fundamental da solidão – traduzida no livro por desamparo (*loneliness/Verlassenheit*) –, que está relacionada à atividade do *animal laborans*. Em uma nota de rodapé do referido livro, Hannah Arendt (2010, p. 264) afirma:

O desamparo do trabalhador *qua* trabalhador é geralmente ignorado na literatura referente ao assunto, porque as condições sociais e a organização do trabalho exigem a presença simultânea de vários trabalhadores para a execução de qualquer tarefa e rompem todas as barreiras do isolamento. No entanto, M. Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveaux de vie [1913]*) percebeu o fenômeno: ‘*L’ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu’avec de la matière, et non avec des hommes*’; e vê nessa inerente falta de contato o motivo pelo qual toda a classe trabalhadora foi mantida fora da sociedade durante tantos séculos (p. 118).

Pautada na leitura de M. Halbwachs, nossa autora reafirma que, ainda que concentrados em um mesmo lugar, os homens, enquanto trabalhadores, não se encontram em relação com os outros, nem mesmo conseguem manter uma relação consigo mesmos. Isso porque não estabelecem relações profundas e duradouras, visto que, envolvidos na atividade do trabalho, preocupam-se apenas com a vida. Em outras palavras, o *animal laborans* não é capaz de criar vínculos e relações, porque estão imersos no processo do trabalho.

Evidenciamos, portanto, que o *homo faber* está para o isolamento assim como o *animal laborans* está para a solidão. Como nos diz Arendt (2010, p. 264-265):

Embora não seja capaz de estabelecer um domínio público autônomo, no qual os homens *qua* homens possam aparecer, a atividade da obra, para a qual o isolamento em relação aos outros é uma condição prévia necessária, está ainda vinculada de várias maneiras a esse espaço da aparência; na pior

das hipóteses, permanece ligada ao mundo tangível das coisas que ela produz. A manufatura [*workmanship*], portanto, talvez constitua um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Contudo, este último é precisamente o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo.

Assim, é o trabalho – o homem reduzido a *animal laborans* – que garante as condições para que a solidão aconteça. Tanto que Adriano Correia, no prefácio à 13ª edição de *A Condição Humana*, afirma que é possível vincular “estritamente o totalitarismo e a atividade do trabalho”, pois, em conferência denominada “O conceito do homem como trabalhador” Arendt (1953, p. 11) afirma que “o isolamento torna-se desamparo (*loneliness*) sob as condições do trabalho”<sup>42</sup>.

Dessa forma, é possível constatar que a solidão é uma experiência que solapa a capacidade humana para o novo, bem como nos torna alienados do mundo e de nós mesmos, reduzindo-nos a mais uma espécie animal que povoa a Terra. Diferentemente do isolamento – que impede a formação de espaços para a ação –, a solidão destrói tanto esses espaços quanto o que chamamos de ser humano, uma vez que o reduz a um animal trabalhador. Vale esclarecer que essa experiência sempre existiu – mesmo que obscurecida pelo isolamento –, mas que até a vitória do *animal laborans* era uma experiência marginal da sociedade. Em outras palavras, a solidão só foi uma experiência das grandes massas quando ocorreu a vitória do trabalho sob as demais atividades do homem. E é dessa condição que o totalitarismo vai se beneficiar para executar seu pleno desenvolvimento. Vejamos, então, como isso acontece.

## 2.2 A desertificação do mundo no Totalitarismo: a solidão do *animal laborans* como condição para o mal banal

Theresa Calvet de Magalhães (2001, p. 8), em seu texto denominado *A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo?*, indaga-se: “Qual seria então a experiência fundamental sobre a qual se funda o totalitarismo?” A resposta, depois de tudo que já foi dito, já não é nenhuma surpresa. Fundamentados nos escritos arendtianos, compreendemos que a solidão é o “solo comum” à natureza do totalitarismo, ela é a “fundação e fonte, alicerce e origem”. Calvet (2001) salienta que, diferentemente do governo

---

<sup>42</sup> “*The great tradition and the nature of totalitarianism*” (Hannah Arendt’s Papers, Box 74, 1953, p. 11).

despótico, que possuiu seu fundamento na experiência do isolamento, o governo totalitário se apoia no desamparo. Em suas palavras: “o governo totalitário se apoia no abandono ou desamparo (*loneliness*; *Verlassenheit*) [...] e destrói não apenas a liberdade como uma realidade política viva, mas também a vida privada” (Calvet, 2001, p. 8) . Nessas circunstâncias, como diz Arendt (2012a), o homem já não mais pertence, de modo algum, ao mundo.

Em outras palavras, a solidão, enquanto “solo comum” à natureza do totalitarismo, vai além de uma experiência subjetiva de abandono ou desconexão, pois ela emerge como um estado existencial, que desmantela tanto as relações humanas quanto a capacidade de ação e pensamento. No totalitarismo, a solidão não é apenas um efeito colateral do regime, mas uma condição sistematicamente explorada e estrategicamente cultivada. Desprovido de laços sociais, o homem perde não apenas o reconhecimento mútuo que o conecta ao mundo comum, mas também sua capacidade de constituir uma identidade em diálogo com os outros.

Arendt aponta que a política, em sua essência, é o espaço onde os homens se reúnem para agir e discursar, construindo conjuntamente o mundo comum. A solidão, entretanto, representa o colapso desse espaço, já que desampara o indivíduo tanto do coletivo quanto de si mesmo. Nesse estado, a pluralidade humana – base da política e da liberdade – é substituída por uma massa amorfa de indivíduos atomizados e vulneráveis à manipulação. O totalitarismo, então, transforma essa vulnerabilidade em uma arma, dissolvendo possibilidades de resistência coletiva ou de pensamento crítico.

Além disso, a solidão totalitária é marcada por uma ruptura interna no indivíduo. Privado da interação com o mundo e com os outros, o homem solitário perde a capacidade de pensar de maneira autêntica. Para Arendt, pensar implica um diálogo consigo mesmo, um movimento de reflexão, que demanda tanto a companhia interna quanto a pluralidade externa. Nesse sentido, o pensar é sempre uma atividade relacional. No totalitarismo, essa capacidade é sufocada pela imposição de uma lógica totalizante, que elimina qualquer espaço para questionamentos ou ambiguidades, já que deixa de ser “pensar com”.

Dessa forma, o totalitarismo não apenas destrói a vida pública e a liberdade política, mas também reconfigura a vida privada. O espaço onde os homens poderiam buscar refúgio – a vida privada – é corroído, pois o regime transforma até mesmo as esferas mais íntimas em ferramentas de controle. A desconfiança, o terror e a vigilância penetram nos domínios da privacidade, anulando qualquer possibilidade de autonomia individual.

Assim, a solidão totalitária é um estado de aniquilação dupla: ela rompe tanto a conexão do homem com os outros quanto a conexão consigo mesmo. É nesse terreno devastado que o regime encontra a sua base mais sólida, perpetuando a apatia, o desamparo e a incapacidade de resistência. Mais do que uma experiência subjetiva, a solidão emerge como o alicerce de um sistema, que destrói tanto a liberdade quanto a própria humanidade.

Para melhor compreender a natureza ou a essência do governo totalitário, Arendt retoma a tipologia dos regimes políticos desenvolvida por Montesquieu “e mostra como a instituição de regimes totalitários escapa a essas três formas de governo (a república, a monarquia e a tirania)” (Magalhães, 2001, p. 6). Pautada na leitura de Montesquieu, Arendt afirma que “todo governo tem uma natureza e um princípio: sua natureza é o que faz ser tal como é, o que o define (sua estrutura particular), e o seu princípio é o que o faz agir (a paixão humana ou sentimento político que o movimenta)” (Magalhães, 2001, p. 6). Vale dizer que, segundo Arendt, a natureza ou essência do totalitarismo é o terror total. Além dessa natureza, há também um princípio particular, que faz com que o totalitarismo se mova, porque “todo governo tem não apenas uma natureza, mas um ‘princípio’ particular que o faz mover” (Magalhães, 2001, p. 6). Afinal, qual o princípio de toda “ação” num governo totalitário?

Portanto, num governo republicano (democracia ou aristocracia), a virtude política é esse princípio; ou seja, “a virtude do cidadão, que Montesquieu assimila, no plano psicológico, ao amor da igualdade” (Magalhães, 2001, p. 6). Já no governo monárquico, a honra faz esse papel, posto que os cidadãos buscam a paixão pelas distinções. No que se refere aos governos despóticos ou às tiranias, toda ação será guiada pelo medo ou temor. Já no governo totalitário, de acordo com Arendt, o princípio de movimento é a sua ideologia. Vale esclarecer que, “embora as ideologias contenham elementos totalitários” (Arendt, 2012a, p. 522), é unicamente nessa nova forma de governo que elas se tornam o princípio de movimento.

Antes de prosseguirmos com as nossas análises, é pertinente compreendermos que Arendt, inspirada em Montesquieu, distingue os regimes políticos tradicionais dos regimes totalitários, pois os primeiros são estruturados em torno de um “princípio de ação” – como a virtude nas repúblicas, a honra nas monarquias ou o medo nas tiranias –, enquanto os segundos possuem uma dinâmica peculiar, visto que não são movidos por princípios oriundos da ação humana, mas por um “princípio de movimento”. Em outras palavras, nos regimes totalitários, a política perde a característica de um espaço de deliberação entre homens plurais

para tornar-se uma engrenagem automatizada, orientada por leis supostamente objetivas da História ou da Natureza. Nas palavras da autora: “Num perfeito governo totalitário [...], onde cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou [...], um princípio de ação separado da sua essência seria absolutamente desnecessário” (Arendt, 2012a, p. 621-622). Assim, não temos uma inspiração da ação, pois o terror vai assumir a função de motor do processo histórico ou natural, sendo, por isso, “princípio não de ação, mas de movimento” (Arendt, 2012a, p. 622). Diante disso, não há liberdade política, uma vez que, “nas condições do terror total, nem mesmo o medo pode aconselhar a conduta do cidadão” (Arendt, 2012a, p. 622), corrompendo o verdadeiro sentido da esfera pública e transformando os indivíduos em verdadeiras “horribéis marionetes com rostos de homem” com o “mesmo comportamento do cão de Pavlov”. Por esse motivo, Arendt faz questão de frisar que o totalitarismo inaugura uma forma de dominação inédita, que dispensa a capacidade de ação humana e de julgamento ético, e que se mantém não pela participação política, mas pela aceleração do movimento da história ou da natureza. Feitas as devidas distinções, retomemos a questão central deste tópico: em que experiência humana, o totalitarismo se alicerça?

Ora, diferentemente de uma tirania ou despotismo, que tem seu fundamento no isolamento, abolindo o espaço para a ação livre, mas deixando intacta toda a esfera da vida privada (tal como as capacidades para a experiência, para a fabricação e para o pensamento), o governo totalitário se apoia na solidão, “na experiência de não pertencer de modo algum ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (Arendt, 2012a, p. 634), e “destrói não apenas a liberdade como uma realidade política viva, mas também a vida privada” (Magalhães, 2001, p. 6). Nas palavras de Arendt (2012, p. 633): “Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir”.

Arendt segue afirmando que, assim como as tiranias, os governos totalitários também devem destruir o domínio público da vida; isto é, ao isolarem os homens, corrompem suas capacidades políticas. Entretanto, a dominação totalitária vai além do isolamento, destruindo também a vida privada e a capacidade moral do homem pelos campos de concentração: “[B]aseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo” (Arendt, 2012a, p. 634). Em outras palavras:

A solidão, o fundamento comum para o terror [...] e para a ideologia [...], tem íntima ligação com o desenraizamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais em nosso tempo.

Não ter raízes [*To be uprooted*] significa não ter um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão (Arendt, 2012a, p. 634-635).

Assim, percebemos que a solidão – experiência essencial para o totalitarismo – não é uma novidade em si. Ela está ligada ao surgimento das “massas modernas”. Portanto, já existia enquanto experiência dos homens trabalhadores antes mesmo de o totalitarismo emergir. Condições do “homem de massa”, “o desenraizamento e a superfluidade não podem ser explicados como efeitos da perda da tradição. Esses fenômenos se inserem em um quadro amplo, no qual o advento da sociedade do trabalho é um fator que não pode ser negligenciado” (Adverse, 2020, p. 22).

Tanto que Arendt (2012, p. 638, grifo nosso) segue argumentando que uma experiência apolítica se torna a principal experiência comum:

o que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteira (**experiência-limite**), sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores.

O ‘raciocínio frio como gelo’ e o ‘poderoso tentáculo’ da dialética que nos ‘segura como um torno’ parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo conteúdo único é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo relacionamento com os outros. Prende-o no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está sozinho, e o domínio totalitário procura nunca deixá-lo sozinho, a não ser na situação extrema da prisão solitária. Destruindo todo espaço entre os homens e aprisionando-os uns contra os outros, destrói até mesmo o potencial produtivo do isolamento; ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão, onde o homem sabe que estará completamente perdido se deixar fugir a primeira premissa que dá início a todo o processo, até mesmo a vaga possibilidade de que a solidão espiritual se transforme em solidão física, e a lógica se transforme em pensamento.

É dessa forma que o totalitarismo, segundo as análises arendtianas, aniquila a pluralidade de ação, bem como a pluralidade de pensamento. É assim que Arendt estabelece uma estreita relação entre a vitória do *animal laborans* e o totalitarismo, pois, sem a solidão, experiência comum do homem moderno envolvido exclusivamente com a atividade do trabalho, esse regime não fincaria suas raízes e nem mesmo seria possível.

Tanto é assim que Arendt, em *Homens em tempos sombrios*, afirma, apoiada nas análises de Brecht, que o proletariado alemão apoiou Hitler. Essa afirmativa é sustentada pelo artigo intitulado “A outra Alemanha: 1943”, de Brecht, em que ela explica que a razão desse apoio reside no fato de que o Terceiro *Reich* eliminou muito rapidamente o desemprego, de tal forma que parecia ser uma revolução. Segundo Arendt (2008b, p. 265) “a explicação [...] era a indústria bélica, e ‘a verdade é que a guerra é do interesse [dos operários] na medida em que não podem ou não querem abalar o sistema em que vivem’”. Assim, o regime vai optar pela guerra, já que essa é a necessidade do povo sob tal regime. E o regime vai justificar essa necessidade “ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão, onde o homem sabe que estará completamente perdido se deixar fugir a primeira premissa que dá início a todo o processo” (Arendt, 2008a, p. 265). Ou seja, o totalitarismo canalizou o senso de dever desses trabalhadores e o usou para os seus terríveis fins.

O totalitarismo, ao canalizar o senso de dever dos trabalhadores, subverteu uma virtude central da modernidade: a ética do trabalho. Essa ética, que tradicionalmente implicava produtividade e obediência, foi reorganizada pelo regime para servir aos seus próprios objetivos destrutivos. Sob a lógica totalitária, o dever individual deixou de ser direcionado ao mercado e passou a alimentar um sistema, que instrumentalizava o trabalho humano, esvaziando-o de significado.

Esse deslocamento ocorre porque o totalitarismo manipula a centralidade do trabalho na vida moderna. Em um mundo dominado pelo *animal laborans*, onde o trabalho é visto como o eixo estruturante da existência humana, o regime encontrou terreno fértil para reorganizar os valores e prioridades dos indivíduos. A dedicação ao trabalho – outrora vinculada à realização pessoal – foi transformada em uma engrenagem para a máquina de guerra e opressão.

Além disso, o regime totalitário não apenas utiliza o senso de dever dos trabalhadores como uma ferramenta funcional, mas também reconfigura o próprio significado desse dever. Sob a lógica totalitária, o dever deixa de ser uma escolha moral ou uma prática de liberdade e

se torna uma imposição lógica: uma cadeia de ações, que parecem inevitáveis dentro da ordem estabelecida. Essa imposição é sustentada pela solidão dos indivíduos, que são privados da pluralidade necessária para questionar o sistema ou conceber alternativas.

Nesse contexto, o senso de dever é explorado como uma espécie de “cegueira ética” induzida, em que o trabalhador executa suas funções sem refletir sobre as consequências de seus atos. Arendt aponta que essa condição de obediência cadavérica é agravada pela glorificação de uma lógica rígida e inquestionável, que elimina a capacidade de julgar e discernir. Assim, a responsabilidade ética do trabalhador é desarticulada e substituída por uma obediência mecânica às exigências do regime. Esse processo culmina em uma perversão fundamental: o que deveria ser uma virtude – o senso de dever – torna-se o mecanismo, que viabiliza a cumplicidade com o mal. O trabalhador, desprovido de uma conexão com o mundo comum e de um espaço para a reflexão, transforma-se em um executor eficiente de um sistema, que destrói tanto a liberdade quanto a própria humanidade.

Sobre isso, Jaspers, segundo Adriano Correia (2023, p. 199-200, grifo nosso), teria se referido a Arendt, em seu livro *The question of German guilt*, como aquela que, pioneiramente, chamou “atenção para o fato de que a participação e a cumplicidade dos alemães nos crimes nazistas seria uma decorrência do terror organizado, que **canalizou o senso de dever dos trabalhadores** em suas vidas privadas para a tarefa do extermínio”<sup>43</sup>. É desse modo que nossa autora ressalta que a “transformação do pai de família, do membro responsável da sociedade, interessado em todos os assuntos públicos, em ‘burguês’ interessado apenas em sua existência privada, ignorando qualquer virtude cívica, constitui um fenômeno internacional de nossa época” (Correia, 2023, p. 199). Devemos, então, compreender em que medida isso corrobora a cristalização dos elementos totalitários em um mundo “não totalitário”.

Arendt, ao comparar os métodos do totalitarismo para dar movimento ao sistema, usa a metáfora da tempestade de areia no deserto. O deserto é a condição desoladora, na qual os homens se encontram. Como vimos, nessa condição, os homens perdem tanto a capacidade de agir em conjunto quanto a habilidade de pensar e repensar o mundo. Expelidos do mundo, encontram-se em completa solidão. O ponto importante aqui é que o totalitarismo não criou a solidão. Ele “apenas” a organizou. Por meio do terror e da ideologia, o totalitarismo insere a

---

<sup>43</sup> Cf. a questão da culpa de Jaspers.

lógica do inimigo comum, que dará movimento, como uma tempestade de areia, a esse deserto. Nas palavras de Arendt (2012, p. 638-639):

Quando comparamos esse método com o da tirania, parece-nos ter sido encontrado um meio de imprimir movimento ao próprio deserto, um meio de desencadear uma tempestade de areia que pode cobrir todas as partes do mundo habitado. As condições em que hoje vivemos no terreno da política são realmente ameaçadas por essas devastadoras tempestades de areia. O perigo não é que possam estabelecer um mundo permanente. O domínio totalitário, como a tirania, traz em si o germe da sua própria destruição.

A grande questão envolvendo o totalitarismo é que ele não preserva ou mantém o mundo. Ao contrário, ele representa a destruição de toda forma de vida humana em comum; ou seja, pretende destruir o próprio mundo e a forma de vida humana que há nele. Assim:

Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação antissocial e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem (Arendt, 2012, p. 638-639).

Logo, como dissemos anteriormente, Arendt já constata, em *As Origens do Totalitarismo*, que a solidão organizada é tão perigosa a ponto de destruir toda forma de vida humana em comum. É essa, também, uma das denúncias presentes no livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, mas que foi ignorada pelas polêmicas, que o livro suscitou. O ponto revelador que Arendt nos chama atenção é que o homem solitário, desprovido da capacidade de agir e abandonado pelo próprio pensamento, é capaz de cometer atrocidades não por ser diabólico ou cruel, mas pela pura incapacidade de exercer o livre pensamento. Esses homens, desconfiados de si mesmos e aprisionados na obediência, são capazes do impensável. Sobre isso, diz Arendt (2012a, p. 637, grifo nosso):

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.**

Para Arendt, a solidão não é estar fisicamente sozinho – isso pode ocorrer tanto na experiência do isolamento quanto na do estar só –, mas sim um estado existencial no qual o indivíduo se desconecta de si mesmo, dos outros e do mundo. Isso implica uma dupla ruptura com a pluralidade, pois há a perda da capacidade de dialogar internamente com o próprio pensamento e também a dissolução do vínculo, que conecta o indivíduo ao mundo compartilhado com seus iguais. Vale dizer que pensar, para nossa autora, é uma atividade essencialmente dialógica, já que, mesmo estando só, a mente precisa estar em diálogo consigo mesma. Acontece que, quando a confiança em si mesma como parceira desse diálogo se rompe, o indivíduo fica privado de um aspecto essencial da sua humanidade, que é a habilidade de questionar, refletir e buscar sentido na própria existência. Essa ruptura compromete a autonomia do sujeito, deixando-o vulnerável ao vazio existencial.

Além disso, sentir, no contexto arendtiano, está profundamente ligado à interação com o mundo e com os outros. O sentimento de pertencimento, de ser reconhecido e validado por uma comunidade de iguais, é indispensável para a confirmação da identidade. Quando o indivíduo é privado dessa conexão, ocorre o esvaziamento do mundo como um lugar de experiências significativas. Por isso, podemos afirmar que há uma interdependência entre o eu e o mundo. O ato de pensar conecta o indivíduo a si mesmo, mas é apenas na companhia confiável de outros que essa conexão se valida. Mais que isso, o diálogo reflexivo consigo mesmo só é possível porque há um mundo a ser pensado. Da mesma forma, o ato de sentir dá cor e significado ao mundo, mas depende da interação com uma comunidade, que reconheça o indivíduo como sujeito. Quando ambos se perdem, o sujeito é mergulhado em um estado de alienação total – do mundo e de si.

Logo, a ideia de que a capacidade de pensar e sentir se perdem simultaneamente tem implicações profundas na obra de Arendt, particularmente em suas reflexões sobre o totalitarismo. O isolamento extremo, denominado por ela de solidão – característico da atividade do trabalho e organizado pelos regimes totalitários –, não apenas desumaniza os indivíduos ao cortar seus laços sociais, mas também dissolve sua capacidade de resistir internamente, uma vez que o pensamento reflexivo se torna impossível.

Assim, Arendt nos alerta que a solidão não é apenas um problema existencial, mas também político. Sem a companhia de outros e sem o diálogo interno, os indivíduos se tornam incapazes de agir, julgar ou mesmo compreender o mundo à sua volta, tornando-se presas

fáceis de ideologias autoritárias. Ao explorar essa ideia, Arendt nos desafia a compreender a vulnerabilidade humana diante da perda do “eu” e do “mundo”. A solidão, portanto, não é apenas uma experiência individual angustiante, mas um fenômeno que ameaça a própria essência da humanidade: a capacidade de pensar, sentir e agir em um mundo compartilhado.

Ora, se é no estado de solidão, experiência própria do *animal laborans*, que o homem perde tanto a capacidade de sentir quanto a de pensar – ou seja, perde o mundo e o eu – e se o fenômeno do mal banal é esse mal que é fruto do “vazio de pensamento”, logo, o totalitarismo não inaugurou um novo modelo de mal, mas apenas trouxe à tona – de forma organizada – essa possibilidade, que é ainda mais evidente nos homens modernos – que vivem para trabalhar e trabalham para viver. Logo, o mal banal não é um fenômeno que só pode ser visto no totalitarismo; ao contrário, é uma possibilidade das sociedades burocráticas modernas. Tanto é assim que Souki (1998, p. 13), em seu livro *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, afirma:

Tendo em vista nossa preocupação com a atualidade da ocorrência desse tipo de mal, somos obrigados a admitir que este risco sobrevive à queda dos estados totalitários. Nas sociedades burocráticas modernas, os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram, silenciosamente, com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. Hannah Arendt mostra-nos que o modelo do ‘cidadão’ das sociedades burocráticas modernas é o homem que atua sob ordens, que obedece cegamente e é incapaz de pensar por si mesmo, pois essa supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade do pensamento. E nessa ausência de pensamento, nessa expressão humana opaca, nessa rarefação das consciências, aparece a tragédia, batizada por Hannah Arendt de a ‘banalidade do mal’.

Como diz Arendt (2004, p. 93), em seu livro *Responsabilidade e julgamento*, “em sistemas burocráticos, a transferência de responsabilidades é uma questão de rotina diária”. E falando disso em termos de ciência política, ou seja, “como uma forma de governo – o mando dos cargos, em oposição ao mando de homens, de um único homem, de poucos ou de muitos –, a burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel de governo” (Arendt, 2004, p. 94).

Ao considerarmos a burocracia como uma forma de governo, compreendemos que ela representa uma estrutura em que o poder está diluído em cargos, processos e normas, afastando-se da figura de um grupo ou indivíduo diretamente responsável. Essa característica distintiva da burocracia cria uma espécie de despersonalização do poder, na qual as decisões

são tomadas com base em regras preestabelecidas, mas sem que ninguém, efetivamente, assuma a responsabilidade pelo impacto dessas decisões. No totalitarismo, segundo Arendt, nós tínhamos a lei da história ou da natureza, que mantinha certa “legalidade” perante os envolvidos, que cumpriam irrefletidamente as ordens. Como aponta Hannah Arendt, essa “transferência de responsabilidades”, rotina intrínseca dos sistemas burocráticos, estabelece uma dinâmica, que não apenas enfraquece o senso de responsabilidade individual, mas também favorece o esvaziamento da capacidade crítica dos indivíduos inseridos nesse sistema.

Na prática, essa lógica burocrática inibe ainda mais a reflexão e a espontaneidade do pensamento humano, substituindo-as pela obediência cadavérica. Os indivíduos passam a agir como peças de uma engrenagem, cumprindo funções específicas, mas sem refletirem sobre as consequências éticas ou sociais de suas ações. O resultado é a criação de um ambiente em que atrocidades podem ser cometidas sem que ninguém se perceba diretamente responsável por elas. Arendt alerta que, nesse contexto, o “mando de ninguém”, característico da burocracia, pode ser ainda mais cruel do que o poder exercido por uma figura autoritária, justamente porque a ausência de um responsável identificável transforma a violência em algo que parece inevitável ou impessoal.

Assim, a banalidade do mal, como fenômeno, revela-se profundamente enraizada nas sociedades burocráticas modernas; não é apenas um produto de regimes totalitários, mas uma possibilidade que se manifesta na rotina aparentemente inofensiva de sistemas, que priorizam a eficiência e a funcionalidade acima da ética e da reflexão. O mal banal emerge na opacidade dos processos burocráticos, em que os homens se tornam “supérfluos” ao serem reduzidos a meros executores de ordens, incapazes de questionar as implicações de seus atos. Nesse cenário, a tragédia da banalidade do mal não é um desvio da normalidade, mas uma ameaça latente, inscrita nas dinâmicas sociais e políticas das sociedades contemporâneas.

Logo, precisamos ter em mente que o mal banal é uma possibilidade de uma sociedade tal como a nossa, que faz da solidão sua experiência cotidiana, pois, voltados para o trabalho, abdicamos do mundo e de nós mesmos. Logo, cabe a pergunta: possui o *animal laborans* a condição do mal banal? Diante da argumentação exposta, é possível afirmar que a vitória da atividade do trabalho sobre as demais (obra e ação) é germinadora da condição ordinária da solidão, na qual se encontra o homem moderno; e, por meio dessa solidão, não só o

totalitarismo foi possível, como o fenômeno do mal banal<sup>44</sup>. Mas, afinal, o que é o mal banal? É o mal banal uma ramificação do mal radical? Vejamos melhor essas questões.

### 2.3 A questão do mal: reflexões arendtianas sobre sua origem

A análise proposta por Hannah Arendt sobre a questão do mal tem sido objeto de debates intensos no contexto filosófico. Isso porque, para começar, como nos lembra Odílio Alves Aguiar (2009, p. 261), “conceituar o mal não é fácil. Aliás, podemos até argumentar que o mal é mais uma questão de experiência do que de abstração conceitual”, mas que de “alguma forma estaria relacionado à provocação de dor e da morte aos seres sencientes, capazes de senti-la”. Partindo desse pressuposto, Arendt lança mão da noção de mal radical para pensar as origens do totalitarismo. Anos mais tarde, a filósofa depara-se com um fenômeno novo, denominado por ela de mal banal. Neste tópico, faremos a distinção dos dois conceitos e, neste momento, abriremos margem para pensar se há uma ruptura entre o mal radical e o mal banal e, conseqüentemente, a existência de uma lacuna no pensamento arendtiano, já que ela não sistematizou a questão ou se existe uma inter-relação entre os dois fenômenos da maldade e, caso exista, de que tipo. Dessa forma, temos como objetivo compreender esses fenômenos, bem como analisar se essa compreensão de Arendt implica a invalidação das noções – ou de uma noção – de mal radical e mal banal ou se, pelo contrário, sugere uma interdependência entre as duas dimensões do mal. Vale dizer que explorar esse dilema e compreender se o mal banal pode ser realmente visto como uma ramificação do mal radical ou se mantém uma identidade distinta é crucial para a compreensão mais profunda das

---

<sup>44</sup> Ora, a nós cabe a pergunta: será que Eichmann não assume a subversão/perversão do *animal laborans*? Apesar de algumas leituras sugerirem que Eichmann venha a ser a representação de uma espécie de “subversão/perversão” do *animal laborans* – já que sua atividade se volta não à conservação da vida, mas à produção da morte –, é possível contra-argumentar que essa leitura desconsidera a própria estrutura ontológica da atividade do trabalho. O *animal laborans* caracteriza-se pelo modo como atua: cíclico, repetitivo, acrítico e incapaz de produzir um mundo comum. A razão de ser do trabalho é, de fato, a vida da espécie, mas, em condições totalitárias, o fim a que se dirige é a conservação da vida de uma espécie pura e, se assim o for, a morte passa a ser encarada como um trabalho necessário. Assim, quando Eichmann opera no interior de uma máquina de extermínio, sua lógica de comportamento permanece profundamente ligada à do *animal laborans*. O que queremos afirmar é que não se trata de uma subversão, mas da exploração totalitária de sua passividade, solidão e ausência de pensamento. Como afirma Arendt (2010, p. 8), “trabalho, obra e ação, são fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra”; mudá-las exigiria uma transformação das condições da existência humana, não apenas da direção funcional de sua atividade. Portanto, Eichmann não transcende sua condição, mas encarna a sua forma mais radicalizada, tornando-se exemplo extremo da instrumentalização da vida reduzida ao trabalho sob o totalitarismo.

estruturas totalitárias e da condição humana sob tais sistemas. Como dito outrora, a questão do mal em Arendt não é uma questão simples, posto que até mesmo a autora afirma:

Em uma carta a Mary McCarthy, já no contexto da polêmica em torno de Eichmann em Jerusalém, [...] que um dos três pontos sobre os quais ela teria mudado de opinião em relação a *Origens do totalitarismo* era precisamente sobre a designação dos campos de extermínio como ‘poços de esquecimento’ (os outros pontos seriam a **noção de mal racial** e o papel da ideologia) (Arendt; McCarthy, 1963, p. 154 *apud* Correia, 2023, p. 102, grifo nosso).

Assim, Adriano Correia (2025, p. 315), concordando com Richard Bernstein, afirma que “há muita confusão acerca dos sentidos de mal radical e de mal banal” em Arendt, requerendo de nós, nesta tese, este momento de parar para compreender esses fenômenos. Como já vimos, a análise do pensamento arendtiano é complexa. Na passagem anterior, por exemplo, percebemos o processo de compreensão do mal da própria autora, que pensa e repensa a questão sob vários enfoques, sem preocupar-se em sintetizar definitivamente a questão, de modo a lançar sobre nossos ombros a difícil tarefa de pescar as pérolas, que ela nos deixou, tanto que, como nos lembra Celso Lafer (2018a, p. 9): “uma leitura de Hannah Arendt implica num certo esforço de decodificação, pois as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas nos seus enunciados, mas, também, nas inquietações que estruturam os seus trabalhos” (p. 9). Sendo assim, compreendendo que não há obviedades quando se trata do problema do mal, para possibilitar e fundamentar nossa discussão, precisaremos perpassar por três leituras do mal antes de responder se o mal banal é uma continuação ou não do mal radical e pensar como isso implica em nossa tese, a saber: o mal radical, pensado por Kant, o mal radical/absoluto e a banalidade do mal, pensados por Hannah Arendt.

Começaremos por apresentar a perspectiva de Kant, segundo Arendt, a respeito do mal, pois é a partir dela que Arendt vai formular sua noção de mal radical. Evidencia-se que, para Kant, conforme descrito por nossa autora, o mal tem sua origem na própria natureza humana. Em outras palavras, o mal possui raiz no próprio ser humano, uma vez que, mesmo este sendo predisposto ao bem, o mal está no campo de ação do homem como uma capacidade inata. Logo, em seu livro *A religião nos limites da simples razão*, Kant estabelece o caminho para resgatar essa disposição originária para o bem e, conseqüentemente, explica o mal radical. Vejamos, então, essa questão.

Kant volta-se ao problema do mal, porque precisava pensar a respeito da lei moral e de como ela se fundamentava. Para o filósofo alemão, a lei moral era móbil, isto é, era a fonte de movimento dos homens, aquilo que os faz escolherem agir. Essas ações deveriam servir para guiar suas vidas e também de modelo para os demais, de modo que tudo que fosse contrário a essa lei moral deveria ser definido e evitado, demonstrando a necessidade da existência dessa lei. Logo, Kant defrontou-se com o mal, que se manifestava na própria natureza humana, estabelecendo uma relação entre a moralidade e o mal, visto que, por partir da própria natureza do homem, e não de algo sobrenatural, tratava-se, portanto, de uma relação moral de praticar ou não esse mal<sup>45</sup>. Por esse motivo, o mal é uma inclinação possível, um desvio do caminho correto, que Kant nomeou como propensão. Nas palavras do autor, a propensão (*propensio*) é “o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (Kant, 2008, p. 34). Aqui, então, cabe um alerta: Kant distingue a inclinação ao mal da possibilidade do bem, que aparece como predisposição. Segundo Kaique S. O. Lessa (2020, p. 14):

Inclinação quer dizer que é um critério, enquanto fundamento do arbítrio, antes de todo ato, como potência. É importante notar como Kant diferencia a possibilidade do bem e do mal no homem. O bem vem como uma predisposição, como estando na estrada certa na qual a conduta humana deve se movimentar. O mal é uma propensão ao desvio dessa estrada, uma saída do caminho correto, impedindo o homem de chegar a ser moral. Para Kant, essa propensão faz parte do homem desde seu nascimento, está enraizada nele e, portanto, é inata ao ser humano. Ela desvia o homem da lei moral, tirando-o da conduta correta de suas ações. Contudo, o autor não quer dizer que a inclinação para um caminho contrário à lei moral seja uma negação, pois isso não seria possível, é apenas uma rejeição à moralidade da lei como móbil das máximas.

Assim, a teoria kantiana afirma que o homem tem uma inclinação ao mal que é inata, levando-o a definir três graus de propensão ao mal, a saber: a fragilidade, a impureza e a malignidade/perversidade. Sobre isso, diz Adelino Braz (2008, p. 38), esse primeiro estágio, denominado de fragilidade, é definido “como inaptidão para seguir na prática a lei moral que a vontade adota na sua máxima”. Distinto da fragilidade, temos a impureza, “em que o ser razoável cumpre uma ação boa não por respeito à lei moral, mas mediante outros motivos que expressam o seu egoísmo, reduzindo assim a virtude a uma simples aparência” (Braz, 2008, p.

---

<sup>45</sup> “Para Arendt, a filosofia prática de Kant é fundamental a uma reflexão sobre a moralidade seguramente por ele fechar as portas à revelação, mas também por ele sustentar que a conduta moral depende fundamentalmente da relação do homem consigo mesmo” (Correia, 2013, p. 66).

38). Por fim, há o grau da maldade ou corrupção, definido como “o grau mais elevado do mal, consiste numa inversão da ordem moral dos motivos que o homem admite nas suas máximas” (Braz, 2008, p. 38). Seria, segundo Kant (2008, p. 36), uma “perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio”, e isso ocorre, pois “o modo de pensar [...] é corrompido na sua raiz” (Kant, 2008, p. 36), levando o homem a entender que a lei moral não basta; é preciso algo maior que ela.

Dessa maneira, a fragilidade, a impureza e a malignidade são graus que compõem o que Kant chama de mal radical: “Notemos que a fragilidade, a impureza e a perversidade do coração humano não são características de uma ‘maldade do mal’, são inclinações voluntárias, porém não livres, de ações que o homem pode praticar resistindo àquilo que em sua natureza é predisposto” (Lessa, 2020, p. 14-15). Vale ressaltar que é radical, pois, conforme Kant, está “enraizado” no homem.

No tocante a Arendt, mais especificamente em sua obra *Origens do Totalitarismo*, temos uma compreensão do mal como um mal radical. Esse termo foi utilizado para elucidar o horror cometido pelo totalitarismo, descrevendo-o como sendo monstruoso e sem precedentes, afirmando que ele não poderia ser punido nem perdoado, visto que sua destruição vai além da compreensão humana, ultrapassando todo o quadro categorial científico, jurídico, político e social de até então. Assim, o mal radical não é compreensível e explicável por meio das categorias, como ganância, inveja, desejo de poder, covardia etc., cabendo a ela repensar e compreender o que estava acontecendo. Por isso, por um lado, Arendt acabou recorrendo a Kant, na medida em que, para ela, a maldade totalitária não poderia ser explicada por uma visão religiosa ou qualquer outra visão sobrenatural, restando ao próprio homem a origem desse mal – posicionamento também assumido por Kant –; por outro lado, apesar de recorrer ao filósofo alemão, como pontua Adriano Correia (2013), Arendt não parece estar à vontade com a teoria cunhada por ele; ou seja, ambas as teorias sobre o mal radical são como ímãs de polos da mesma natureza; isto é, são feitos do mesmo ferro eletromagnético; entretanto, também se repelem. Vejamos em que aspectos há essa repulsão.

O mal radical ou absoluto<sup>46</sup>, no entendimento de Arendt, é extremo, mas não enraizado; ou seja, “o mal radical não penetra no homem, só o atinge na superfície” (Lessa, 2020, p. 19), não sendo possível ser “enraizado”, tal como pensava Kant. Ou, em outras

---

<sup>46</sup> O mal radical, em Arendt, é nomeado “também como mal absoluto” (Correia, 2013, p. 65).

palavras, o mal radical não é natural e muito menos profundo, mas possível dentro da condição administrada pelo sistema totalitário, que é a forma mais radical da antipolítica. Nas palavras de Arendt (2012a, p. 609):

Podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram. O perigo [...] é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários.

Logo, o que Arendt percebe é que o fenômeno totalitário não tinha como objetivo o mal, que é fruto do domínio despótico, mas “um sistema em que todos os homens sejam supérfluos” (Souki, 1998, p. 12). Por isso, o totalitarismo “traduziu arruinados padrões de juízo que conhecíamos e desafiou assim nossa capacidade de compreendê-lo” (Correia, 2013, p. 65), pois destruiu a pessoa jurídica do homem e, logo em seguida, anulou a individualidade e a espontaneidade deste<sup>47</sup>. Para melhor compreendermos esse ponto, vejamos o que era o sistema totalitário e por qual motivo Arendt dá a ele a categoria de novidade.

Arendt demonstra, em *Origens do Totalitarismo*, que há uma peculiaridade, a qual torna o sistema totalitário uma novidade, a saber: sua natureza destrutiva. Helton Adverse (2022, p. 390) afirma que “a insistência sobre a natureza destrutiva do sistema totalitário [acaba] “culminando na referência ao [mal absoluto]”. E ele continua demonstrando que “o ponto decisivo para Arendt a respeito dessa novidade perturbadora é que ela explicita a própria essência do sistema totalitário” (Adverse, 2022, p. 391). Logo, os campos de concentração não são acidentes, mas “laboratórios” “onde é levado a cabo o plano de destruição da espontaneidade humana” (Adverse, 2022, p. 391).

Sobre isso, Arendt (2008a, p. 347) esclarece, em seu ensaio *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, que “o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade. Porém, o que significa dizer que é a negação mais radical da liberdade se as tiranias também a negam? Qual é, de fato, a natureza peculiar desse sistema? O cerne da questão pode ser atingido ao se investigar a natureza desse governo. Para tanto, precisaremos recorrer, primeiramente, à leitura arendtiana de Montesquieu.

---

<sup>47</sup> Sobre isso, conferir Nadia Souki, Hannah Arendt e a Banalidade do Mal.

Segundo Arendt (2008a, p. 348), “Montesquieu foi o último a investigar a natureza do governo, isto é, a perguntar o que o faz ser o que é ([sua natureza é o que o faz ser como é], O espírito das leis, livro III, cap. 1). Mas ele acrescentou uma outra pergunta, absolutamente original: o que faz um governo agir como age?”. Assim, o filósofo francês, como já mencionado anteriormente, descobriu que cada governo tem uma estrutura particular, como também um princípio próprio, que o põe em movimento (Arendt, 2008a). Nas palavras da filósofa:

Depois de dar a resposta tradicional à pergunta tradicional – afirmando que a república é um governo constitucional com o poder soberano nas mãos do povo; a monarquia, um governo dotado de leis com o poder soberano nas mãos de um indivíduo; a tirania, um governo sem leis e que o poder é exercido por um indivíduo segundo sua vontade arbitrária –, Montesquieu acrescenta que, na república, o princípio de ação é a virtude, a qual, psicologicamente, equivale ao amor à igualdade; na monarquia, o princípio da ação é a honra, cuja expressão psicológica é uma paixão pela distinção; na tirania, o princípio de ação é o medo (Arendt, 2008a, p. 349).

Vale esclarecer, de antemão, que não vamos esmiuçar a compreensão de Montesquieu sobre as referidas formas de governo, pois, para nós, interessa apenas a leitura arendtiana de Montesquieu da análise da natureza da tirania, bem como do seu princípio de ação, para que, assim, possamos avaliar em que ela se diferencia da novidade totalitária descrita por Arendt. As análises de Montesquieu são fundamentais, já que, segundo Arendt (2008a), antes dele, um governo só mudava para pior, uma vez que a tradição dava ênfase à corrupção/degeneração dos governos, como, por exemplo, a aristocracia (governo dos melhores), que se transformaria em oligarquia (governo de poucos, que visava o interesse próprio) etc. Ou seja, “a descoberta de Montesquieu de que cada forma de governo tem um princípio inato que o põe em movimento e guia todas as ações é de grande monta” (Arendt, 2008a, p. 350), porque evidencia que honra, virtude e medo são motores, que “regem tanto as ações do governo quanto as dos governados”. Dessa forma, o medo, princípio de ação da tirania, não apenas refere-se ao medo dos súditos em relação ao tirano, mas o seu contrário também é verdadeiro. Logo, esse é o motor psicológico para que os homens conduzam suas vidas públicas e avalie suas ações na tirania. Assim, o aspecto que vale ser destacado é que “se esses princípios deixam de ser seguidos e os critérios específicos de conduta não são mais tidos como válidos, as próprias instituições políticas se encontram em risco” (Arendt, 2008a, p. 351).

Dito isso, vejamos agora o que há na tirania que possa iluminar nosso caminho na compreensão do totalitarismo e posterior discussão do mal. Por medo, a autora define o “princípio inspirador da ação” e que “está fundamentalmente ligado àquela ansiedade que sentimos em situações de completo isolamento” (Arendt, 2008a, p. 355). A ansiedade, própria desse medo é causada por nos percebermos em total isolamento. O homem é alegre ao dividir o mundo com os seus iguais e, percebendo-se em total isolamento, cai na ansiedade do desamparo: “Se um homem sozinho tivesse força suficiente para enfrentar com seu poder o poder da natureza e das circunstâncias, não precisaria de companhia” (Arendt, 2008a, p. 356). Assim, o medo é esse desamparo pela impossibilidade de agir, pois ao se percebem nesta condição, os homens se sentem impotentes. Logo, a tirania é autêntica – assim como o são também monarquia e república –, uma vez que se erguem sobre terrenos, que são “elementos autênticos da condição humana”, sendo possível, inclusive, brotar seus princípios motores. Em outras palavras, é uma forma de governo, que se relaciona com as experiências humanas básicas.

Feito os devidos esclarecimentos sobre a tirania, afinal, qual é o elemento autêntico que o totalitarismo reivindica da condição humana na Terra, que o faz uma forma de governo inédita? Vale esclarecer que o totalitarismo não é exatamente o caso limite da tirania, como afirmavam alguns autores. O sistema totalitário é a forma mais radical de antipolítica. Para compreender esse elemento antipolítico, Arendt recorreu ao termo mal radical, afastando-se, em certo aspecto, da definição de Kant, porque, como vimos, ela vai alargar o sentido que outrora foi proposto por Kant, visto que, agora, ele vai expressar o caráter inédito e desafiador do sistema totalitário. O ineditismo do totalitarismo vem à luz quando pensamos em qual é a natureza e o “princípio de ação” deste. Pensando na natureza do regime, Arendt (2008b, p. 359) afirma que “o domínio totalitário é [sem lei] na medida em que desafia o direito positivo, mas não é arbitrário, na medida em que obedece com rigor lógico e executa com precisão compulsiva as leis da História ou da Natureza”. Nesse aspecto, então, temos a ideologia – a lógica de uma ideia – como essência do sistema totalitário, desempenhando, assim, um papel crucial para a consolidação do regime. A ideologia é uma doutrina, que busca explicar o mundo de uma maneira simplista e lógica, oferecendo respostas definitivas para todos os problemas. É por meio da ideologia que o nazismo e o bolchevismo, segundo Arendt, mobilizam as massas e justificam ações extremas. Essas ideologias vão oferecer ao homem

comum uma visão de mundo unidimensional e absoluta, com o objetivo de eliminar a diversidade de opiniões e impor uma única verdade sobre a realidade.

Se a ideologia é a natureza do totalitarismo, o terror é o seu princípio de movimento<sup>48</sup>. Aqui, começamos a vislumbrar melhor a distinção entre tirania e totalitarismo, pois, enquanto as primeiras usam o medo para reprimir dissidências, o terror totalitário busca atingir objetivos mais amplos, como a destruição do próprio homem. O terror visualizado nesse sistema não é apenas um instrumento de controle social, mas também uma ferramenta para a transformação da sociedade. Ele – associado às ideologias – é utilizado para radicalizar a aniquilação da pluralidade do espaço público, bem como da pluralidade de pensamento, criando um ambiente, no qual as pessoas não só são despojadas de sua capacidade de agir politicamente (comum também nas tiranias), mas também presas no cinturão de ferro do terror e na camisa-de-força da ideologia, de tal forma que também abdicaram da capacidade de pensar. O objetivo é gerar um estado de terror constante e desconfiança mútua, em que as pessoas se sentem solitárias e impotentes, incapazes de se oporem à violência estabelecida.

Portanto, na perspectiva arendtiana, a ideologia serve como um instrumento para justificar e consolidar o “poder”, enquanto o terror é utilizado para manter esse “poder” e remodelar a sociedade de acordo com os objetivos do regime, tendo como resultado a radicalização e supressão da liberdade e a desumanização das pessoas e levando ao que Arendt nomeou de mal radical. Por isso, esse mal radical é monstruoso, informe, terrível, inominável, incognoscível e novo, pois jamais tínhamos experienciado isso. É como se o sistema totalitário descortinasse um novo território e atrás dessa cortina estivesse o mal absoluto. Como vimos, o totalitarismo é a antipolítica radical, uma vez que os seus objetivos não são fundados na política. Na verdade, a própria estrutura do sistema se difere da estrutura da pólis. Nesse aspecto, faz sentido falar em mal absoluto/radical, porque, como afirma Helton Adverse<sup>49</sup> essa dimensão do mal não comporta oposição ou contrário.

---

<sup>48</sup> Observamos, aqui, uma opção de Arendt por substituir a noção de princípio de ação – utilizada por Montesquieu – por princípio de movimento. A escolha da autora se justifica na medida em que Arendt percebe que, na Aristocracia, na República e até mesmo na Tirania, é possível o estabelecimento da pluralidade de pensamento e, em certa medida, até mesmo a pluralidade de ação é possível. Entretanto, em estados totalitários, essa dinâmica é substituída por um controle rígido do Estado sobre todos os aspectos da vida, não só os aspectos públicos, como também os privados. Para Arendt, então, só poderemos falar de princípio de ação quando há a possibilidade de liberdade e pluralidade dos indivíduos, permitindo a expressão de diferentes pontos de vista. No totalitarismo, como vimos, não há espaço para essa ação genuína. Ao contrário, há um “movimento” contínuo, impulsionado por uma ideologia, que busca eliminar qualquer forma de diversidade de pensamento. A base do totalitarismo é uma lógica de controle absoluto, que fará com que a liberdade individual e a ação política sejam reprimidas em prol da uniformidade e obediência ao regime.

<sup>49</sup> Anotações de aula.

Muito embora Arendt tenha chegado nesta consideração de que o mal radical – que é extremo e não enraizado – não tenha um sentido pragmático, ou seja, é um mal que não tinha razão para ser executado, visto que não era sequer uma estratégia ou um interesse político, mas “simplesmente” o mal pelo mal, fazendo com que ela desenhasse o totalitarismo como o mal absoluto, é preciso destacar que houve ainda, na teoria arendtiana, um deslocamento conceitual a partir do momento em que ela se depara com o julgamento de Eichmann. Nesse momento, ela vai evidenciar algo que, de certa forma, é contrário à monstruosidade evidenciada pelo mal radical, que é a sua banalidade. Por isso, entender o mal foi um desafio para autora, que pensou o fenômeno sem corrimão. Isto é, ela notou que o tempo em que viveu – e de certo modo que ainda vivemos – não pode ser orientando por caminhos legados pela tradição, pois esses percursos já não nos oferecem diretrizes satisfatórias para os fenômenos novos que surgiram. Tanto que, como veremos, o julgamento de Eichmann, por exemplo, foi diferente de tudo que ela já tinha analisado, já que, dificilmente, Arendt poderia imaginar que a maldade e o homem comum pudessem combinar, de tal forma que crimes tão incompreensíveis pudessem surgir sem um motivo maligno e em grande parte por sua própria vontade. É nesse momento que ela lança mão do termo banalidade do mal:

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

Assim, o mal banal é o mal que é desprovido de qualquer grandeza maléfica, como afirma Souki (1998), e possui uma característica peculiar que é o “vazio de pensamento”. Antes de aprofundar no que Arendt chamou de “vazio de pensamento”, vale ressaltar que foi Jaspers o primeiro a usar o termo banalidade, especificamente em uma carta de 19 de outubro de 1946, referindo-se a “coisas em toda a sua sobriedade”. Entretanto, só em Arendt o termo foi utilizado para designar um tipo específico de mal. A expressão “vazio de pensamento” aparece ao longo da obra de Arendt como uma característica, que irá distinguir um tipo específico de mal. É digno de nota que essa formulação – do “vazio de pensamento” – não está sistematizada conceitualmente ao longo da obra da autora, mas aparece quando ela elabora o mal banal verificado no caso Eichmann. O vazio, nesse caso, não se refere à ausência completa de cognição, mas a uma suspensão da capacidade de atribuir sentido à

realidade, de se colocar no lugar do outro e de estabelecer um diálogo silencioso consigo mesmo. Nesse contexto, o sujeito se torna incapaz de considerar a pluralidade do mundo e de pensar sobre as consequências dos seus atos. Dessa forma, o mal não mais se apresenta como um projeto consciente de destruição, mas passa a se regular por meio da superficialidade e da obediência cadavérica – fatores que, paradoxalmente, o tornam ainda mais eficaz e perigoso. Por isso, a partir daí, o termo passou a designar um mal, que é cometido por um agente normal, que seguia ordens sem questioná-las.

Sobre isso, coadunando com Arendt, Ágnes Heller, filósofa judia húngara, que foi nomeada para a Cátedra de Hannah Arendt no Departamento de Filosofia da New School, relata, em sua biografia *Der Affe auf dem Fahrrad*, que jamais considerou o Holocausto um assunto especificamente alemão. Os perpetradores são “sempre pessoas comuns”. Os russos, por exemplo, deportaram os seus compatriotas para os chamados Gulag, e os húngaros, diz Heller (1999, p. 332) torturaram seus prisioneiros em Recsk, vila situada na Hungria, bem como Eichmann também era um homem comum: “O que quero dizer? Nada. O diabo não tem chifres, o totalitarismo e o homicídio são doenças que também podem infectar pessoas normais”<sup>50</sup>.

Assim como Heller, Arendt também notou que eram pessoas comuns que estavam disponíveis – e dispostas – a executarem um mal jamais visto. Em 20 de julho de 1963, Arendt (2017, p. 209) enviou uma carta a Gershom Scholem, em que dizia:

É minha opinião que o mal nunca pode ser radical, mas somente extremo; e que não possui nem uma profundidade, nem uma dimensão demoníaca. Ele pode abranger o mundo inteiro e devastá-lo, precisamente porque se difunde como um fungo sobre a sua superfície. Só o Bem tem profundidade e pode ser radical<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> *Immer gewöhnliche Menschen. Gewöhnliche Russen verschleppten ihre Landsleute in den Gulag, gewöhnliche Ungarn quälten ihre Gefangenen in Recsk, auch Eichmann war ein gewöhnlicher Mann. Was will ich damit behaupten? Nichts. Der Teufel hat keine Hörner, Totalitarismus und Mord sind Krankheiten, die auch die normalen Menschen infizieren* (Heller, 1999, p. 332).

<sup>51</sup> *In conclusion, I come to the only point of agreement between us. I am happy you discovered it, and I wish to say a few words about it. You are completely right that I have changed my mind and now no longer speak of radical evil. We haven't seen each other for a long time; otherwise we would perhaps have gotten around to discussing this. It's unclear to me why you characterize the phrase "banality of evil" as a slogan. So far as I know, no one has ever used it before. But this isn't important. The fact is that today I think that evil in every instance is only extreme, never radical: it has no depth, and therefore has nothing demonic about it. Evil can lay to waste the entire world, like a fungus growing rampant on the surface. Only the good is always deep and radical. As I said, however, I don't want to go into this here, since I intend to deal with these issues in a different context and in greater depth. If you were to look up the concept of "radical evil" in Kant, you'd find that he doesn't mean much more than ordinary baseness, which is a psychological rather than a metaphysical concept. But, like I said, I don't want to say much more about these things, for in a different context I'm*

Tanto Arendt quanto Heller falam do mal banal como uma doença, que infecta pessoas comuns e que precisa ser compreendido. Foi em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* que o fenômeno do mal banal apareceu na obra de Arendt pela primeira vez. Como descrito, o termo “mal banal” foi utilizado por ela para descrever a natureza do mal comum e cotidiano, evidenciado durante o regime nazista na Alemanha. Uma das grandes tensões do livro refere-se ao fato de a filósofa constatar que o mal nem sempre é praticado por pessoas monstruosas ou psicopatas, mas frequentemente por indivíduos comuns, que se conformam e se moldam às normas sociais, de tal forma que seguem as ordens sem questionamento crítico. Em seu estudo sobre o julgamento de Adolf Eichmann, Arendt observou que ele não era um monstro, mas um burocrata bastante eficiente, que cumpria suas funções de maneira metódica e sem reflexão moral. Nas palavras de Bondy, citado por Adriano Correia (2025), ele “não é um demônio em forma humana, mas um tipo angustiantemente familiar de especialista oficial” (Bondy, 2017, p. 39 *apud* Correia, 2025, p. 133). Assim, o mal banal é um fenômeno que surge de alguns elementos cristalizados no mundo moderno, tal como a obediência cega, a falta de pensamento crítico e a ausência de responsabilidade pessoal. Esses elementos podem levar pessoas comuns a cometerem atrocidades sem considerar as consequências de suas ações.

Após explicar os termos de mal radical e mal banal, é preciso esclarecer que há pelo menos três linhas interpretativas sobre a questão do mal em Hannah Arendt: A primeira afirma ser o mal banal uma extensão do mal radical, tendo como representante no Brasil a pesquisadora Nadia Souki. Outra perspectiva, bastante comum, assegura que Arendt abandonou o conceito de mal radical ao se defrontar com Eichmann, o que a fez cunhar o termo banalidade do mal, que era mais adequado ao fenômeno visto. Adriano Correia, por exemplo, está entre os que coadunam com essa leitura. Por fim, existem aqueles que defendem que o mal radical e o mal banal são fenômenos distintos e correlacionais, que são fundamentais para pensar o totalitarismo, tal como Helton Adverse.

Nadia Souki (1998), por exemplo, em seu livro *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, defende que o mal banal é uma ramificação do mal radical. Mais que isso, ela estabelece uma afinidade entre a concepção de Kant e a de Arendt sobre o mal radical. Segundo Souki (1998, p. 100):

---

*intending to return to the topic and elaborate on it. But Herr Eichmann will certainly remain as the concrete model for what I have in mind* (Arendt, 2017, p. 209).

Podemos afirmar que o ‘conceito de banalidade do mal’, iluminado pelo de ‘mal radical’, possibilita a Hannah Arendt fazer uma releitura política de Kant, pois o mal radical é a própria destruição do político. Embora ela não explicita isto em momento algum, é o que parece estar contido na sua reflexão. O relato sobre a ‘banalidade do mal’ põe para Hannah Arendt o desafio de descrever sua moral política, embora saibamos que não estava dentro de seu estilo de escrever ‘um tratado moral’. O que ela aspirou fazer foi ‘uma crítica do julgamento político’, pois para ela as regras morais estritas não poderiam prestar nenhuma ajuda.

Assim, o mal radical, na interpretação de Souki (1998, p. 107), é uma nova forma de violência que anula a espontaneidade e a individualidade das pessoas e as tornam coisas, levando a pesquisadora a afirmar que há uma articulação entre os conceitos de mal radical e mal banal, visto que “[...] o mal radical de Kant abarca o de banalidade do mal e, ainda mais: que a banalidade do mal é uma roupagem contemporânea do mal radical<sup>52</sup>. A banalidade do mal não seria uma novidade enquanto essência, mas seria uma novidade enquanto fenômeno (aparência)”.

É inegável o quanto a leitura de Souki foi e é importante para pensar a questão do mal em Hannah Arendt, visto que seu livro é bastante provocativo e oferece *insights* valiosos sobre a conexão entre esses fenômenos. Todavia, alguns contrapontos e argumentos podem ser considerados para ampliar a discussão, começando pela questão da natureza do mal radical e do mal banal. Algumas interpretações divergem quanto à essência do “mal radical” de Kant e a “banalidade do mal” proposta por Arendt, já que, enquanto o mal radical kantiano se concentra na inerente inclinação humana para o mal, a “banalidade do mal” de Arendt se refere mais especificamente à capacidade das pessoas de cometerem atos terríveis sem um pensamento crítico, seguindo ordens ou normas sociais. O próprio termo mal radical, utilizado por Arendt, afasta-se da compreensão kantiana, na medida em que sua análise se concentra na radicalidade dessas ações terríveis, mas não no mal radical, que é enraizado no homem, tal como pensava Kant. Além disso, a ideia de Souki de que a “banalidade do mal” é uma roupagem contemporânea do “mal radical” como fenômeno novo deve ser questionada, visto que a própria Arendt chegou a pontuar que “abandonou” o termo mal radical, sugerindo que o fenômeno do mal banal era mais apropriado para pensar o mal totalitário. Será que assumir

---

<sup>52</sup> Assim como Souki, José João Neves Barbosa Vicente (2010, p. 47) corrobora, em seu texto intitulado *Natureza humana e totalitarismo*, a ideia de que o “mal radical é, portanto, o que Arendt denominou, também, de ‘banalidade do mal’, uma vez que se trate sempre, no sistema totalitário, como no caso Eichmann, da destruição do pensamento, [...]”.

esse posicionamento não encobriria as consequências do mal banal para a sociedade contemporânea, uma vez que reduzir o mal banal a ramificação do mal radical arendtiano nos lançaria a uma visão parcial do problema ao encobrir a intenção do perpetrador?

A interseção entre o mal radical e a banalidade do mal é um tema complexo, que continua a ser discutido e interpretado de várias maneiras na filosofia e nas ciências sociais e é por esse motivo que outras vias de análises surgem. Vale destacar que, diferentemente da perspectiva de Souki, Adriano Correia (2013) aposta em uma distinção entre mal radical e mal banal. Nas palavras do pesquisador:

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o ‘mal radical’, tal como empregado por Arendt em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de ‘banalidade do mal’ (Bernstein, 1997, p. 142), mas 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. 76).

Como assevera Correia (2013, p. 76), há uma mudança significativa nos termos utilizados por Arendt, mas o que nos chama atenção é o fato de que o “mal radical” não contradiz a noção de “banalidade do mal”, pois o que ocorre é um deslocamento de foco da “superfluidade e da destruição da humanidade no homem para a ausência de pensamento”. Ora, isso significa que, em *Origens*, Arendt preocupa-se, sobremaneira, com o funcionamento objetivo dos regimes totalitários, que vão paulatinamente transformando seres humanos em meros instrumentos descartáveis – massas atomizadas, destituídas não só da sua individualidade, mas dos seus direitos e identidade. É o mal que estrutura o totalitarismo e tem por objetivo o apagamento da condição humana, convertendo os homens em seres supérfluos e intercambiáveis. Já em *Eichmann em Jerusalém*, a reflexão de Arendt se desloca para o indivíduo, que age dentro dessa estrutura, mas cuja atuação se revela desprovida de pensamento. Nesse momento, ela não se refere ao pensamento enquanto uma ignorância factual, mas na recusa do homem em refletir sobre o sentido do que ele faz. Podemos pensar, então, que o fenômeno da banalidade do mal não substitui a tese do mal radical, mas aprofunda sua compreensão ao analisar o problema da responsabilidade individual no interior do regime totalitário. Assim, Arendt enfatiza que a possibilidade do mal não reside apenas na capacidade destrutiva das estruturas políticas, mas também na incapacidade – ou indisposição

– do sujeito comum de pensar, de julgar e de interromper o curso automático de suas ações. É isso, inclusive, que torna Eichmann, aos olhos de Arendt, tão perigoso. Arendt mostra que o mal contemporâneo pode se manifestar sem reflexão consciente, não por uma vontade deliberadamente má, mas por uma ausência de pensamento, que, paradoxalmente, convive com a obediência formal à norma. Ou seja, segundo Correia (2013, p. 72), os termos mal radical e mal banal não se contradizem, mas Arendt abandona a noção de mal radical – absoluto ou extremo –, pois percebe que “poderia sugerir uma profundidade ou uma radicalidade que de fato os perpetradores desses crimes não possuíam necessariamente”. Para legitimar a leitura, Correia recorre à carta de Arendt, já citada aqui, enviada a McCarty, em que a autora afirma ter se equivocado ao utilizar o termo<sup>53</sup>. Outro contraste com a leitura de Souki e evidenciado na citação anterior se refere a referências à reflexão kantiana sobre o mal radical, já que, “na medida em que identifica mal radical com mal absoluto ou extremo, Hannah Arendt se distancia da compreensão kantiana do mal radical como uma propensão a inverter a ordem das motivações, que estaria na raiz de todo mal moral e seria universal (Correia, 2013, p. 70), fazendo com que Arendt, em muitos aspectos, não estivesse “à vontade com Kant”.

Diferentemente de Souki, que fala que o mal radical abarca o mal banal, a perspectiva de Adriano Correia é a de que Hannah Arendt abandona a noção de “mal radical”<sup>54</sup>. Essa perspectiva suscita uma discussão interessante, mas há pontos de debate, que podem ser considerados em contraposição a essa visão. Enquanto Correia destaca uma suposta mudança de ênfase de Arendt da ideia de mal radical para a banalidade do mal, outros argumentam que há uma continuidade conceitual entre esses termos na obra de Arendt. A ideia de ausência de pensamento e a superficialidade moral dos perpetradores do mal, como mencionado por Correia, podem ser vista como intrinsecamente ligadas à noção de mal radical, particularmente na capacidade de agir sem reflexão ética profunda. Além disso, o fato de Arendt ter mencionado que se equivocou ao utilizar o termo “mal radical” em sua correspondência não necessariamente implica um abandono completo desse conceito. Pode ser interpretado como uma revisão terminológica para evitar conotações errôneas, mas não

---

<sup>53</sup> Vale esclarecer que Adriano Correia (2025) coaduna com a leitura de Richard Bernstein (1996a), que defende a compatibilidade entre mal banal e mal radical. Em outras palavras, para eles, não há contradição entre essas noções, mas uma mudança de foco. Quando ela fala de mal radical, concentra-se na experiência da superfluidade, enquanto o fenômeno do mal banal refere-se à irreflexão ou ausência de pensamento.

<sup>54</sup> Pautado nessa leitura, temos o artigo denominado “O problema do mal”, na obra *Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt, de Gutierrez de Lellis Resende, publicado pela revista *Sapere Aude* em 2015.

como uma renúncia ao cerne filosófico por trás do conceito. É o que afirma Richard J. Bernstein (2002, p. 218, tradução nossa) em seu livro intitulado *Radical Evil: a philosophical interrogation*:

É verdade que Arendt já não falava de ‘mal radical’, mas esta resposta a Scholem é extremamente enganadora. Arendt nunca repudiou as linhas de pensamento que entraram na sua discussão original sobre o mal radical, especialmente a sua afirmação de que o mal radical envolve tornar supérfluos os seres humanos [...], bem como sua tentativa sistemática de eliminar a espontaneidade, a individualidade e a pluralidade humana. Pelo contrário, o fenômeno que ela identificou como banalidade do mal pressupõe esta compreensão do mal radical. É verdade que ela rejeita a ideia de que tal mal ‘tenha profundidade ou qualquer dimensão demoníaca’. Mas, como vimos na sua conversa anterior com Jaspers, ela repudiou a ideia da ‘grandeza demoníaca e satânica’ dos crimes nazistas já em 1946. As próprias palavras que ela usa na sua resposta a Scholem ecoam as palavras anteriores de Jaspers quando ele se opôs, ao falar do clemente ‘demoníaco’ de Hitler, e declarou: ‘Parece-me que devemos ver estas coisas na sua total banalidade, na sua trivialidade prosaica, porque é isso que realmente as caracteriza. As bactérias podem causar epidemias que exterminam nações, mas permanecem apenas bactérias’. Quando ela agora diz que o mal é extremo, mas não radical, que lhe falta profundidade, ela está chamando a atenção para o fato de que o mal está na superfície. Na medida em que ‘radical’ sugere cavar raízes que estão ocultas, ela não pensa mais que o mal seja radical neste sentido. E assim, acaba sendo ‘desafiador ao pensamento’ porque o pensamento busca algo que tenha profundidade. Mas este significado de ‘radical’ é bastante independente do sentido de ‘radical’ que ela associa ao supérfluo.

Assim, para Bernstein (2002), o que muda de fato na concepção do mal radical para o do mal banal é a motivação do crime. Ou talvez, parafraseando o próprio filósofo americano, seja mais correto dizer que Arendt esclareceu uma ambiguidade, que estava presente nas suas reflexões anteriores, posto que ela insistiu, em *Origens do Totalitarismo*, que o mal radical não poderia ser explicado ou até mesmo deduzido a partir de motivos humanamente compreensíveis. No entanto, quando confrontada com Eichmann no tribunal de Jerusalém, ela chegou à conclusão de que ele cometeu atos monstruosos sem ser motivado por monstruosas intenções, mas por uma banalização do mal promovida pela falta de profundidade.

Em uma terceira via, Celso Lafer (2006, p. 26), por exemplo, em seu texto intitulado *A internacionalização dos direitos humanos: o desafio do direito a ter direitos*, afirma:

Hannah Arendt, num primeiro momento, em *Origens do Totalitarismo*, falou, com inspiração kantiana, no mal radical. Considerou o mal como

radical porque o que o caracterizaria no exercício da dominação totalitária é a erradicação da ação humana, tornando os seres humanos supérfluos e descartáveis. Subsequentemente formulou a tese da banalidade do mal como um mal burocrático, que não tem profundidade, mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas, capaz de espraiair-se pela superfície da terra como um fungo.

Assim, “é indispensável revisitar suas conhecidas teses sobre a banalidade do Mal, em oposição e complementação à hipótese kantiana do mal radical, tal como reconhece com propriedade Celso Lafer” (Giacioia Jr, 2011, p. 143). Para Lafer, ambas as noções “[...] têm a mesma base comum de experiências, sintetizando os paradoxos instituídos pelos regimes totalitários [...]” (Duarte, 2000, p. 72); isto é, seja mal banal, mal radical ou absoluto. Trata-se do mal totalitário, que deve ser pensado “como imperdoável e impossível de se punir na exata medida; se ele não é cometido em função de quaisquer motivos malignos ou demoníacos, também não se encontram motivos [humanamente compreensíveis] que possam explicá-lo de uma vez por todas” (Duarte, 2000, p. 72). Ou seja, para Lafer, há dimensões diferentes do mal no totalitarismo, a saber: o mal radical e o mal banal, ambos dizem respeito a essa forma de governo inédita e precisamos respeitar suas respectivas distinções e aproximações para, de fato, compreendermos a natureza totalitária. Para dizer com Lafer (2006, p. 26), “os dois tipos não são excludentes, no entanto, [...] lidam com coisas distintas porém complementares”. Portanto, “o tema da banalidade do mal é o da incapacidade de pensar o significado do bem e do mal. É isto que possibilita o tema da radicalidade do mal, ou seja, o pressuposto que os seres humanos são e devem ser tidos como supérfluos e descartáveis” (Lafer, 2006, p. 26).

Avançando nessa perspectiva, queremos demonstrar, respaldados pela leitura de Helton Adverse, que não é preciso abandonar o termo mal radical, como ela mesma sugere, mas perceber que tanto mal radical quanto mal banal referem-se a problemas distintos no sistema totalitário<sup>55</sup>. Ambos não se excluem, mas também estão longe de ser uma única e mesma coisa, como abordado por Odílio Alves Aguiar. Nessa esteira, argumentativa defendemos que, “embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o [mal radical], tal como empregado por Arendt em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de “banalidade do mal” (Bernstein, 1996a, p. 142), mas “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

---

<sup>55</sup> Diz Adverse (2022, p. 390) sobre o mal radical que “o ponto decisivo para Arendt a respeito dessa novidade perturbadora é que ela explicita a própria essência do sistema totalitário”.

representa para a compreensão” (Correia, 2013, p. 76). Em outras palavras, ao que tudo indica, o mal radical é utilizado por Arendt para compreender a essência/natureza do totalitarismo, enquanto o mal banal atende à necessidade da autora de compreender como é possível que pessoas comuns sejam responsáveis pela perpetração de um crime inédito – o genocídio –; isto é, são respostas distintas para problemas distintos, mas que se tocam.

Para melhor elucidar isso, pensemos no mal por meio da metáfora do rio. Rio Negro e Rio Solimões são definidos como rios, pois ambos possuem um curso de água natural, que corre por uma parte mais elevada até a mais baixa, de forma a desaguar em outro lugar. São rios, mas estão localizados em cursos diferentes. Há um momento em que ambos se encontram, mas não se misturam, percorrendo cerca de 6 km nesse ínterim até, de fato, se tornarem um só – o grande Rio Amazonas. Assim ocorre com o mal radical e com o mal banal, ambos são dimensões do mal, que percorrem cursos diferentes, porque referem-se a problemas diferentes, tal como o rio. O mal radical, por exemplo, refere-se ao problema da natureza do sistema totalitário, enquanto o banal segue o curso de evidenciar como é possível a perpetração do genocídio. O encontro das águas, ou melhor, do mal radical e do mal banal está no fato de que ambos, como veremos, precisam da superficialidade do homem. Todavia, como já dito, são distintos um do outro, pois, enquanto o primeiro demonstra o caráter absoluto do mal e evidencia a natureza do totalitarismo, o segundo desvela a banalidade da ação, não no sentido de ser corriqueira, mas pelo fato de ser cometida por um agente superficial, que acaba abdicando do próprio pensamento. Logo, defendemos que não há motivos para abandonar o conceito de mal radical em Arendt, mas apenas compreender que houve uma mudança no ângulo de abordagem do tema do totalitarismo<sup>56</sup>.

Optamos por essa abordagem, pois ela reconhece a coexistência do mal radical e do mal banal, sem necessariamente descartar o termo “mal radical”, o que nos possibilita desenvolver uma análise multifacetada do totalitarismo iluminando nossa hipótese. Considerar que ambos os termos representam respostas distintas para problemas diferentes, mas interligados, traz à tona diversos pontos relevantes para nossa tese, a saber: o reconhecimento tanto do mal radical quanto do mal banal como dimensões distintas do mal no contexto do totalitarismo permite uma compreensão mais abrangente desse fenômeno. Isso

---

<sup>56</sup> À luz dessa reflexão, é possível pensar se não será o mal radical a manifestação da natureza do totalitarismo, sendo ele a expressão da ideologia – o que o faz ser o que é o sistema totalitário –, enquanto o mal banal é o que expressa o princípio de movimento, que é executado pelo terror. Vale ressaltar que não nos debruçamos sobre essa temática, pois vamos nos desviar do objetivo principal da tese, mas é um ponto importante para pensar o totalitarismo em Arendt.

ilustra como o totalitarismo não é apenas uma estrutura política, mas também um sistema, que afeta profundamente a moral e a ética dos indivíduos. Portanto, essa perspectiva valoriza a complexidade do pensamento de Arendt, reconhecendo a importância tanto do mal radical quanto do mal banal na análise do totalitarismo, enquanto destaca suas respectivas distinções e conexões, sendo possível estabelecer uma análise mais profunda do papel do *animal laborans* como condição para efetivar o mal banal. Em outras palavras, essa linha argumentativa nos garante clareza sobre os elementos cristalizados no *animal laborans*, tal como a superficialidade e a ausência de pensamento, que será condição para o mal banal não só no totalitarismo; além, é claro, de resguardar a interpretação da natureza do totalitarismo enquanto radical, demonstrando sua novidade enquanto forma de governo. Findada esta discussão, passemos agora para o ponto nevrálgico deste capítulo, a saber: analisar os agentes comuns dos assassinatos em massa e avaliar quais foram os elementos cristalizados, que os levaram a agir como marionetes do totalitarismo.

#### 2.4 Os agentes comuns responsáveis por crimes extraordinários: o homem massa

[...] não há nada mais inspirador de temor que o homem (Sófocles *apud* Arendt, 2016a, p. 71).

Augustine Brannigan<sup>57</sup>, em seu livro *Beyond the Banality of Evil: Criminology and Genocide*, sugere que, segundo a sabedoria popular, o Holocausto e demais crimes de assassinato em massa são tomados como obra de pessoas extraordinariamente más<sup>58</sup>. Assim, Arendt foi excomungada, inclusive pelo próprio Brannigan, ao afirmar que pessoas comuns foram responsáveis por esses crimes, visto que a grande tendência era presumir que os agentes perpetradores desse mal eram monstros ou diabos. Mas, não só o senso comum reverbera a noção de que os agentes eram perversos, Brannigan (2013), citando Oakley (2008), afirma que as leituras corriqueiras sobre o Holocausto sugerem que os principais

---

<sup>57</sup> Apesar de Augustine Brannigan tentar ir além deste no nível de compreensão apresentada por Arendt da perpetuação do mal, tentando desafiar a noção de que são apenas cidadãos comuns agindo de forma banal ou ordinária, ele tenta destacar a complexidade por trás dos perpetradores de genocídio, explorando suas motivações, contextos sociais, políticos e psicológicos, e acaba fornecendo elementos para pensar que, se não fosse os cidadãos comuns, o Holocausto não teria alcançado a amplitude que teve. Assim, mesmo argumentando que esses perpetradores são influenciados por uma variedade de fatores, incluindo ideologia, pressões sociais, políticas e manipulação de lideranças, e que suas ações são resultado de escolhas conscientes, é possível, por meio de seu livro, iluminar nosso caminho.

<sup>58</sup> “*Conventional wisdom suggests the Holocaust and other crimes of mass murder must be the work of extraordinarily evil people*” (Brannigan, 2013, p. 26).

tiranos do século XX exibiam traços “maquiavélicos”; ou seja, um traço que lembra a psicopatia ou transtorno de personalidade. Segundo Brannigan (2013), essa compreensão é perpetuada também por meio da avaliação do pós-guerra de Adorno. Nela, o filósofo reflete sobre o papel desempenhado por “personalidades autoritárias” no movimento nazista e reforçam a visão da psicopatia. Além disso, Brannigan (2013) também afirma que há a avaliação psiquiátrica de Hitler feita por Walter Langer em 1943 para o Escritório de Serviços Estratégicos dos EUA, que segue a essa mesma perspectiva<sup>59</sup>.

Há, ainda, outra corrente que explica que os atos nazistas são causados por uma perda do autocontrole, de forma que o agente se sente impelido a atacar o provocador com toda raiva. Seria uma forma de indignação moral, que faz com que o homem perca o controle de si mesmo. Brannigan ressalta que Alan Bullock segue essa teoria, e para fundamentar esse viés recorre a biografia de Adolf Hitler.

Bullock diz que um dos artifícios mais habituais de Hitler era ‘colocar-se na defensiva, acusar aqueles que se opunham ou obstruíam ele da agressão e da malícia, e passar rapidamente de um tom de inocência ultrajada para os trovões plenos de indignação moral’ (1962: 376). Bullock relata que, por vezes, Hitler, uma vez decidido um curso de ação, ‘se incitava a uma paixão que lhe permitia derrubar toda a oposição’ (ibid). Novamente: ‘Hitler, furioso, pareceu perder todo o controle de si mesmo. Seu rosto ficou manchado e taciturno de fúria, ele gritou o mais alto que pôde, cuspiendo uma torrente de insultos, agitando os braços descontroladamente e batendo na mesa ou na parede com os punhos, se recompôs, sugerindo que a perda transitória de controle era operística<sup>60</sup> (Brannigan, 2013, p. 27-28, tradução nossa).

Temos, então, uma tendência a teses que defendem a violência com motivação política. Acontece que não só Arendt como a própria história sugerem “que dezenas de milhares de seguidores que implementaram as políticas de genocídio não eram delirantes,

<sup>59</sup> *Recently, Oakley (2008) has suggested that the 20th century’s leading tyrants exhibited ‘Machiavellianism’, a trait reminiscent of psychopathy or personality disorder. This resonates with Adorno et al’s (1950) post-war assessment of the role played by ‘authoritarian personalities’ in the Nazi movement, and Walter Langer’s 1943 psychiatric assessment of Hitler for the US Office of Strategic Services (Langer 1972) (Brannigan, 2013, p. 27).*

<sup>60</sup> *Alan Bullock (1962) makes this point in his biography of Adolf Hitler. Bullock says that one of Hitler’s most habitual devices was ‘to place himself on the defensive, to accuse those who opposed or obstructed him of aggression and malice, and to pass rapidly from a tone of outraged innocence to the full thunders of moral indignation’ (1962: 376). Bullock reports that time after time Hitler, once he had decided on a course of action, ‘would whip himself into a passion which enabled him to bear down all opposition’ (ibid). Again: ‘Hitler in a rage appeared to lose all control of himself. His face became mottled and sullen with fury, he screamed at the top of his voice, spitting out a stream of abuse, waving his arms wildly and drumming on the table or the wall with his fists.’ Then he would stop and re-compose himself, suggesting that the transitory loss of control was operatic (Brannigan, 2013, p. 27-28).*

maus, temporariamente insanos ou agiam por um sentimento de provocação”<sup>61</sup> (Brannigan, 2013, p. 28). Arendt (2004, p. 98) afirma, por exemplo, que pessoas politicamente neutras cooperavam com o regime, e isso “aconteceu até com as formações da elite da SS: até no Terceiro Reich havia muito poucas pessoas que concordavam devotamente com os últimos crimes do regime, mas um grande número ainda assim estava perfeitamente disposto a cometê-los”; ou seja, as pessoas em geral, consideradas comuns, aceitavam o mal. Coadunando com Arendt, Brannigan recorre à investigação de Browning sobre os batalhões de polícia na Polônia, que reforça que foram os “homens comuns”, e não os psicopatas, que abriram o caminho para o Holocausto. Para reforçar essa leitura, ele salienta que, “na Primavera de 1942, cerca de 75% a 80% de todas as vítimas do Holocausto ainda estavam vivas, mas onze meses mais tarde, a maioria tinha sido morta” (Brannigan, 2013, p. 28); isto é, foi uma onda curta e intensa de assassinato em massa. Sobre isso, é possível afirmar:

Na altura da campanha militar ativa na frente oriental, os alemães tiveram de investir enormes recursos em pessoal e material para desenraizar, ‘reassentar’, concentrar e transportar milhões de pessoas para locais para serem gaseadas, fuziladas, trabalhadas, ou marchou até a morte. No processo, ‘os perpetradores populares tornaram-se ‘assassinos profissionais’ (p. xvii). ‘Especialmente para os ocupantes nazis estacionados nas terras conquistadas da Europa Oriental – literalmente dezenas de milhares de homens de todas as esferas da vida – as políticas de assassinato em massa do regime não eram aberracionais... o assassinato em massa e a rotina tornaram-se um só’ (p. xix). O Batalhão de Polícia 101 era composto por policiais de meia-idade, velhos demais para o serviço militar normal, mas eles e outros batalhões foram responsáveis pelos fuzilamentos de milhões de civis porque eram judeus<sup>62</sup> (Brannigan, 2013, p. 28, tradução nossa).

Assim como Arendt, Goldhagen também argumenta que a eliminação dos judeus só foi possível porque centenas de milhares de alemães comuns foram cúmplices do massacre e participaram pois pensaram que era a coisa apropriada a se fazer. Embora suas ênfases e

---

<sup>61</sup> “*The recent historiography suggests that tens of thousands of followers who implemented the policies of genocide were not delusional, evil, temporarily insane, or acting out of a sense of provocation*” (Brannigan, 2013, p. 28).

<sup>62</sup> *At the time of the active military campaign on the Eastern front, the Germans had to invest tremendous resources in personnel and material to uproot, ‘re-settle’, concentrate, and transport millions of people to sites to be gassed, shot, worked, or marched to death. In the process, ‘the grass-roots perpetrators became ‘professional killers’ (p. xvii). ‘Particularly for the Nazi occupiers stationed in the conquered lands of Eastern Europe – literally tens of thousands of men from all walks of life – the mass murder policies of the regime were not aberrational [...] mass murder and routine had become one’ (p. xix). Police Battalion 101 was composed of middle-aged policemen too old for normal military service, but they and other battalions were responsible for the shootings of hundreds of thousands of civilian because they were Jews*” (Brannigan, 2013, p. 28).

explicações possam variar, ambos os autores reconhecem a participação de homens comuns no Holocausto. Além deles, como dito outrora, Ágnes Heller também reforça o coro daqueles que compreendem o papel do homem comum nas atrocidades nazistas. Mas, as perguntas que ficam são: por qual motivo esses homens não se recusaram a cometer tais crimes? Seriam obrigados a executá-los? Não existia algum modo de ser resistente ao que estava acontecendo?

Arendt menciona, em seus livros, que houve uma pequena resistência ao movimento totalitário, que desistiram consistentemente de assassinar judeus civis. Apesar da recusa, os documentos revelam que não houve represálias. Por outro lado, havia um número igualmente pequeno, que eram membros do partido nazista e eram flagrantemente antissemitas; logo, tornaram-se assassinos entusiasmados (Arendt, 1999). Assim, por meio dos estudos desenvolvidos por Arendt, e tantos outros, temos evidências que “sugerem que a perpetração do assassinato de comunidades inteiras foi levada a cabo por indivíduos que tiveram a liberdade de recusar, que agiram, muitas vezes com relutância, por vezes com entusiasmo, mas que agiram na maior parte das vezes de forma eficaz” (Brannigan, 2013, p. 30, tradução nossa). Assim, eles não estavam sob “pressão ou remorso ao tirar a vida de civis desarmados” (Brannigan, 2013, p. 30, tradução nossa). A grande questão é que, com o fim do nazismo, os crimes cessaram e os perpetradores desse mal inimaginável regressaram à sociedade, deixando de lado as memórias do assassinato em massa e não demonstrando remorso ou culpa. As pesquisas demonstram que os perpetradores dos horrores do século XX não eram criminosos convictos, não denotando uma inclinação para a violência, o que lança sobre nós o desafio de compreender como pessoas demasiadamente normais são capazes de fazer o que fizeram.

Nesse aspecto, Hannah Arendt, ao tecer reflexões sobre a condição humana imersa nos perigos políticos do totalitarismo, destaca elementos cruciais, que permeiam não só as sociedades modernas como também as contemporâneas, identificando “sinais” inquietantes, que se encontram cristalizados na sociedade e que podem levar a eventos extremos. A apatia política, a ausência de pensamento, a experiência da solidão e a superfluidade dos agentes comuns minam o tecido social e facilitam não só a manutenção do totalitarismo, como também o surgimento do mal banal. Sobre isso, Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2007, p. 32) afirma:

A autora surpreende aos defensores dos ‘povos livres’ e dos ‘mercados abertos’ ao considerar que existem elementos característicos dos movimentos totalitários em todas as sociedades livres, tais como a apatia política, o isolamento dos cidadãos, a superfluidade dos homens, a irresponsabilidade e a indiferença com relação ao mundo e o desenraizamento do mundo comum, dentre muitas outras.

Tendemos, neste momento, a compreender que não são elementos característicos dos movimentos totalitários, mas são elementos da própria “boa sociedade” mobilizados e organizados pelo totalitarismo, de tal forma que possibilitaram eventos extremos como os perpetuados por esse regime. Em outras palavras, o totalitarismo só foi possível, pois já tinha a massa pronta para o seu uso, precisando apenas mobilizá-la e, em certa medida, totalizá-la. Assim, foi preciso entusiasmar os agentes ideais para o movimento. Para pensar esse “tipo ideal”, Arendt recorre a duas imagens possíveis para descrever esse indivíduo utilizado pelo regime, a saber: o cão de Pavlov e a marionete. Corroborando nossa leitura, para Adverse (2022, p. 391), o sistema totalitário:

[...] não necessita de súditos fiéis, embora os tenha utilizado enquanto lutava pela conquista do poder; ele não precisa de cidadãos convictos da verdade de sua ideologia, embora sem isso não se constitua uma base política. Aquilo que ele necessita para realizar-se plenamente é de ‘marionetes’, de criaturas incapazes de pensar e agir em liberdade. Finalmente, o sistema totalitário não procura uma dominação despótica dos homens, mas busca a transformação dos seres humanos em animais supérfluos [...].

Assim, as metáforas utilizadas por Arendt – o cão de Pavlov e a marionete – não apenas simbolizam a perda da autonomia individual, mas também evidenciam um fenômeno mais profundo: o declínio da capacidade de pensar. Esse “tipo ideal” surge, como veremos no terceiro capítulo, em um contexto em que o *animal laborans* triunfa, resultando no predomínio da atividade do trabalho sobre as demais atividades da *vita activa* e da vida do espírito.

Para Arendt, a vitória do *animal laborans* caracteriza-se pela centralidade do trabalho na Modernidade, ou seja, para homens que estão voltados exclusivamente à busca pela sobrevivência, o que os leva a se retirarem do mundo comum e a abdicarem da pluralidade do espaço público. Nesse afastamento, não há apenas a perda da conexão com os outros homens e com o mundo, mas também a ruptura com a pluralidade de pensamentos. O homem se isola

para executar a atividade laborativa que deixa de dialogar não apenas com os outros, mas consigo mesmo.

É esse processo que denominamos de “dupla aniquilação da pluralidade” e que será central para a dinâmica totalitária. A partir dele, o totalitarismo organiza e instrumentaliza essa desconexão, transformando a apatia política e o desenraizamento em ferramentas para a manipulação e a subjugação ideológica. O homem reduzido a *animal laborans* deixa de refletir criticamente, perdendo a capacidade de resistir aos discursos dominantes e de questionar as estruturas, que o oprimem. Envolvido apenas com a atividade do trabalho, o homem encontra-se num processo de apagamento da atividade de pensar em seu sentido mais arendtiano, visto que ele se abdica do diálogo silencioso do eu consigo mesmo, que permite não só dar sentido ao mundo, mas, como veremos adiante, a resistir ao mal. Nessa condição, o homem já não age, apenas reage/comporta-se – passivamente – ao que lhe é imposto. É nesse terreno que o sistema totalitário se sustenta, não apenas como dominação despótica, mas como um esforço para transformar seres humanos em “animais supérfluos”, como bem pontua Adverse (2022). Esse aniquilamento da pluralidade e da capacidade de pensar é, assim, a condição fundamental para a execução de um dos maiores males já vistos pela humanidade.

Assim, ao utilizar a metáfora da marionete, Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, nos chama a atenção para o fato de que nessas condições não há ação ou liberdade. Para ela, a figura da marionete ilustra a ideia de uma atitude desprovida de liberdade e iniciativa, em que o movimento é imposto externamente, sendo controlado por um manipulador. Dito de outra forma, não existe ação ou liberdade, mas um comportamento automatizado – tanto que outra imagem possível para pensar esse agente é o autômato. Arendt contrasta isso com a noção de ação humana, defendendo que a verdadeira essência da ação está na capacidade do homem de agir de forma livre, autônoma e consciente, sem ser meramente conduzido por ideologias. Dessa maneira, a imagem da marionete representa a falta de liberdade e a ausência de autonomia na ação, conceitos primordiais para Arendt ao discutir a condição humana e a política. É preciso ressaltar, entretanto, que essa ausência de liberdade e iniciativa, de forma alguma, desresponsabiliza o agente da ação.

Nas palavras de Arendt (2012, p. 605), “o poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade”. O domínio total só será possível, então, quando o homem se tornar mais um exemplar da espécie animal, sem individualidade ou algo que o distinga dos demais, tanto

que, segundo Arendt, “morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (Arendt, 2012, p. 603). Desse modo, por meio da metáfora do cão de Pavlov, ela demonstra o condicionamento e a obediência do homem de massa. Do mesmo modo, a representação desse homem, enquanto marionete, evidencia o caráter manipulável por forças invisíveis desses agentes<sup>63</sup>. É como nos lembra Adverse (2022, p. 396): “o súdito ideal do sistema totalitário não é aquele que adere por convicção, mas aquele que não tem convicção nenhuma”.

O cerne desse processo é evidenciado pela “camisa-de-força” da lógica, que pode subjugar o homem tão violentamente quanto uma força externa (Arendt, 2012a, p. 626). Portanto, o declínio da capacidade de pensar, enraizado na superficialidade do mundo moderno, torna-se um terreno fértil para a imposição de ideologias e a restrição das liberdades individuais. Arendt (2012a, p. 634) ressalta que “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”.

E essa condição de alienação e desenraizamento, ao despojar os indivíduos de uma relação significativa com o mundo e com os outros, não apenas os isola, mas os lança em uma solidão profunda. Essa solidão, que se diferencia do estado reflexivo necessário para o pensamento crítico (“estar só”), resulta da ausência de diálogo com a pluralidade humana e do afastamento do espaço público. Nesse cenário, os indivíduos, reduzidos à lógica do *animal laborans*, tornam-se reféns de uma existência centrada exclusivamente na manutenção da vida biológica. É importante destacar que essa solidão, distinta do “estar só” (que é a condição necessária ao exercício do pensamento), ocorre quando o sujeito está privado tanto da sua própria companhia quanto de sentido. Em outras palavras, é a experiência em que o homem está sem mundo, sem os outros e sem a si mesmo, perdendo a capacidade de refletir, julgar e agir. A lógica do *animal laborans*, voltada a pura manutenção da vida, impõe aos homens essa experiência devastadora.

Arendt identifica que, ao privilegiar o trabalho em detrimento das outras atividades da *vita activa* e da vida do espírito, o homem abdica não apenas do convívio político com seus pares, mas também da capacidade de dialogar consigo mesmo. O *animal laborans*, ao retirar-

---

<sup>63</sup> Cf. *Origens do totalitarismo*, em que Arendt se refere aos homens como “horríveis marionetes” (Arendt, 2012a, p. 603), “com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte”.

se do mundo comum, não encontra no espaço público o reconhecimento e a pertença que lhe conferem um lugar no mundo. Essa ausência de raízes e a sensação de ser supérfluo, como Arendt pontua, engendram a solidão desse homem.

Essa solidão, por sua vez, não é apenas um estado passivo, mas uma condição existencial, que fragiliza o indivíduo, tornando-o suscetível à imposição de ideologias e ao domínio totalitário. No totalitarismo, a solidão é instrumentalizada: sem pertencimento ou conexão com a pluralidade: os cidadãos perdem a capacidade de pensar criticamente e de resistir à opressão. Trata-se de um terreno fértil para a subjugação, onde o homem solitário, isolado de seus pares e de si mesmo, torna-se incapaz de contestar as “camisas-de-força” impostas pela lógica do regime.

Nesse sentido, a solidão dos cidadãos emerge como uma consequência direta da aniquilação da pluralidade – um processo que começa com o triunfo do *animal laborans* e culmina na instrumentalização totalitária da alienação. Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2007), em sua análise, corrobora a visão de Arendt ao afirmar que o totalitarismo exerce seu poder sobre uma sociedade de trabalhadores radicalmente solitários, absorvidos no ciclo repetitivo da produção-consumo, tornando-os sujeitos facilmente domináveis. Em suas palavras:

O totalitarismo foi uma forma de governo sem precedentes justamente porque **exerceu o seu domínio sobre ‘trabalhadores’ radicalmente solitários, isto é, abandonados pela pluralidade humana** da qual emana a teia intangível das relações entre os homens e pela tangibilidade do mundo das coisas de uso do qual emana o artifício humano como abrigo estável para os homens mortais. Arendt afirma que uma forma de governo que exerce o seu poder sobre uma sociedade de trabalhadores, tal como o domínio sobre os escravos na Antiguidade, não pode ser compreendida como uma expressão da tirania, mas como um governo novo, inédito, um governo totalitário. **A solidão é a experiência básica** da qual emerge o totalitarismo porque esse regime político exerceu o seu domínio sobre ‘homens solitários’, supérfluos e desenraizados do mundo, absorvidos inteiramente no processo de repetição incessante da relação produção-consumo, enfim, envolvidos somente com o esforço desempenhado para satisfazer as necessidades vitais tendo em vista a manutenção do processo vital da sociedade (Alves Neto, 2007p. 58-59, grifos nossos).

Assim, Arendt adverte que essa forma de dominação permanece como uma advertência constante, revelando a superficialidade contemporânea, na qual a falta de conexões genuínas e o declínio do pensamento crítico podem conduzir a sociedade a caminhos obscuros (Arendt, 2012a, p. 511). Nesse contexto, o homem trabalhador é

facilmente conduzido a substituir a noção de ação pela de comportamento e a atividade de pensamento pela obediência. Enfim, para de fato avaliar os alcances e limites da nossa hipótese, vejamos, no próximo capítulo, as consequências dessa substituição da ação pelo comportamento e do pensamento pela obediência, de modo a nos fazer refletir sobre a possibilidade de estamos caminhando para uma Sociedade de Eichmanns<sup>64</sup>.

### 3 O FENÔMENO DA BANALIDADE DO MAL E O CASO EICHMANN

Adolf Hitler foi obedecido e incensado até a catástrofe. Aconteceu, logo pode acontecer de novo; este é o ponto principal de tudo quanto temos a dizer. Pode acontecer, em qualquer parte. Não quero nem posso dizer que acontecerá, [...], é pouco provável que se verifiquem de novo, simultaneamente, todos os fatores que desencadearam a loucura nazista, mas se delinham alguns sinais precursores. [...] É preciso, pois, despertar nossos

---

<sup>64</sup> Vale esclarecer que a substituição da atividade da ação por um comportamento, conforme argumentado em *A Condição Humana* por Arendt, é uma das consequências da vitória do *animal laborans*, ou seja, da consolidação da sociedade de trabalhadores. Esse processo é descrito quando Arendt (2010, p. 403, grifos nossos) pontua que “o último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um **funcionamento puramente automático**, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, **e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento**”. Arendt afirma, então, que um dos estágios da sociedade de empregados é a substituição da ação pelo comportamento, do juízo reflexivo pela automação. Esse tipo de comportamento, na modernidade, vai se estabelecer como padrão nas relações humanas, substituindo a ação política, que tem como características a espontaneidade e a pluralidade, por um conformismo, que vai descaracterizar a esfera pública. Como destaca a filósofa: “essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-Estado grega” (Arendt, 2010, p. 50). Podemos afirmar que a sociedade do trabalho, em sua estrutura totalizante, passa a excluir de forma deliberada a possibilidade de ação e espera de seus membros “certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária” (Arendt, 2010, p. 49). Esse desmantelamento da ação afeta até mesmo o campo da ciência social moderna, como aponta Arendt (2010, p. 50-51): “é o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais, que está na base da moderna ciência da economia [...], de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais”. No mesmo movimento de rebaixamento da ação, o trabalho, tendo por objetivo à manutenção da vida, reconfigura a atividade do pensar como uma função de obediência às necessidades imediatas do corpo. Como observa Arendt (2010, p. 124): “exercício essencialmente pacífico por meio do qual o trabalho obedece às ordens das necessidades imediatas do corpo”. Essa obediência, que será orientada pelo objetivo de sobrevivência, vai reduzir o espaço do pensamento reflexivo, visto que não há espaço para mais nada que não seja relacionado às necessidades imediatas do corpo, levando os homens a abdicarem não apenas do espaço público, mas também da atividade de pensar. Portanto, nessa conjuntura, a substituição da ação por comportamento e do pensamento por obediência configura uma profunda alienação das capacidades humanas.

sentidos, desconfiar dos profetas, dos ilusionistas, daqueles que dizem e escrevem ‘belas palavras’ não apoiadas em boas razões (Levi, 2020, p. 164).

No pensamento de Arendt, não encontramos uma teoria que afirme categoricamente o *animal laborans* como condição do mal banal. Independentemente disso, não nos parece correto concluir que não haja espaço, em seu pensamento, para uma compreensão desse tema. Ao contrário, este trabalho pressupõe que uma reflexão sobre o mal banal e sua possibilidade por meio dos elementos cristalizados pela vitória do *animal laborans*, nos marcos do pensamento de Arendt, não só são possíveis como são relevantes. Nesse sentido, nosso trabalho, “de alguma forma, assemelha-se ao que ela própria chamou de [pesca de pérolas], buscando, aqui e ali, vestígios de trilhas de pensamento, caminhos a percorrer, mas sempre dentro dos marcos de orientação que as categorias fundamentais de seu pensamento fornecem” (Ribas, 2010, p. 27). Para pescar essas pérolas, portanto, precisamos refletir sobre o fenômeno da banalidade do mal, novidade essa que custou caro à nossa autora, mas que precisa ser compreendida, pois, como afirma Arendt (1999, p. 282), “aquilo que é sem precedente, uma vez surgido, pode se tornar um precedente para o futuro”.

Assim, no primeiro tópico, explicaremos o dilema da obediência. Para tanto, apresentaremos a leitura de Hannah Arendt como forma de reforçar a leitura de que homens comuns são capazes de cometer atos terríveis quando “justificados” pela ideia de obediência. Neste momento, torna-se pertinente pensar: qual o papel de Kant na formação do homem comum que obedece às ordens que lhe foram passadas? É importante tratar dessa questão na medida em que o próprio Eichmann se justificou utilizando o pensamento kantiano. Veremos que o perigo de legitimar uma vida obediente encontra-se no fato de que esses homens não fazem uso adequado tanto da razão pública quanto da privada, porque, como estão desenraizados do mundo – por serem supérfluos, solitários etc. –, se agarram na obediência cadavérica, para ter um simulacro de personalidade, substituindo, paulatinamente, a ação pelo comportamento e o pensamento pela obediência. O perigo que aí reside é tornar-se perpetuador do mal banal.

Por esse motivo, para demonstrarmos esse perigo, no segundo tópico, apresentaremos quem foi Adolf Eichmann, de modo a avaliar em que medida ele é um exemplar desse homem normal, que não ultrapassa a superficialidade da vida nua (Agamben, 2008). Perceberemos que ele está longe de ser um monstro cruel e frio, mas um homem comum, cuja normalidade despertou Arendt para o problema do mal. Sua trajetória de fracassos o levou a buscar uma

ascensão social na SS, mas ele não tinha convicções firmes sobre a ideologia totalitária. Assim, sua obediência às ordens nos levará também a pensar a ausência de pensamento e seu impacto na vida cotidiana das pessoas.

Veremos, no terceiro tópico, que Arendt argumenta que o vazio de pensamento é um fator central para a concretização do mal banal. Para a autora, o pensamento não é uma faculdade voltada à obtenção de conhecimento técnico, mas um diálogo silencioso consigo mesmo, o que ela chama de dois-em-um socrático. Por esse motivo, a ausência desse exercício possibilita que os indivíduos se tornem incapazes de considerar as consequências de seus atos, aderindo, de forma irrefletida, ao regime totalitário. Veremos, ainda, que Arendt destaca a importância da imaginação e do juízo na compreensão do mundo e da pluralidade humana. Concluiremos que o homem, quando apartado do pensamento, torna-se massa. Essa afirmação ganha densidade quando Arendt analisa o totalitarismo e compreende que o homem-massa é o resultado de um sujeito, que perdeu o pensamento crítico e também os laços sociais, que o cercavam. Em outras palavras, é um homem que se encontra atomizado, desprovido de laços sociais e de diálogo interno – é um sujeito que perdeu o “segundo eu” necessário ao pensar, como Arendt afirma em *A Vida do Espírito*. Esse homem de massa não é apenas alguém inserido numericamente em um grupo, mas trata-se de um ser, que abdica de sua autonomia para se fundir ao coletivo, guiado por ficções e propagandas, que eliminam a necessidade do pensamento crítico. O desejo das massas é funcionar, mas não refletir. E Eichmann ilustra bem essa realidade, pois, por meio de uma linguagem repleta de clichês<sup>65</sup>, causada pela ausência de pensamento, ele se revela um ser sem profundidade. Por esse motivo, o pensamento vai surgir, em Arendt, como uma defesa contra a repetição de tragédias históricas, uma vez que ele pode romper com a conformidade acrítica e impedir que indivíduos comuns se tornem cúmplices de atrocidades. Ele seria a bússola ética capaz de orientar o juízo, mas que, nas condições do totalitarismo, encontra-se desmagnetizada. Feitas as devidas considerações, avancemos para uma análise mais aprofundada dessas questões.

As análises até aqui desenvolvidas servirão de suporte para as demais reflexões, visto que, no próximo tópico, propomos um desdobramento, a saber: seria possível que, mesmo em contextos não totalitários, essa mesma lógica da ausência de reflexão e do conformismo continue a operar? Dessa forma, cabe a nós, no quarto tópico, refletir sobre o risco de

---

<sup>65</sup> Em *Compreensão e política*, segundo Correia (2025, p. 129), “Arendt já havia destacado que os clichês eram, no contexto da dominação política, instrumentos de doutrinação cujo propósito era destruir a compreensão, a capacidade de refletir por si próprio sobre o significado dos acontecimentos”.

formação de uma “sociedade de Eichmanns”. Em outras palavras, vamos questionar se é possível que o mal se torne cada vez mais banal diante de uma sociedade, em que os indivíduos estão cada vez mais incapazes de pensar criticamente e de realizar julgamentos morais sobre suas ações. Para tanto, vamos partir das análises de Hannah Arendt, aliadas às reflexões de Günther Anders sobre a “obsolescência do homem”. Por meio desses autores, será possível discutir como a Modernidade, ao valorizar a eficiência burocrática e o conformismo social, cria um terreno fértil, para que ocorra a reprodução de atitudes pautadas na obediência cega e na passividade moral. Nossa intenção, a princípio, será provocar uma análise ética sobre os riscos atuais ao afirmarmos que todos somos, essencialmente, Eichmanns, mas sem ignorarmos a responsabilidade individual diante dessa possibilidade. Nossa intenção é problematizar se a tendência atual ao conformismo, à passividade e à abdicação do pensamento crítico está nos conduzindo para um cenário social, em que o mal se tornará cada vez mais banal. Em outras palavras, o propósito aqui é refletir sobre os riscos e as responsabilidades éticas que esse diagnóstico impõe.

Por fim, abordaremos a relação pensamento e ação. Pode o pensamento ser um antídoto ao mal banal? Esse tópico examina a possibilidade de que o “estar só” – enquanto espaço de recolhimento interior e exercício do pensamento reflexivo – possa funcionar como um antídoto à banalidade do mal. Como veremos, em contraste com a solidão que paralisa e aliena, o estar só pode permitir ao indivíduo manter um diálogo interno, preservando sua capacidade de julgamento e resistência moral. Ao analisarmos as reflexões arendtianas sobre o pensamento, especialmente sua crítica à instrumentalização moderna da razão e sua defesa de um pensamento não utilitário, buscamos demonstrar que cultivar o “pensamento cru” – aquele que não visa fins externos, mas busca compreender a experiência – é uma forma de impedir que o homem se torne um agente da banalidade do mal. Assim, a seção encerra o capítulo destacando a urgência de recuperar o valor do pensamento como atividade essencial à dignidade e à responsabilidade humanas.

### 3.1 O dilema da obediência: a obediência cadavérica e o mal banal

[...] As ordens eram, para mim, a coisa mais importante da minha vida e tive que obedecê-las sem questionar. Muitos alemães pensaram assim. Talvez

essa seja a chave para compreender os alemães. Mas não posso falar dos outros, apenas de mim mesmo<sup>66</sup> (Eichmann).

A questão da obediência é um ponto importante para que possamos compreender como a banalidade do mal foi/é possível. Será que, sem a obediência, a banalidade do mal se sustentaria? A análise aqui proposta é: em que momento a obediência deixa de ser um elemento chave para a organização da vida em sociedade e passa a ser um problema ao senso de justiça. Qual é o ponto de inflexão da obediência? Frédéric Gros (2021, p. 27) aponta que Arendt escreveu, no *Journal de Pensée* (1950-1973), que, “durante séculos, os homens foram punidos por desobedecer. Em Nuremberg, pela primeira vez, homens foram punidos por terem obedecido”. Isso ocorre porque, no Totalitarismo, se fez sentir uma obediência cadavérica, ou seja, um comportamento que remete à ideia de uma obediência cega, absoluta e sem reflexão<sup>67</sup>. Hannah Arendt percebe que há uma linha tênue entre a obediência e a obediência cadavérica. Para compreender tal questão, faremos uso especialmente, mas não apenas, do texto de Arendt de 1983, a saber, *Eichmann em Jerusalem: um relato sobre a banalidade do mal*. É digno de nota que Arendt escreveu seu livro ao cobrir o julgamento de Adolf Eichmann para o *New York Times* tendo como temas marginais os temas obediência e autoridade.

O que percebemos no relato produzido pela filósofa é que a maldade praticada no caso Eichmann, não é fruto da maldade em si, ou seja, do desejo exclusivo de fazer o mal, mas, ao contrário, da “irresponsável desconsideração do mal para prestigiar a obediência a um suposto sistema normativo formalmente válido, independentemente das consequências desse ato” (Silva, 2023, p. 3). Adriano Correia (2023, p. 165) nos ajuda a pensar a questão da obediência ao dizer que mesmo que Eichmann

[...] fosse um azarado, por ser um cidadão respeitador das leis em um Estado criminoso, como alegou em sua fala logo após a sentença da corte, é decisivo que sua obediência na execução de uma ‘política de assassinato em massa’ o fez um ativo apoiador do regime.

<sup>66</sup> “I didn't look beyond a greater horizon. The orders were, for me, the highest thing in my life and I had to obey them without question. Many Germans had to think like this. Perhaps that is the key to understanding Germans. But I cannot talk of others, only about myself”. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/1999/aug/12/2>

<sup>67</sup> Sobre a obediência cadavérica, Adriano Correia (2025, p. 160) lança mão de uma análise pertinente quanto ao termo cadavérica, a saber: “sua obediência nada tinha propriamente de cadavérica, pois implicava notável atividade, versatilidade e capacidade de iniciativa. A obediência era cadavérica com relação aos fins, que jamais eram questionados, mas diligente, astuta e eficaz no ajuste constante dos meios, algo que ficou evidente na organização da deportação em Viena por Eichmann e ainda mais em sua atuação na Hungria”.

É interessante ressaltar que o obediente e o apoiador, para Arendt (2004), são a mesma coisa<sup>68</sup>. Dessa forma, a questão do mal se configura como um desafio à filosofia (Souki, 1998), visto que foi por séculos pensada pela ótica da tradição judaico-cristã do Ocidente e que agora acaba encobrendo um mal, que está para além do pecado, do diabo, do sofrimento ou da morte. Esse novo fenômeno do mal, descrito pela filósofa judia-alemã como banal, torna-se o objeto de estudo do nosso capítulo e será alicerçado pelo que aqui estamos chamando, coadunando com a própria Arendt, de “obediência cadavérica”. Para corroborar as análises arendtianas, muitos filósofos, literários e psicólogos investigaram e descreveram a inclinação das pessoas comuns em obedecer – apoiar – figuras de autoridade. A questão a ser investigada é se, geralmente, a “ação” instruída à pessoa entrava em conflito (ou não) com a sua consciência.

Para compreender essa questão, é possível recorrer a uma análise literária que ilumina de maneira exemplar a temática da banalidade do mal. Em *A morte de Ivan Ilitch*, de Liev Tolstói, não encontramos um criminoso ou um personagem marcado pela excepcionalidade de sua maldade, mas um homem comum, funcionário exemplar, que viveu segundo os padrões esperados pela sociedade. A narrativa evidencia como a vida de Ivan Ilitch se desenrola numa existência regida pela conformidade, pela busca de prestígio social e pelo cumprimento das normas de uma burocracia impessoal. Ao se aproximar da morte, o protagonista percebe o vazio e a falsidade de sua vida, marcada por convenções e pela indiferença em relação ao outro.

Esse retrato literário corrobora a percepção de que o mal não precisa se manifestar em ações grandiosas ou monstruosas: ele pode emergir do ordinário, do cumprimento automático das normas, da incapacidade de questionar as estruturas que organizam a vida social. Tal como observa Arendt em sua análise de Eichmann, a ausência de reflexão crítica e o apego à normalidade podem levar homens comuns a colaborar com práticas que resultam em sofrimento e violência. Nesse sentido, a literatura de Tolstói antecipa uma intuição filosófica:

---

<sup>68</sup> Sobre isso, conferir Responsabilidade pessoal sob a ditadura em *Responsabilidade e julgamento*, obra em que encontramos citações, como “se obedeco às leis do país, eu realmente apoio a sua constituição [...]” (Arendt, 2004, p. 110) ou “por isso, a pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: ‘Por que vocês obedeceram?’, mas: ‘Por que vocês apoiaram?’” (Arendt, 2004, p. 111).

o mal pode ser produzido pela rotina social e pelo conformismo, sem que os indivíduos se deem conta de sua responsabilidade.

Cabe a nós, então, explorar mais a fundo o conceito de obediência e sua relação com a banalidade do mal. A questão posta, tanto por Arendt quanto Tolstói, é como indivíduos, aparentemente comuns, podem se tornar agentes de atrocidades inimagináveis sem ao menos questionar ou desafiar a autoridade, levando à “banalidade do mal”. Para compreender a relação estabelecida entre obediência e a banalidade do mal, vale esclarecer que a obediência tende a ser vista, em muitos contextos políticos e sociais, como a estrutura inerente, que devem ser valorizada e respeitada. Logo, muitos indivíduos tendem a priorizar a obediência às normas estabelecidas em vez de questionar a moralidade de suas ações. Como acentua Nadia Souki (1998, p. 13):

Hannah Arendt mostra-nos que o modelo de [cidadão] das sociedades burocráticas modernas é o homem que atua sob ordens, que obedece cegamente e é incapaz de pensar por si mesmo, pois essa supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade de pensamento.

Assim, abre-se margem para pensar por qual motivo Eichmann pôde se apropriar das ideias de Immanuel Kant<sup>69</sup>, pois a relação do filósofo alemão com a questão da obediência é um ponto importante dentro da sua ética deontológica, que pode clarear nosso entendimento quanto à relação entre a obediência e a banalidade do mal. Na sua teoria ética, Kant enfatiza a importância dos deveres e obrigações morais, afirmando que a moralidade está alicerçada no cumprimento do dever por si só, independentemente das consequências. Temos, então, sua máxima fundamental, que assegura que devemos agir de acordo com princípios que possam se tornar uma lei universal. Em outras palavras, não há desejos ou inclinações pessoais. Devemos agir de acordo com o dever moral independentemente de qualquer circunstância. Obviamente, esses deveres morais universais não são as ordens arbitrárias das autoridades. Entretanto, o modo como a obediência é interpretada e aplicada por indivíduos e autoridades diverge da intenção original de Kant, reduzindo a obediência moral à obediência à lei e às autoridades.

---

<sup>69</sup> Vale esclarecer que a questão que norteará nossos estudos aqui não será “Qual a responsabilidade de Kant pelo totalitarismo?”, mas sim “Por qual motivo Eichmann pode se apropriar das ideias de Kant?” Pensando nisso, vejamos, agora, a conexão entre Kant e o mal banal expresso pelas ações de Eichmann.

No contexto da discussão sobre a banalidade do mal e a “obediência cadavérica”, é pertinente pensar que a interpretação seletiva dos princípios kantianos possa levar e levou à justificação da obediência a ordens injustas ou imorais. Tanto que Eichmann, ao alegar que estava apenas cumprindo a lei, estava, na verdade, se escondendo por trás de uma interpretação distorcida do imperativo categórico de Kant. Assim, os horrores perpetrados no Holocausto também tiveram sua origem na abdicação do pensamento para dar lugar à obediência cadavérica à autoridade.

Segundo Carsten Bagge Laustsen e Rasmus Ugilt (2007), o que foi perturbador no julgamento de Eichmann foi a sua afirmação de que, na prática, teria seguido o imperativo categórico. Ora, logo ele, a quem Arendt disse ser incapaz de reflexão – incluindo a moral –, seguindo as ordens por meio de sua obediência cadavérica? Vale ressaltar que Eichmann distorceu a teoria kantiana, mas de nenhuma forma falhou completamente ao defini-la. Laustsen e Ugilt fazem questão de ressaltar que poucos foram os teóricos sociais, que buscaram compreender a relação entre a teoria kantiana e o nazismo. Obviamente, a filosofia diagnóstica de Arendt é uma delas. Uma reflexão semelhante é encontrada na dialética do esclarecimento de Horkheimer e Adorno, no *Kant avec Sade* de Lacan e, por fim, na teoria de Žižek (Laustsen/ Ugilt, 2007, p. 167-168).

Usando o método filosófico de Arendt, a saber, a análise conceitual, tal como mencionou Young-Bruehl (2004), poderemos traçar o quanto o conceito de obediência, elaborado por Kant, se desviou da proposta inicial no curso do tempo, causando uma confusão não apenas linguística, mas também no âmbito da ação<sup>70</sup>, podendo ser utilizado pelo totalitarismo. Assim, será que a teoria kantiana abre margem para pensarmos sobre a desobediência civil? O modelo kantiano de sociedade a descreve como um sistema de leis, pois, com base em um contrato social, os cidadãos estão sujeitos a leis do Estado, tendo o dever moral de obedecê-las.

Muitos estudos abordaram e abordam o tema, inclusive no Brasil. E como afirma Campos (2023), tendem a apresentar o tema pela via interpretativa da recepção alemã feita por Otfried Höffe, segundo a qual o direito se fundamenta no imperativo categórico. Conclui-

---

<sup>70</sup> “Ela chamou seu método filosófico de ‘análise conceitual’; sua tarefa seria achar ‘de onde conceitos vêm’. Com ajuda da filologia ou da análise linguística, ela levava os conceitos políticos de volta às suas experiências históricas concretas e geralmente políticas de que emergiam esses conceitos. Assim, ela estava apta a tratar do quanto o conceito tinha se desviado de sua origem, traçando um quadro desse desvio dos conceitos no curso do tempo, marcando os pontos de confusão linguística e conceitual. Para colocar a questão de outra maneira: ela realizava um tipo de fenomenologia” (Young-Bruehl, 2004, p. 318).

se, daí que “a obediência ao Estado deve ser absoluta porque não há direito para rebelar-se ou mesmo resistir aos injustos postos pelo seu poder de direito” (Campos, 2023, p. 11). Adriano Correia (2013, p. 71), citando Allison, também nos lembra:

[...] Kant abertamente declarou serem sempre ilegítimas a revolução e a rebelião ativa<sup>71</sup> e que temos de obedecer mesmo o mais intolerável déspota. Também lembra que Kant afirmou, em um apêndice à sua filosofia do direito, ser um imperativo categórico o princípio: ‘obedeça a autoridade que tem poder sobre você (no que quer que não entre em conflito com sua moralidade interior)’ (Allison, 1996, p. 181). Como mesmo Allison reconhece que Kant nunca incorporou isso em sua filosofia política, gostaríamos de também lembrar algumas consequências da reflexão kantiana sobre o direito. Com efeito, ele afirma que um governo, ainda que instituído pela força ou pela mais flagrante violência, não pode ter questionada sua validade e sua autoridade legal nem reduzida o seu direito de ser obedecido – mesmo a inquirição sobre a origem histórica de um governo estabelecido, com o propósito de pôr em causa a sua autoridade e alterar a constituição existente pela violência seria algo passível de punição.

Sendo assim, o estado civil apresenta-se como um imperativo categórico incondicional, trazendo dificuldades interpretativas complexas, tais como “a impossibilidade de resistir a comandos ilegítimos ou injustos postos por um Estado empírico e a obrigação absoluta que o súdito tem de obedecer, visto que este comando expressa um imperativo categórico incondicional” (Campos, 2023, p. 11). Se os próprios comentadores de Kant reproduzem essa interpretação, imagina o homem comum na Alemanha nazista?

Acontece que o mesmo Kant, que justificou a necessidade de obediência às leis, também advertia rigorosamente seus leitores, em seu ensaio denominado *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento*, que a concepção de obediência deve ser acompanhada do esclarecimento; ou seja, o homem teria que ser corajoso e fazer o uso livre da razão. Assim, na resposta a essa pergunta, Kant nos leva a compreender o processo de nos tornarmos esclarecidos. Para tanto, o homem deveria sair do que ele denomina de menoridade.

A menoridade é a incapacidade do próprio indivíduo de fazer uso do seu entendimento sem o auxílio de outra pessoa. Para melhor exemplificar tal estágio do homem, Kant faz uso da metáfora do bebê que utiliza o andador, que deve deixar em algum momento o suporte e andar com as próprias pernas. Acontece que os homens – alguns tais como Eichmann – se

---

<sup>71</sup> Adriano Correia (2025, p. 203) afirma que “[...] Kant de fato defendeu que o cidadão podia criticar por escrito o que considerava injusto, inclusive na legislação, mas, como vimos, nenhuma resistência ativa é admitida, inclusive atos de desobediência civil, e é prerrogativa exclusiva do soberano decidir em última instância o que está ou não de acordo com a lei”.

apegaram à menoridade. Tal como afirma Kant (2016, p. 2), “ele se apegou a ela, e é então realmente incapaz de se servir de seu entendimento, pois não deixam que ele o experimente jamais”. Assim, essa menoridade, segundo o filósofo, é causada pelo próprio homem, na medida em que não consegue romper com sua condição medíocre e tomar coragem de se servir do seu próprio entendimento sem a ajuda dos outros. E esse estado de menoridade, do qual o próprio homem é responsável, reverbera em todos os campos, tais como na política, no trabalho, na vida privada etc. Novamente, vale dizer que o homem é o responsável pela menoridade da qual compartilha, uma vez que faltou a ele coragem para ousar pensar por si mesmo (*Selbstdenken*). Nas palavras de Kant (2016, p. 1): “*Sapere aude!*<sup>72</sup> Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento”. Portanto, todos nós somos convidados a sair da caverna em busca do saber, porque o autocontrole e a liberdade devem ser cultivados por cada indivíduo. Acontece que a covardia, o medo e a preguiça engessam o homem na condição de menoridade, tornando-os pessoas facilmente manipuláveis. Kant (2006, p. 1) observou o seguinte:

É tão cômodo ser menor. Se possuo um livro que possui entendimento por mim, um diretor espiritual que possui consciência em meu lugar, um médico que decida acerca de meu regime etc., não preciso eu mesmo esforçar-me. Não sou obrigado a refletir, se é suficiente pagar; outros se encarregarão por mim da aborrecida tarefa. Que a maior parte da humanidade (e especialmente todo o belo sexo) considere o passo a dar para ter acesso à maioridade como sendo não só penoso, como ainda perigoso, é ao que se aplicam esses tutores que tiveram a extrema bondade de encarregar-se de sua direção.

Kant expressa, nessa citação, o sentimento exposto por Eichmann na prisão, quando afirmou que teria dali para frente uma vida difícil, pois não receberia diretivas de ninguém ou regulamento algum para consultar, o que não tornava fácil sua tarefa diária. Então, deve o homem, conforme Kant, buscar a autonomia, ou seja, caminhar por si mesmo e, caso caia, levantar-se sem se intimidar. A mudança, para Kant, não vem por meio de uma revolução política, mas de uma reforma na maneira de pensar das pessoas. É essa mudança que trará benefícios maiores, já que a revolução política só é capaz de retirar e trocar algumas pessoas do lugar de poder, mas a dominação continua. Em outras palavras, “uma revolução poderá talvez causar a queda do despotismo pessoal ou de uma opressão cúpida e ambiciosa” (Kant, 2006, p. 3). Todavia, “não estará jamais na origem de uma verdadeira reforma da maneira de

<sup>72</sup> “Ousa saber!” Horácio, *Epistulae*, livro 1, carta 2, verso 40.

pensar; novos preconceitos servirão, assim como os antigos, de rédeas ao maior número, incapaz de refletir” (Kant, 2006, p. 3).

É significativo dizer que, para tornar-se esclarecido, há a exigência da liberdade. Aos que governam, essa liberdade é ilimitada; ou melhor, não condicionada. Entretanto, Kant faz uma distinção entre o uso privado e o uso público da razão, o que corrobora o mal-entendido explicado outrora de legar a Kant a justificativa da obediência cadavérica. A opinião de Kant (2006, p. 3) sobre isso era:

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 frequência ser estreitamente limitado, sem que isso constitua um entrave particular o progresso do Esclarecimento.

Em outras palavras, o uso privado da razão seria a capacidade de pensar em um contexto particular, e não público. Ou seja, as pessoas poderiam avaliar seus valores, suas crenças e interesses privados. Seria a liberdade de pensar por si mesmo, refletindo e ao mesmo tempo questionando o entorno, sem necessariamente compartilhar com os outros, visto que assume uma função pública e deve seguir as ordens.

Já o uso público da razão ganha um contexto mais geral, social e amplo, posto que seria expor publicamente suas ideias, opiniões e críticas (até mesmo sobre a sua função pública que executa) ao âmbito coletivo, para que haja discussões e racionalizações sobre as questões de interesse público. Nas palavras de Kant (2006, p. 3), “entendo por uso público de nossa razão o que fazemos enquanto sábios para o conjunto do público que lê. Denomino de uso privado aquele que se é autorizado a fazer de sua razão em um certo posto civil ou em uma função da qual somos encarregados”. Em outros termos, o filósofo afirma que há tarefas que são do interesse da coletividade (*gemeinem Wesens*), exigindo um certo mecanismo e levando certos homens a se comportarem passivamente, “a fim de que, graças a uma unanimidade artificial, sejam dirigidos pelo governo a fins públicos, ou pelo menos impedidos de destruí-los. Nesse caso, com certeza, não é permitido argumentar (*räsonieren*)” (Kant, 2006, p. 3), cabendo ao encarregado somente obedecer. Isso se justifica na medida em que ele é um elemento do bem público como um todo, bem como da sociedade civil universal, de tal forma que “assume por conseguinte a qualidade de um erudito que se dirige a um só público, no sentido próprio do termo, por meio de escritos, ele pode então raciocinar sem que as

tarefas às quais ele está ligado como elemento passivo sejam afetadas” (Kant, 2006, p. 3-4).

Assim,

[...] seria muito nocivo que um oficial, tendo recebido uma ordem de seus superiores, ponha-se durante seu serviço a raciocinar em voz alta sobre a conveniência ou utilidade dessa ordem; ele só pode obedecer. Mas não se pode com justiça proibir-lhe, enquanto especialista, fazer observações sobre as faltas cometidas durante o período de guerra, e submetê-las ao julgamento de seu público. O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; a crítica insolente de tais impostos no momento em que ele tem a obrigação de pagá-los pode até ser punida como um escândalo (que poderia provocar rebeliões gerais). Mas não está em contradição com seu dever de cidadão se, enquanto erudito, ele manifesta publicamente sua oposição a tais imposições inoportunas ou mesmo injustas. Do mesmo modo, um padre está obrigado diante de seus catecúmenos e sua paróquia a fazer seu sermão de acordo com o símbolo da Igreja à qual ele serve; pois ele foi empregado sob essa condição. Mas, enquanto erudito, ele dispõe de liberdade total, e mesma da vocação para tanto, de partilhar com o público todas suas ideias minuciosamente examinadas e bem intencionadas que tratam das falhas desse simbolismo e de projetos visando a uma melhor abordagem da religião e da Igreja. Não há nada aí que seja contrário à sua consciência. Pois o que ele ensina em virtude de sua função enquanto dignitário da Igreja, ele o expõe como algo que ele não pode ensinar como quiser, mas que é obrigado a expor segundo a regra e em nome de uma outra. Ele dirá: nossa Igreja ensina isto ou aquilo; eis as provas das quais ela se serve. Ele extrairá em seguida todas as vantagens práticas, para sua paróquia, dos preceitos os quais, por sua parte, ele não subscreve com convicção total, mas que ele expõe de modo sólido, pois não é impossível que haja neles uma verdade oculta, e em todo caso, nada há ali que contradiga a religião interior. Pois, se ele julgasse encontrar tal coisa, não poderia em consciência exercer sua função; deveria demitir-se. O uso, portanto, que um pastor em função faz de sua razão diante de sua paróquia é apenas um uso privado; pois esta é uma assembleia de tipo familiar, qualquer que seja sua dimensão; e, levando isso em conta, ele não é livre enquanto padre e não tem o direito de sê-lo, pois ele executa uma missão alheia à sua pessoa. Em contrapartida, enquanto erudito que, por meio de seus escritos, fala ao verdadeiro público, isto é, ao mundo, por conseguinte no uso público de sua razão, o padre desfruta de uma liberdade ilimitada de servir-se de sua própria razão e de falar em seu próprio nome. Pois, querer que os tutores do povo (nas coisas eclesiásticas) voltem a ser menores é um absurdo que contribui para a perpetuação dos absurdos (Kant, 2006, p. 4-5).

Percebemos, então, que há uma distinção entre o uso público e o uso privado da razão e que certas posições profissionais ou mesmo sociais podem limitar o uso livre da razão. No entanto, isso não deve impedir que o homem venha a exercer sua liberdade de pensamento fora de suas funções designadas. Kant esclarece essa distinção ao usar como exemplo os oficiais militares que estão limitados em suas capacidades de questionar ordens, bem como os

cidadãos que não podem deixar de pagar os impostos, durante o cumprimento desses deveres. Da mesma maneira, um padre é obrigado a ensinar a doutrina da Igreja, mas todos eles possuem o direito de expressar suas próprias opiniões e críticas se assumirem a função de sábios, sendo livres para manifestar suas opiniões publicamente. Por isso, a necessidade de compreender a distinção entre uso privado e uso público da razão.

Assim, a questão da obediência está associada ao uso privado da razão. Para nos ajudar a compreender esse paradoxo da razão, amparados por Deligiorgi, vejamos o que diz Danielton Camplos Melonio (2021, p. 64):

Ao se falar em uso privado da razão, como observa Deligiorgi, é ‘mais apropriado, portanto, pensar em ‘privado’ como significando uma limitação imposta ao falante, o que equivale a uma privação’, uma privação da faculdade de falar e se comunicar em público. Por sua vez, Kant observava ainda que o uso privado da razão pode ser muitas vezes limitado, porém não impede a marcha do esclarecimento.

Melonio (2021, p. 64) ainda complementa nossa reflexão sobre a questão da obediência ao destacar que, numa passagem da *Antropologia*, Kant também aborda, de certa forma, essa “obediência necessária quando se faz uso privado da razão”, visto que os homens que servem a um particular ou ao Estado devem obedecer a ordens rigorosas. Assim, “não cabe ao servidor de um Estado ou um profissional questionar as leis e as regras, mas apenas obedecer. A obediência é, de fato, uma característica do uso privado da razão” (Melonio, 2021, p. 64).

Mas, como não ser um Eichmann cumpridor de ordens nessa situação? Ora:

Como o uso privado da razão ocorre nos limites do cargo ou função profissional exercido pelo homem que faz parte da máquina pública, impedindo que o mesmo nesta condição possa questionar as normas preestabelecidas, faz-se necessário então realizar essa crítica em outra esfera. No uso privado da razão, o indivíduo deve apenas obedecer, e não raciocinar. Porém, se este membro da estrutura estatal sente a necessidade de questionar essa estrutura, se reconhecendo como parte de uma coletividade e não apenas como uma engrenagem dessa máquina, então deve fazer outro uso da razão, a saber, o uso público, como observa Kant (Melonio, 2021, p. 64).

Assim, enquanto no uso privado da razão se espera obediência sem questionamento, Kant sugere que, se um membro da estrutura estatal se reconhece como parte de uma coletividade e deseja questionar essa estrutura, deve recorrer ao uso público da razão. Isso

implica realizar críticas e reflexões em uma esfera além dos limites profissionais, contribuindo para o avanço e o aprimoramento da sociedade em geral. É nesse ponto que Eichmann e tantos outros pecaram contra os escritos de Kant, pois não só não se reconheciam como pertencentes ao mundo, como também não faziam uso público da razão, consolidando não a obediência kantiana, mas a obediência cadavérica promovida por se manterem na minoridade. Como diz Adriano Correia (2013, p. 64), “para Arendt, Eichmann era um híbrido de oportunismo inconsequente e de burocrata irrefletido, em quem a irrestrita obediência era um simulacro de personalidade”. Assim, ficam evidenciadas as dificuldades e limites de utilizar da teoria kantiana para legitimar e justificar a obediência cadavérica, que levou ao mal banal descrito por Arendt e que criou *Monstros de obediência*, como definido por Gros (2021, p. 32). No final, a obediência vista no Totalitarismo se assemelhava a uma “docilidade cega” e transformou completamente animalidade em humanidade (Gros, 2021) Esclarecido isso, vejamos agora quem é o homem, que inspirou as análises arendtianas sobre o mal banal, e em que medida ele ilumina nosso caminho em direção às reflexões em torno de nossa hipótese.

### 3.2 O burocrata do Holocausto e a face do mal banal: quem foi Adolf Eichmann?

Em seu livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt analisa o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann e nos apresenta considerações relevantes no que tange à compreensão de quem foi e quais as motivações que o levaram a organizar a Solução Final. Neste momento, faz-se relevante pensar quem foi esse homem, pois “entender a personalidade daquele oficial nazista foi fundamental para Arendt negar qualquer ontologia ou patologia como teorias explicativas para o mal cometido” (Andrade, 2010, p. 111). Como veremos, a normalidade de Eichmann assustou Arendt. Ela não estava à frente de um monstro, um demônio ou alguém com patologia<sup>73</sup>. Tratava-se de um homem

---

<sup>73</sup> Arendt, inclusive, chegou a denominá-lo de palhaço: “Quando especulou que Eichmann era um palhaço, Arendt citou como exemplo o fato de ele afirmar que jamais fazia juramentos, pelo que ele chamava de ‘questões morais’ – relacionadas a ter de, pela lealdade, arcar com as consequências –, e quando informado que poderia testemunhar em sua própria defesa com ou sem juramento, ele teria dito que preferia testemunhar sob juramento. Ou quando afirmou que a pior coisa que poderia fazer seria escapar de suas responsabilidades para salvar seu pescoço, e então, após ouvir sua sentença condenatória, apresentou um pedido de misericórdia. Arendt associou tudo isso à empolgação dele com frases feitas ou clichês que lhe davam ‘sensação de ânimo’, um empurrão” (Correia, 2025, p. 125).

supérfluo e, enquanto tal, ela precisava de um novo modelo explicativo para esse mal<sup>74</sup>. Diz a filósofa que os atos do nazista “eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso” (Arendt, 2012a, p. 18). Mas, afinal, quem foi Adolf Eichmann?

Ora, Arendt (1999) relata que vários psiquiatras atestaram a normalidade de Eichmann. Alguns, inclusive, fizeram questão de complementar que “seu perfil psicológico, sua atitude quanto à esposa e filhos, mãe e pai, irmãs e amigos, [não apenas normal, mas inteiramente desejável]” (Arendt, 1999, p. 37). Essa normalidade do acusado gerou um desconforto nos juízes, visto que não admitiam que alguém mediano, “normal”, ou, em outras palavras, “nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado” (Arendt, 1999, p. 38). Desse impasse, os juízes preferiram tomar o relato de Eichmann como eventuais mentiras – tornando-o um mentiroso e encobrindo o maior desafio moral, que estava em jogo naquele momento. Eles partiram do pressuposto de que toda “pessoa normal” tem que ter consciência da natureza de seus atos. Sendo Eichmann considerado normal, logo, ele não poderia ser uma exceção dentro do regime nazista. Porém, isso gerou um dilema para os juízes, uma vez que, “nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as [exceções] agissem [normalmente]” (Arendt, 1999, p. 38).

Com o intuito de evidenciar essa normalidade, vale mencionar que ele nasceu em 1906, mais especificamente no dia 19 de março, em Solingen. Não conseguiu terminar a escola secundária e não se formou na escola vocacional para engenharia, o que fez seu pai abrir um negócio próprio de mineração, fazendo com que ele trabalhasse nela. Depois, Eichmann conseguiu um emprego no departamento de vendas da companhia *Oberösterreichischer Elлектrobau*, onde permaneceu por dois anos. Já com 22 anos, sem nenhuma perspectiva de futuro, continuou no caminho de vendedor. Por meio de parentes judeus, conseguiu uma vaga na Companhia de Óleo a Vácuo de Viena, fazendo com que, como diz Arendt (1999, p. 41), os judeus de sua família estivessem “entre as suas [razões particulares] para não odiar os judeus”. Inclusive, “em 1943 e 1944, quando a Solução Final estava a pleno vapor” (Arendt, 1999, p. 41), ajudou seu tio. Eichmann mencionou esse fato como forma de demonstrar que não tinha ódio aos judeus, pois sua formação, tanto por parte

---

<sup>74</sup> Sobre isso, afirma Adriano Correia (2025, p. 126) que o fato de ele ter “se incomodado mais com ser chamado de cínico que por seus feitos aterrorizantes é algo que parece fortalecer as suspeitas de Arendt”. Ou seja, o argumento da banalidade do mal, lançado por Arendt, parece ainda mais forte quando nos defrontamos com a “falta de noção” de Eichmann, que se revolta com o fato de ser chamado de cínico, mas não com o horror causado pelos seus feitos.

de pai como de mãe, era estritamente cristã, e sua mãe, “devido a seus parentes judeus, tinha opiniões diferentes das que eram correntes nos círculos da SS” (Arendt, 1999, p. 41). A questão aqui é que ele nunca entrou convicto do que defendia o Partido, mas era um jovem ambicioso demais para perder a oportunidade de sair do emprego de vendedor viajante e galgar novos caminhos. Ele, por exemplo, jamais leu *Mein Kampf* ou conheceu o programa do Partido: “Kaltenbrunner disse para ele: por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia tudo” (Arendt, 1999, p. 45). A questão é:

De uma vida rotineira, sem significado ou conseqüências, o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro de um Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele – já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos, também – podia começar de novo e ainda construir uma carreira (Arendt, 1999, p. 45).

Assim, temos em Eichmann um homem comum, que tinha perspectivas grandiosas para a vida, mas não era capaz de alcançar profundidade nas relações que estabelecia, bem como consigo mesmo. Tanto que todas as suas palavras, segundo Arendt (1999), não passavam de clichês. O oficialês se tornou a sua única língua, levando a filósofa a se indagar “será que foram esses clichês que os psiquiatras acharam tão [normais] e [desejáveis]?” (Arendt, 1999, p. 61). Nesse ponto, Arendt concorda com os juízes: tudo o que ele dissera era conversa vazia. Dizendo de outro modo:

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

O que percebemos é que o autoengano era comum na vida de Eichmann – e de tantos outros alemães –, o que demonstrava que ele não era um calculista esperto; ao contrário, ficava evidente sua superficialidade diante da vida. Era um processo de dupla aniquilação da pluralidade, pois se abnegava da faculdade do pensamento e das relações interpessoais<sup>75</sup>,

---

<sup>75</sup> Arendt disse, na página 69 de *Eichmann em Jerusalém*, que ele tinha “total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro”.

apegando-se às mentiras (autoenganos) promovidas pelo movimento totalitário. Uma das mentiras que mais funcionou, nas palavras de Arendt, foi o *slogan* “a batalha pelo destino do povo alemão” (Arendt, 1999, p. 65). Assim, eles iam se enganando, sob três aspectos básicos: “[...] em primeiro lugar, que a guerra não era guerra; em segundo, que fora iniciada pelo destino, e não pela Alemanha; e, em terceiro, que era questão de vida ou morte para os alemães, que tinham de aniquilar seus inimigos ou serem aniquilados (Arendt, 1999, p. 65). Diante disso, Eichmann ainda contou que “o fator mais potente para acalmar a sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à Solução Final” (Arendt 1999, p. 133), tal como Ivan Ilitch na novela de Tolstói. Então:

Sua consciência ficou efetivamente tranquila quando ele viu o zelo e o empenho com que a ‘boa sociedade’ de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava ‘cerrar os ouvidos para a voz da consciência’, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com ‘voz respeitável’, com a voz da sociedade respeitável à sua volta (Arendt, 1999, p. 143).

Assim, aos poucos, Eichmann se percebia como um cidadão, que respeitava as leis. Ele não só obedecia às ordens, mas também às leis, tanto que acreditava ter vivido sua vida sob os princípios morais de Kant<sup>76</sup>. Disse Eichmann que o que ele quis dizer ao mencionar Kant era que “o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (Arendt, 1999, p. 153). Ou seja, Eichmann compreendia que uma lei era uma lei, independentemente de qualquer coisa, não existindo exceções a ela, sendo necessário cumprir seu dever. O próprio Servantius, responsável pela defesa de Eichmann, chegou a afirmar que a personalidade dele era de um carteiro comum. Tanto que “para Eichmann era um trabalho, com rotina diária, seus altos e baixos, era, para os judeus, bastante literalmente, o fim do mundo” (Arendt, 1999, p. 170). Dessa forma, como nos lembra Souki (1998, p. 94), “Eichmann representava o melhor exemplo de um assassino de massa que era, ao mesmo tempo, um perfeito homem de família”.

---

<sup>76</sup> Sobre isso, cf. *Radical Evil: A philosophical investigation* de Richard J. Bernstein (2002, p. 36): “*But it should come as no surprise to Kant scholars, for Kant's views on the citizen's obligation to the sovereign strongly support Eichmann's position*” (Bernstein, 2002, p. 35). *Kant's official doctrine is that the ban on resisting any supreme lawmaking is absolute. (Let us not forget that, for all the manipulation, lawlessness, and violence of the Nazis, "Hitler was made Chancellor in a constitutionally proper manner".*

Além disso, não havia dúvidas de que Eichmann, como vimos no tópico anterior, seguia os preceitos de Kant (da razão privada). Desse modo, Kant assumiu um papel importante até na formação do “homem comum” na Alemanha. Vimos, então, que o mal, nesse caso, foi cometido por um homem comum, que não era nem demoníaco ou dotado de alguma patologia. Em outras palavras, não se tratava de um homem extraordinário, mas, ao contrário, de um exemplar ordinário da humanidade, porque, como respondeu Dr. Servantius, o que aconteceu com Eichmann “poderia acontecer no futuro com qualquer um” (Arendt, 1999, p. 269). A verdade é que ele não desejou a morte nem de judeus, nem de não judeus. Sua culpa residia no fato de ser obediente, “e a obediência é louvada como virtude. Sua virtude tinha sido abusada pelos líderes nazistas” (Arendt, 1999, p. 269). Sobre isso, diz Adriano Correia (2023, p. 43-44), citando Cesarani (2007), que Eichmann escreveu na prisão que sentiu “que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais regulamento algum pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida”. Em outras palavras, Eichmann não sabia viver sem obedecer aos preceitos e ordens estabelecidas. Sua vida era dotada de uma obediência cega, que chamamos no tópico anterior de cadavérica, já que, como demonstramos, não exercia a faculdade do pensamento. Sob essas circunstâncias, é inevitável a indagação: estamos caminhando para uma sociedade de Eichmanns? Pensemos essa questão.

### 3.3 Sociedade de Eichmanns: uma possibilidade?

Você percebe algo, Klaus Eichmann? Percebe que o assim chamado ‘problema Eichmann’ não é um problema de ontem? Que ele não pertence ao passado? Que não há absolutamente motivo algum para nós – e aí posso excluir apenas uns poucos – olharmos o passado com presunção? Que todos nós, assim como você, somos confrontados por algo que nos é grande demais? Que, diante disso, todos nós afastamos o pensamento sobre o grande demais e sobre nossa ausência de liberdade? Que, portanto, *todos nós* somos *igualmente filhos de Eichmann*? Ou ao menos *filhos do mundo de Eichmann*? (Anders, 2023, p. 59, grifo do autor).

É impossível pensar o problema de uma sociedade de Eichmanns e não citar o filósofo Günther Anders. Anders foi o primeiro marido de Hannah Arendt e escreveu um livro intitulado *Nós, filhos de Eichmann*, traduzido para o português em 2023 por Felipe Catalani. Nele, o alemão, também de origem judaica, pensa, por meio de cartas endereçadas ao filho de

Eichmann, como as piores atrocidades podem ser realizadas como se fossem um trabalho trivial, não envolvendo culpa, nem mesmo remorso, e como as nossas ações cotidianas – alinhadas com as características das atitudes de Eichmann – contribuem para a destruição não só do outro, como também do mundo.

A linha argumentativa de Anders demonstra que a indiferença é o “pecado” do mundo, pois os homens, por meio dos seus afazeres, tornaram-se passivos. Tanto é assim que o pensador lança mão da ideia da “obsolescência dos homens”, que, voltados para o trabalho, abdicam-se da atividade do pensar. Nesse aspecto, Anders coaduna com Arendt e afirma que o mal é também fruto da ausência de pensamento, mas que essa ausência não o absolve do ato; pelo contrário. Nas palavras de Anders (2023, p. 95, grifo do autor), “a constatação da ausência de pensamento não seria nenhuma absolvição da maldade; pelo contrário, *a maldade consiste justamente nessa ausência de pensamento*”. É nessa linha argumentativa que Arendt lança mão do fenômeno do mal banal. A grande questão aqui é que muitos, assim como Eichmann, estão, com “toda a naturalidade”, preparados para a “possível liquidação de populações, talvez até mesmo de toda a humanidade, e também para ajudar a executá-la em ‘caso de emergência’” (Anders, 2023, p. 58), de modo que é possível afirmar que milhões aceitariam e realizariam “esses ‘jobs’ também com a mesma naturalidade com a qual lhes são oferecidos ou atribuídos. “[...] Aquilo que era válido ontem, o fato de que os empregados conscienciosamente executavam suas funções”, é assemelhada “à de então da forma mais terrível” (Anders, 2023, p. 58). Em outros termos, Anders (2023, p. 61) defende que o que ocorreu em Auschwitz “poderia, todos os dias, se repetir”, posto que é uma “possibilidade irrevogável” pelo fato de que estamos surdos e cegos para o mundo e para nós mesmos. Assim, cabe nos indagarmos: estamos caminhando para uma Sociedade de Eichmanns?

Ora, seguindo as pérolas deixadas por Anders, é possível afirmar que o “fazer” contemporâneo tornou-se uma nova forma de passividade, uma vez que imbricamos ação e trabalho e reduzimos o pensamento à obediência, de modo que estamos aptos a nos comportar e cometer “os maiores trabalhos sujos da história”. Arendt, como discutido no primeiro capítulo, também traça uma linha argumentativa, esclarecendo o quanto é perigoso subsumir o trabalho à atividade da ação, o que obscurece o termo e leva à vitória do trabalho sobre as demais atividades humanas. Para reforçar essa perspectiva, por exemplo, também podemos recorrer aos textos de Kafka, que traduziu tão bem – de forma literária – o perigo dessa nova forma humana. Em *O Processo*, por exemplo, o personagem que diz “sou contratado para

espancar, logo espanco”, encarna precisamente o sujeito que abdica de qualquer reflexão sobre seus atos e assume a obediência cega. Já em *A Metamorfose*, Kafka escancara a solidão e a desumanização que emergem quando o homem é reconhecido apenas por sua função produtiva. Em outras palavras, é possível constatar que tanto Kafka quanto Arendt e Anders, mesmo sob áreas distintas – literária e filosófica –, convergem na denúncia do perigo da vitória do *animal laborans*; essa figura humana que, ao perder a capacidade de pensar, julgar e agir livremente, torna-se funcional, mas profundamente alienada. Mas, ainda podemos nos indagar: somos todos Eichmanns? Ou melhor, estamos caminhando para uma sociedade de Eichmanns?

Sobre isso, Anders (2023, p. 77) defende que há um enorme sistema de colaboração, fazendo-o afirmar que “o número de filhos de Eichmann surdos ou que se fazem de surdos cresceu terrivelmente e continua a crescer a cada dia”. Apesar de escrever um livro nomeado *Nós, filhos de Eichmann*, o filósofo não demonstra, em nenhuma passagem, que há uma “essência eichmaniana” em nós. Ao contrário, estamos nessa condição por causa do frenético avanço técnico, mas podemos romper com ela.

No que se refere a Arendt, é possível pontuar que “não é verdade que ‘há um Eichmann em cada um de nós’, e que a banalidade do mal tem um lugar comum em cada um de nós. Na verdade, ‘havia’” – e há – “uma profunda inclinação de toda uma sociedade para não exercer a faculdade de pensar” (Assy, 2001, p. 144). Logo, não é possível afirmar que estamos caminhando para uma sociedade de Eichmanns no sentido de que há um Eichmann em cada um de nós, visto que assumir essa posição é acreditar que exista uma causalidade e que, se somos animais trabalhadores necessariamente cometeremos o mal banal, ideia à qual Arendt é veemente contra. Outro fator que deslegitima esse tipo de argumento é que, se de fato todo animal trabalhador é necessariamente um Eichmann, como foi possível romper com o totalitarismo? Ora, o homem – mesmo enquanto *animal laborans* – é potência tanto para o bem quanto para o mal, tanto para o totalitarismo quanto para romper com ele. Logicamente que, em condições nas quais exercer o pensamento é cada vez menos possível, parece óbvio dizer que é mais provável que o pior aconteça. Para compreender melhor essa questão, façamos uma distinção, segundo Assy (2001), entre o lugar comum e o banal. Em correspondência com Grafton em 1963,

Hannah Arendt faz uma distinção substancial entre ‘banal’ e ‘lugar-comum’, (*commonplace*), em respeito à banalidade do mal: ‘para mim, existe uma

diferença fundamental: ‘lugar-comum’ é o que acontece frequentemente, o que acontece comumente, porém algo pode ser banal mesmo sem ser comum’. Por ‘lugar-comum’, Arendt está qualificando um fenômeno comum, trivial, cotidiano, que acontece com frequência. O termo banal se diferencia de lugar-comum, porque o comum pressupõe algo cujo *habitat* é a ocorrência com frequência, com constância, enquanto que banal não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja *ocupando* o espaço do que é comum. O mal *per se* nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que passe a ocupar o lugar daquilo que é comum (Assy, 2001, p. 143-144, grifo da autora).

O que ela afirma é que a banalidade do mal não significa que o mal em si seja trivial e comum a todos. Esta distinção entre lugar-comum e banal fica clara numa conferência organizada sobre o seu trabalho em Toronto, em 1972, na qual Arendt ressalta que a noção de que “há um Eichmann em cada um de nós” é um completo equívoco. Arendt diz:

[...] você diz que eu disse que há um Eichmann em cada um de nós. Ah, não! Não há nenhum em você e nenhum em mim! Isso não significa que não existam muitos Eichmanns. Mas eles parecem muito diferentes. Sempre odiei essa noção de ‘Eichmann em cada um de nós’. Isso simplesmente não é verdade. Isso seria tão falso quanto o oposto, que Eichmann não está em ninguém (Cf. Assy, 2001, p. 144).

Assim, Arendt afirma que não há um Eichmann em cada um de nós, mas o seu oposto também é falso. Em outras palavras, o que precisamos compreender é que “a banalidade desse mal cristalizado na conduta de Eichmann se assentaria no fato de que ele não possui raízes, motivos egoístas e utilidades proporcionais a seus feitos” (Correia, 2025, p. 158). Na verdade, o que percebemos é que “a banalidade do mal residia nessa incongruência. Isso não quer dizer que todo mal seja banal, superficial ou que haja um Eichmann em cada um de nós, nem que ninguém seja como ele” (Correia, 2025, p. 158). Por esse motivo, defendemos aqui que não devemos excluir a ideia de uma sociedade de Eichmanns, pois podemos usar esse artifício como um modo de não perdermos de vista que podemos caminhar para uma sociedade em que o mal se tornará cada vez mais banal. Ou seja, podemos usar a compreensão de uma sociedade de Eichmanns como um recurso para parar para pensar sobre o que estamos fazendo e para onde estamos indo de forma a evitar o mal banal.

Ora, vale esclarecer que a noção de pluralidade humana, em Arendt, nos permite observar que a vitória do homem trabalhador cristalizou elementos que, a um olhar desatento, pareceriam experiências únicas do totalitarismo – como a solidão. Essa experiência, como discutimos, foi um fator chave para a concretização do que Arendt chamou de mal banal, não

apenas nos campos de concentração, mas também para além deles. A solidão, nesse contexto, não é uma invenção do totalitarismo, mas uma experiência, que foi radicalizada por ele e que está cristalizada na supremacia da atividade do trabalho sobre as demais esferas da vida humana. É nesse cenário que se abre a hipótese da constituição de uma sociedade de Eichmanns: não como certeza histórica, mas como uma possibilidade real entre as múltiplas experiências do mundo comum.

Ressaltamos, contudo, que essa sociedade não é inevitável. Entretanto, para que essa possibilidade não se concretize, é necessário manter uma postura atenta diante de nossas ações e pensamentos – como forma de resistência e precaução. Nosso intuito, nessas páginas, não é afirmar que todos somos Eichmanns em potência, mas de reconhecer que o homem comum e normal pode cometer atrocidades inimagináveis. Por isso, esta tese não oferece uma solução definitiva ao problema do mal; ao contrário, ela nos confronta com uma aporia<sup>77</sup>: a urgência de pensar em um mundo, que, cada vez mais, desvaloriza a reflexão. A relevância do pensamento arendtiano, portanto, está em nos convocar à vigilância ética diante de nós mesmos. Mas, afinal, o que é a faculdade do pensar e de que forma o vazio de pensamento pode corroborar o mal banal? Vejamos essa temática de forma mais detalhada na seção seguinte.

### 3.4 O vazio de pensamento: pode o pensamento evitar o mal banal?

Até o presente momento, nossa tese afirma que o mal humano pode ser banal. Em outras palavras, isso significa dizer que pessoas comuns podem cometer atos terríveis pelo simples fato de não pararem para pensar sobre o que estavam fazendo e seguirem as ordens ditadas por um líder ou por um sistema. Neste tópico, vamos explorar criticamente a questão do pensamento em Hannah Arendt e como ele é uma atividade humana fundamental não só para a existência da humanidade, mas para a existência do próprio mundo. O objetivo principal aqui é investigar como o pensamento – e o seu contrário, o “vazio de pensamento” (*absence of thinking*) –, está relacionado às outras atividades humanas, tanto da *vita activa*

---

<sup>77</sup> A aporia a que nos referimos diz respeito ao impasse ético-político, que se apresenta quando reconhecemos, com Arendt, que indivíduos comuns – sem motivações malignas explícitas – podem cometer atrocidades inomináveis simplesmente por deixarem de pensar. Trata-se da tensão entre a normalidade da vida cotidiana e a possibilidade de que, justamente nessa normalidade, o mal possa se instalar de forma banal. A “sociedade de Eichmanns”, portanto, não é uma certeza, mas uma possibilidade que nos obriga a uma vigilância permanente. Essa aporia não admite soluções simples: ela exige que permaneçamos atentos, sem garantias, apenas com o compromisso ético de pensar e agir responsabilmente.

quanto da *vita contemplativa*, demonstrando que, ao pensar “profundamente”, o ser humano é capaz de produzir significados, que podem impedi-lo de cometer ações más de forma banal. Assim, para compreender o mal banal, que é cometido pela ausência de pensamento, devemos, antes de tudo, definir seu oposto: o pensar.

Começar pela atividade do pensamento é importante, pois, como nos lembra Nádia Souki (1995, p. 136), o termo “‘vazio de pensamento’ não se encontra suficientemente delimitado e nem localizado especificamente na obra de Arendt”. Assim, ele é sempre destacado por meio das características de “ausência de pensamento”, “superficialidade” e “irreflexão”, associado sempre à “banalidade do mal” (Souki, 1995, p. 136). Mais que isso, por ser um negativo, uma “ausência”/“vazio”, ele não é definido por si mesmo, mas pelo seu oposto positivo, o pensar. Logo, o pensamento é uma faculdade, que todo ser humano, enquanto membro da espécie, tem, e é por meio desse processo reflexivo que os seres humanos se distinguem dos outros animais viventes. O que queremos afirmar com isso é que não se trata de uma peculiaridade de poucos, mas sendo uma atividade mental de todo ser humano, ocorre ao longo de toda a vida. Essa é uma discussão extensa, que ela elabora, principalmente, em seus livros *A vida do Espírito* e em parte de *A Condição Humana*, perpassando outros textos. O ponto principal dessa argumentação reside no fato de que Arendt toma Sócrates como um modelo de pensador. Inspirada pelos ideais socráticos, ela acentua que pensar é manter um diálogo silencioso consigo mesmo. Dessa forma, somos parceiros de nós mesmos quando mantemos uma atitude reflexiva para compreender ou decidir algo.

Como pensar é uma atividade disponível a todos que possuem as faculdades intelectivas “normais”, para compreender bem a posição de outra pessoa, uma faculdade adicional pode entrar em cena: a imaginação. Arendt esclarece que a imaginação tem papel significativo na atividade do pensar, porque é ela que trará para o campo da reflexão o passado e o futuro, de forma a pensar a vida comum e seus dilemas. Assim, para que o homem pense corretamente, segundo Selamat e Yustinus (2022, p. 96, tradução nossa), é preciso usar sua imaginação: “Uma pessoa que pode pensar bem também pode imaginar quando estava na posição de outra pessoa, já que para ela o pensamento está relacionado à faculdade da imaginação”. Dito de outro modo, ao nos colocarmos – por meio da imaginação – no lugar do outro, abrimos margem para atingir a profundidade das relações humanas e,

dessa forma, a possibilidade de ultrapassarmos a superfície de nós mesmos<sup>78</sup>. Diz Arendt (1993b, p. 103), citando Kant, que “a síntese de um múltiplo... é o que primeiramente dá origem ao conhecimento... [Ela] agrega os elementos para o conhecimento e os unifica em um certo conteúdo”. Essa síntese “é o mero resultado da faculdade da imaginação, uma função cega, mas indispensável de nossa alma, sem a qual de modo algum teríamos um conhecimento” Arendt (1993b, p. 103). Ao unir pensamento e imaginação, somos convidados a considerar – no diálogo silencioso conosco mesmos – a pluralidade da vida, sendo possível que essa atitude impeça alguém de cometer um mal grave. Mas, como isso seria possível?

Ora, Arendt conclui isso ao comparecer ao julgamento de Adolf Eichmann. Como visto, em sua defesa, Eichmann mobilizou clichês e afirmou categoricamente que estava apenas cumprindo o seu dever enquanto um bom trabalhador, não tendo motivos específicos contra os judeus. Seguindo o bom senso, as palavras de Eichmann eram intragáveis, mas Arendt ultrapassa o comumente aceito – a atitude repulsiva de tomá-lo como mentiroso – e compreende que o que “falta” a Eichmann é exercer a capacidade de pensar. Eichmann era de um tipo incapaz de pensar do ponto de vista de outra pessoa e, por essa falta de consideração, ele fez o que fez. Notadamente, isso é o que já nomeamos como banalidade do mal. Assim, o mal se torna banal, pois os agentes perpetradores desse mal possuíam um vazio de pensamento, que solapava suas consciências. Dessa forma, o mal banal descreve a motivação do agente; ou seja, “a banalidade do mal descreve o caráter e as motivações do culpado (Eichmann), não seus atos – as ações monstruosas que ele cometeu e pelas quais ele era totalmente responsável”<sup>79</sup> (Bernstein, 2010, p. 131). Mas, afinal, “o que nos faz querer pensar?” (Arendt, 2012, p. 188) Essa questão aparece em *A vida do espírito*, e não tem a função de pensar as causas ou propósitos do pensamento. Porém, se todo ser humano tem a necessidade de pensar, cabe a nós indagar: por que pensar? Essa pergunta é respondida, como dito, por meio da figura de Sócrates. Arendt afirma que ele, além de um exímio pensador, procurou provocar nos cidadãos a capacidade de também o serem. E, segundo Bernstein (2010, p. 281), esse pensamento era manifestado por meio do *logos* (fala). Assim, a função do filósofo, acreditava Sócrates, era dar coragem aos homens, para que eles pudessem pensar por

---

<sup>78</sup> Vale dizer que Arendt (2012a, p. 587) compreende que a imaginação é peça chave para nos fazer recuar diante do horror, mas ela também considerou que “em qualquer caso, a imaginação amedrontada tem a grande vantagem de anular as interpretações sofisticado-dialéticas da política, que partem da premissa de que algo de bom pode advir do mal”; ou seja, muitos judeus cooperaram com o nazismo, pois perderam seu senso de realidade.

<sup>79</sup> “The banality of evil describes the character and motivations of the culprit (Eichmann), not his deeds – the monstrous actions that he committed, and for which he was fully responsible” (Bernstein, 2010, p. 131).

si próprios, mantendo o diálogo silencioso consigo mesmos e exercendo, de fato, sua capacidade de ser humano.

Para argumentar nesse sentido, Arendt recorre ao livro *Górgias*, de Platão, com o objetivo de trazer à tona duas passagens, que demonstram o quanto o pensamento – à moda socrática – desempenha uma função basilar na vida em sociedade, porque, para dizer com Arendt (2012a, p. 201), “a conexão entre o mal e a ausência de pensamento”, a partir de Sócrates, “é que as pessoas que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar, enquanto que, reciprocamente, aqueles que amam a investigação e, assim, ‘fazem filosofia’, são incapazes de fazer o mal” (Arendt, 2012a, p. 201).. A primeira passagem afirma que “é melhor sofrer o mal que o cometer” (Sócrates *apud* Arendt, 2012a, p. 203), enquanto a segunda é “eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmonioso, 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” (Sócrates *apud* Arendt, 2012a, p. 203, grifo da autora). A pertinência dessas duas passagens reside no fato de que ambas reconhecem que há um parceiro silencioso, que está dentro de nós e que, como diz D’Entrèves (2000), precisamos prestar contas a ele de nossas ações. Em síntese, esse parceiro silencioso é o que nomeamos como consciência. Para melhor descrever isso, deixemos Arendt (2012a, p. 205) argumentar:

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

Assim, nessa passagem, há uma reflexão em torno da complexidade do “ser um” na perspectiva socrática, evidenciando que, na unicidade de cada ser, há uma diferença, que o torna único. Sócrates sugere que é preciso evitar o desacordo consigo mesmo, e esse é um processo que exige do homem uma harmonia interna, mas essa harmonia pressupõe uma

dualidade, como a de dois tons, que criam uma melodia. Dessa forma, o conceito de “consciência”, entendido aqui como “conhecer comigo mesmo”, revela que somos tanto aquilo que aparecemos aos outros quanto o que somos para nós mesmos. A recorrência da ideia do “sendo um” socrático revela que a convivência consigo mesmo implica um diálogo interno, e esse diálogo nem sempre é fácil ou imediato. Diz Arendt (2012a, p. 200) que somente aqueles que, inspirados pelo *Eros* socrático – o amor pela sabedoria –, abraçam essa tensão interna e são capazes de realmente pensar. Pois pensar é o que ela denominou de “busca” de significado e aparece em Sócrates “como amor, no sentido grego de *Eros*, não no sentido cristão de *agape*. O amor, como *Eros*, é, antes de tudo falta; deseja o que não tem. Os homens amam a sabedoria e começam a filosofar porque não são sábios” (Arendt, 2012a, p. 200). Portanto, pensar, para nossa autora, não se trata de conhecer ou adquirir informações, resolver problemas ou buscar verdades universais e verificáveis. Pensar é um movimento reflexivo de voltar para os acontecimentos do mundo, com o intuito de compreendê-los em um esforço contínuo e inacabado de atribuir sentido às experiências humanas, aos discursos e às ações dos homens. Nesse sentido, podemos afirmar que pensar é uma forma de presença no mundo, que exige uma distância, mas não uma fuga; exige recolhimento, mas não alienação. Por isso, a confiabilidade no pensamento decorre de um compromisso ético e apaixonado com a busca de sentido, que só o amor filosófico, no sentido socrático, pode proporcionar, pois, ao desejar o que não tem, o filósofo busca compreender a questão até o ponto que, por meio do pensamento, consegue dissolver os “conceitos positivos até o seu significado original, então o mesmo processo tem que dissolver tais conceitos ‘negativos’ até a sua ausência de significado original, isto é, até o nada, do ponto de vista do ego pensante” (Arendt, 2012a, p. 201). Por esse motivo, podemos pontuar que todos podem pensar, mas nem todos conseguem pensar bem.

Nesse contexto, a busca de sentido se torna fundamental para o homem, uma vez que, “sendo um”, deve viver harmoniosamente não só com os outros, mas consigo mesmo. Estar em harmonia conosco mesmos é o primeiro passo para que possamos estabelecer um bom relacionamento com as outras pessoas. Por isso, Sócrates preocupa-se, sobremaneira, com a amizade entre todos os cidadãos e conosco mesmos. Nas palavras de Arendt (2012a, p. 210, grifo da autora), “para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significava apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam *amigos*”. Ao pensar, sou eu mesmo que pergunto e respondo, e por isso devo

viver de forma harmoniosa nesse “dois-em-um”, já que, como diz Arendt (2012a, p. 210), “quem gostaria de ser amigo e conviver com um assassino?” Sobre isso, no livro *A vida do espírito*, Arendt (2012b) dá o exemplo da peça de Shakespeare, Ricardo III. Nela, é possível verificar o que acontece quando um homem não está em harmonia com a sua própria consciência. Diz Ricardo III:

De que me receio? De mim próprio? Não é mais ninguém aqui. Ricardo ama Ricardo, ou seja, eu e eu. E aqui um assassino? Não! Sim, sou eu! Então fugi. Quê, de mim próprio? Boa razão há, não me vá eu vingar! Quê, eu próprio contra mim próprio? Coitado de mim, eu amo-me a mim próprio. Por quê? Pelos bens que eu próprio a mim próprio ofereci? Oh, não, pobre coitado, antes a mim próprio tenho ódio por feitos odiosos que eu próprio cometi. Sou ruim vilão... mas minto, eu o não sou! Sandeu, diz bem de ti próprio! Sandeu, não uses de lisonja! Minha consciência tem milhares de línguas diferentes e cada língua me diz um conto diferente, e cada conto me condena como ruim vilão: perjúrio, perjúrio, no mais subido grau; assassinio, assassinio horrendo, no mais horrífico grau (Shakespeare, 2007, p. 83).

Essa passagem, retirada da peça Ricardo III, de Shakespeare, traz à tona a cisão interna, que ressoa com o questionamento de Sócrates sobre o “dois-em-um”. Ricardo, num processo reflexivo, dialoga consigo mesmo, revelando a presença de múltiplas vozes dentro de sua consciência. Há uma voz que o acusa, outra que o defende e, aparentemente, uma que tenta justificar suas ações. Essa pluralidade interna de vozes demonstra que a unicidade do “eu” é permeada por diferenças e tensões entre o que o indivíduo é para si mesmo e como ele age e aparece no mundo. Desse modo, tanto em Sócrates quanto em Ricardo III, a identidade individual é complexa, exigindo esforço contínuo para alcançar alguma forma de harmonia. Assim, como observa Sócrates, aqueles guiados pelo *erôs* – pelo amor à sabedoria, justiça e beleza – conseguem transformar essa tensão em um caminho para o pensamento confiável e ético, enquanto na passagem anterior, Ricardo, tomado pelo ódio e pela culpa, sucumbe à sua própria divisão interna.

Bem, esse diálogo interno entre mim e mim mesmo é nomeado por Arendt como “estar só”. Ricardo III, por exemplo, só encara a si mesmo, porque está nesse processo. Por “estar só”, estamos entendendo a capacidade do homem de se colocar de pé em frente a si mesmo e desenvolver um diálogo silencioso consigo mesmo. Distintamente do isolamento ou da solidão, o “estar só” arendtiano é o processo no qual, embora o homem esteja sozinho, ele não está completamente a sós, pois está acompanhado de si mesmo. No processo de pensar, o homem retira-se do mundo das aparências. Há uma suspensão desse espaço; ou seja, ao

pensar eu me retiro do mundo, mas essa retirada não significa que eu não acesso o mundo por meio da minha compreensão sobre ele para estabelecer esse diálogo interno. Por esse motivo, nas páginas anteriores, afirmamos que o pensamento tem uma relação direta com a faculdade de imaginar, pois pensar é uma atividade criativa que requer contar histórias, lembrança e imaginação (Bernstein, 2000; Selamat; Yustinus, 2022). Essa conexão entre pensamento e imaginação é fundamental, pois, ao presenciar Eichmann, Arendt percebeu que ele não era capaz de pensar do ponto de vista de outra pessoa; isto é, não era capaz de se colocar – por meio da imaginação – no lugar do próximo<sup>80</sup>. Arendt chegou a afirmar o quanto era bizarra a “distância da realidade” de Eichmann, que chegou a exclamar “Isso é horrível!” ao fato de o pai do próprio Less ter sido enviado a Theresienstadt, como se ele não tivesse nada a ver com isso tudo (Correia, 2025). Por esse motivo, ele foi capaz de ser obediente a ponto de cometer atos terríveis, visto que não exercia o pensamento. A questão é que o totalitarismo foge à compreensão humana, uma vez que elimina a categoria de pensamento e ação política. Sendo assim, a única opção para resistir, ao que parece, é recorrer à faculdade da imaginação<sup>81</sup>.

Como a imaginação torna presente o que está ausente, ela permite que nos coloquemos em certa distância e possamos compreender o mundo. Diz Arendt (1993b, p. 146-147) que

a imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objeto em algo com que não tenho que estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não objetivo.

Nesse processo, podemos não só dizer se algo é belo ou feio, mas certo ou errado. Imaginar, então, é nos colocarmos entre o passado e o futuro e, como afirma D’Entrèves (2000, p. 248) ter a possibilidade de nos reconciliar com a realidade, mesmo com a realidade trágica do século XX”. Nas palavras de Arendt (1993b, p. 101), “isto soa como se estivéssemos lidando com a memória. Mas, para Kant, a imaginação é a condição da memória, sendo uma faculdade muito mais abrangente”. Portanto, a imaginação também

<sup>80</sup> Sobre isso, afirma Correia (2025, p. 127) que, “além do vício de se vangloriar, de resto comum, observou Arendt” que Eichmann “exibia uma incapacidade extraordinária para imaginar as perspectivas das pessoas com quem se relacionava”.

<sup>81</sup> “A imaginação, diz Kant, é a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade da re-presentação: ‘Imaginação é a faculdade de representar na intuição um objeto que não está presente’. Ou: “A imaginação (*facultas im aginandi*) é uma faculdade de percepção na ausência de um objeto”. Dar o nome de ‘imaginação’ a essa faculdade de ter presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o que está ausente, tenho uma imagem em meu espírito – uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo” (Arendt, 1993b, p. 101).

desempenha um papel de uma memória, que nos permite formular categorias, para compreender os eventos que aconteceram, e nos reconciliarmos com o presente. É por meio da imaginação que podemos, de forma seletiva, nos lembrar do passado e, por meio dele, lançar luz sobre as circunstâncias contemporâneas, conseguindo, dessa forma, escapar do uso das estruturas padrões tradicionais, que perderam sua validade com o Totalitarismo, por exemplo (Selamat; Yustinus, 2022).

E é neste momento de “conhecer comigo mesmo” – também chamado de “consciência” – que a imaginação confere a atualização de um tipo de conhecimento por meio do processo de pensamento. Diante do exposto, cabe a pergunta: a incapacidade de pensar pode coincidir com a consciência? Em *Pensamentos e condições morais*, Arendt levanta essa questão e afirma que o pensamento não tem nenhum produto direto, mas o subproduto dele é a consciência. Em *A vida do espírito*, por exemplo, ela já afirmava, citando Heidegger, que “o pensamento não traz conhecimento como as ciências. O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. O pensamento não resolve os enigmas do Universo. O pensamento não nos dota **diretamente** com o poder de agir” (Arendt, 2012b, p. 18, grifo nosso). Assim, o subproduto do pensar, a consciência, é o processo de estar em minha própria presença e torná-la suportável. Dessa forma, a consciência – esse subproduto do pensamento – não deve ser tratada como uma simples função moral interna do homem, mas como um efeito do diálogo estabelecido conosco mesmos. Quando travamos um diálogo, nasce a consciência, pois estamos diante dos nossos atos, juízos e intenções e podemos nos perguntar se conseguiríamos viver com eles. Pensar, então, não se restringe apenas a uma busca de significado – que, por si só, já é importante –, mas também se apresenta como a possibilidade de um espaço interior, no qual me torno responsável perante mim mesmo. A consciência seria esse critério silencioso e incessante, que é capaz de medir as minhas ações pela sua capacidade de serem sustentadas na companhia de mim mesmo. Neste processo de elaboração do pensamento enquanto consciência, nós temos uma experiência que deixa de ser meramente introspectiva e passa a ser política e ética, pois aquele que pensa não pode se tornar cúmplice do injustificável, já que é preciso manter uma coerência interna. Se a coerência interna é rompida, é possível falar do mal sob sua forma mais perigosa: a que se infiltra pela irreflexão. Por esse motivo, para manter uma boa consciência, será necessário o homem agir bem. Nesse momento, é estabelecida a relação consciência e pensamento. E essa relação impacta o modo como agimos no mundo, visto que, como já dito, queremos estar na companhia agradável de

um amigo, e não de um inimigo. Como afirma Celso Lafer (2018b, p. 184), “o critério do pensamento colocado pelo diálogo socrático não é o despotismo da verdade, imposta pelo intelecto, mas sim a concordância, cuja base é dada pela consistência do eu consigo mesmo”. Por isso, a necessidade de a consciência estar presente na vida cotidiana. André Duarte (1993, p. 136), no artigo intitulado “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”, publicado no livro *Lições sobre a filosofia de Kant*, descreve:

Arendt afirma que ‘aqueles que não participaram do sistema [totalitário] [...] foram os únicos indivíduos que ousaram julgar por si mesmos, e eles estavam em condição de fazê-lo não porque possuísem um sistema de valores melhor, ou porque as antigas normas do bem e do mal estivessem solidamente ancoradas em seu espírito e consciência. Para mim, a razão está em que suas consciências não funcionavam de um modo automático, por assim dizer, como se dispuséssemos de um conjunto de regras, adquiridas ou inatas, que aplicaríamos ao caso particular quando este adviesse [...]. Para mim, eles usavam um outro critério: eles se perguntavam em que medida poderiam viver em paz consigo mesmos após terem cometido certos atos; e decidiram que era preferível não fazer nada, não porque assim tornariam melhor o mundo, mas porque apenas sob tal condição poderiam continuar a viver em sua própria companhia... Para dizê-lo de maneira brutal, se se recusaram a cometer assassinatos, não foi tanto porque se obstinassem a obedecer ao mandamento ‘Não matarás’, mas porque não estavam dispostos a viver com um assassino: sua própria pessoa. Esse tipo de julgamento não pressupõe a necessidade de que se seja dotado de uma inteligência muito desenvolvida, nem versado em questões éticas, sendo suficiente que se tenha o hábito de viver consigo próprio de modo explícito [...]. Eis aí prefigurado o sentido em que as faculdades do juízo e do pensamento serão articuladas.

O que queremos afirmar é que os homens, ao estarem dispostos a se perguntarem em que medida poderiam viver em paz consigo mesmos após cometerem certos atos, deslocam o critério de ação moral de qualquer sistema de normas externos, tais como mandamentos religiosos ou códigos de condutas universais. O que temos é um domínio da responsabilidade interior. O critério das condutas humanas deveria ser, segundo Arendt, o pensar sobre a ação a ser executada, tendo como bússola suportar permanecer na própria companhia. Como dito anteriormente, as atitudes dessas pessoas que se recusaram a agir não se guiavam por meio de algo grandioso como salvar o mundo, mas da necessidade de não se corromperem internamente, de forma a conseguirem conviver consigo mesmas.

Ora, nesse momento há a articulação entre as faculdades do pensar e julgar. Mas, como isso ocorre? Arendt compreende, como já dito, que o pensar é um exercício solitário – que ocorre no estar só consigo mesmo. Este processo, denominado de dois em um, é contínuo

e tem como pano de fundo o mundo e as experiências do homem. Em contrapartida, o julgar é a faculdade que permite ao homem decidir, diante de uma situação concreta, o que é certo ou errado, aceitável ou inaceitável. Enquanto uma atividade necessita do recolhimento – do voltar-se para dentro de si mesmo, a outra exige estar exposto ao mundo comum. No entanto, esse aparecimento, que me dota da capacidade de julgar, não surge do nada, pois ele se alimenta do hábito de pensar. É no diálogo reflexivo com a própria consciência que o homem é capaz de construir critérios para julgar, não com base em regras universais, mas na capacidade de se imaginar na posição do outro e de se manter fiel a si mesmo. O julgamento é a disposição do homem de pensar sobre o mundo, considerando as consequências dos seus atos à luz da convivência consigo mesmo. Enfim, essa articulação entre pensamento e julgamento aparece como uma possibilidade e resposta de resistência ao mal. Entretanto, para a compreensão do mal banal, interessa-nos a seguinte questão: Eichmann era ou não dotado de consciência? Eichmann era do tipo que tinha uma “consciência”? A resposta é positiva; ele tinha consciência, mas ela funcionava de uma maneira inesperada. Tanto que Arendt (1999, p. 111) afirma, em *Eichmann em Jerusalém*, que ela – a consciência – “funcionou da maneira esperada durante cerca de quatro semanas, quando então passou a funcionar às avessas”. Poucas foram as vezes que ele desobedeceu e assumiu o risco dessas atitudes, fazendo uso da sua consciência. Depois disso, a consciência de Eichmann não o incomodou. O próprio Eichmann confessou que teria ficado incomodado se não tivesse feito o que lhe foi ordenado, tanto que Arendt (1999, p. 37) afirma que ele “só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenaram – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado”. No final das contas, Eichmann não decidiu fazer o mal ou o bem, já que não exercia a faculdade de pensar, que está relacionada diretamente à sua consciência atrofiada.

Para nos auxiliar nesta descrição imagética do homem comum, capaz de cometer atos terríveis com o “apoio” da própria consciência, recorreremos aqui ao personagem Ivan Ilitch, da novela de Liev Tolstói. Ivan era um homem, que abdicou dos seus pensamentos, das suas ideias. Um magistrado de classe média na Rússia do século XIX, que foi descrito por Tolstói como um homem comum, apegado às convenções e que buscava incessantemente *status* social, aceitação e conforto material. Viveu toda uma vida de forma supérflua, apegado à busca por prestígio e sucesso, que nunca lhe trouxe “verdadeira felicidade”.

Acontece que, nessa novela, não só Ivan Ilitch é supérfluo, ele era rodeado por “funcionários inúteis de diversas repartições desnecessárias” (Tolstói, 2009, p. 18). E é dessas pessoas que o totalitarismo precisa, porque elas não refletem. Nas palavras de Arendt (2010, p. 64):

O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamental; mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las.

É esse homem que vai aceitar com extrema facilidade os padrões impostos pela sociedade sem exercer o juízo político. Coadunando-se a Arendt, Tolstói compara a vida desses indivíduos – e do próprio Ivan Ilitch – com ilhotas, visto que eles estão afastados uns dos outros, cercados por suas subjetividades, de tal forma que não conseguem estabelecer relações profundas com ninguém. Preocupam-se com *status* e com trabalho e esquecem-se de compreender e viver no mundo: “São todos prisioneiros da subjetividade da sua própria existência singular que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes” (Arendt, 2010, p. 71). Em outras palavras, os homens tornam-se prisioneiros do trabalho, esquecendo-se que há um interesse compartilhado. É desta perda da pluralidade de ação e de pensamento que o totalitarismo se aproveita. Nas palavras de Arendt (2010, p. 71), “o mundo comum acaba quando é visto apenas sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”. O próprio Ivan Ilitch, por exemplo:

Cometeu na faculdade algumas ações que, antes, pareciam-lhe grande ignomínia e que suscitaram nele asco por si mesmo, no momento em que as cometia; mas, percebendo ulteriormente que essas ações eram cometidas também pelas pessoas altamente colocadas e não eram consideradas por elas como ações más, não é que ele as tivesse considerado boas, mas esqueceu-as de todo e não se entristecia um pouco sequer ao lembrá-las (Tolstói, 2009, p. 19).

Isso ocorre com Ilitch, pois, assim como os alemães, ele não alcançava profundidade nem com o mundo, nem com o outro, nem consigo mesmo, de tal forma que sua compreensão de mundo foi suprimida por comportamentos condicionados, a tal ponto que sua consciência passou a funcionar às avessas. Como dito por Arendt: uma única perspectiva é permitida e o mundo vai se solapando. Ele perdeu sua individualidade. Tanto é verdade que, já no leito de morte, veio à mente:

Podia ser verdade aquilo que lhe parecera antes uma impossibilidade total, isto é, que tivesse vivido a sua existência de maneira diversa da devida. Veio-lhe à mente que as suas veleidades quase imperceptíveis de luta contra aquilo que as pessoas mais altamente colocadas consideravam correto, veleidades quase imperceptíveis que ele imediatamente repelia, podiam ser justamente as verdadeiras, e tudo o mais ser outra coisa. O seu trabalho, o arranjo da sua vida, a sua família, e esses interesses da sociedade e do serviço, tudo isto podia ser outra coisa. Tentou defender tudo isso perante si. E de repente sentiu toda a fraqueza daquilo que defendia. E não havia o que defender (Tolstói, 2009, p. 72).

Se em vida Ivan não foi capaz de estabelecer profundidade com o mundo, já no seu leito de morte, diferentemente de Eichmann, que, no tribunal, só foi capaz de repetir clichês, deixou seu corriqueiro raciocínio lógico<sup>82</sup> (que era apartado da realidade), para acessar a compreensão da vida miserável, que teve ao tentar apenas suprir as necessidades da vida.

Bem, o que temos aqui, como dito outrora, são homens sem raízes, supérfluos, isolados e amorfos. O totalitarismo se aproveita deles e consegue imprimir ainda mais desolação. Os campos de concentração, por exemplo, são a marca impressa da perda da individualidade humana. Nesse ambiente, os homens perdem o laço com o que denominamos ser humano e são reduzidos a animais. Entretanto, como vimos, a perda da individualidade já era notória na Modernidade. A novidade totalitária não está na fabricação de seres sem identidade. É por que eles já estão disponíveis que, como dito outrora, é possível a radicalização da dupla aniquilação da pluralidade humana, de modo a tornar o mundo um deserto. E esse deserto é concretizado ainda mais nos campos de concentração.

Por esse motivo, Arendt defende que a consciência pode se atrofiar ou se corromper pela própria sociedade, mas ela só passa por essa transformação em homens que já abdicaram da pluralidade do pensamento e da ação. No caso de Eichmann, ele decidiu seguir ordens, e a voz da consciência – que outrora surgiu em Eichmann – foi capturada por outra voz, como se Himmler a dublasse. Birmingham (2006, p 109) afirma que seria como se

---

<sup>82</sup> Há um trecho na novela que deixa claro o quanto Ivan não acessa os seus pensamentos, repetindo visões de mundo comuns. Pensando que estava morrendo veio à mente o silogismo que aprendera na Lógica de Kiesewetter, a saber: “Caio é um homem, os homens são mortais, logo Caio é mortal, parecera -lhe, durante toda a sua vida, correto somente em relação a Caio, mas de modo algum em relação a ele. Tratava -se de Caio-homem, um homem em geral, e neste caso era absolutamente justo; mas ele não era Caio, [...]” (Tolstói, 2009, p. 49). Ora, esse trecho deixa clara a falta de profundidade de pensamento e, não só isso, mas a falta de conexão com o próprio mundo, o *sensus communis* de que nos fala Arendt.

a voz exultante da consciência de Eichmann não apenas identifica a lei com a vontade de Hitler, mas também, e ao mesmo tempo, seus desejos e fantasias se tornam identificados com os de Hitler. A voz exultante da consciência disse a Eichmann para ignorar seu próprio desejo e cumprir obedientemente a lei da terra.

O que estamos afirmando é que a consciência é pervertida, não cabendo a ela dizer o que é certo ou errado, mas dizendo aos homens qual o seu dever. Por isso, há uma relação direta entre a faculdade do pensar e a consciência, pois, para que a consciência nos diga o que fazer ou não, é preciso, antes de tudo, atualizar o processo de pensamento. Em outras palavras, devemos examinar nossas ações num diálogo “silencioso” conosco mesmos e, dessa forma, mantemos intacta a consciência.

Diante do exposto, chegamos à compreensão do que significa essa ausência de pensamento – irreflexão – descrita por Arendt ao acompanhar o julgamento de Eichmann. Bem, se a “reflexão” se refere à capacidade de perceber – por meio da imaginação – o que estamos fazendo da perspectiva do outro, o seu contrário é ser incapaz de olhar o mundo a partir do prisma da alteridade, por isso o uso constante de “clichês”, uma vez que, para se salvar do mundo, era preciso escapar dele por meio de uma ideologia. Todavia, atrelada a isso, há a possibilidade de um mal jamais imaginado.

Enfim, o problema de Eichmann, segundo Arendt (1999, p. 299), “era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terríveis e assustadoramente normais”<sup>83</sup>. Como afirma Correia (2023, p. 56), Eichmann disse a “Peter Malin, seu interrogador na ocasião, que gostava dos judeus e os respeitava, que não era um assassino e que seus atos organizando e supervisionando as deportações deveriam ser compreendidos como os de um oficial cumprindo ordens”. Assim, Arendt se viu na obrigação de “demonstrar que o mal não pode ser explicado como uma fatalidade, mas sim caracterizado como uma possibilidade da liberdade humana” (Andrade, 2010, p. 111).

Nesse contexto, é imperativo compreender e confrontar esses elementos presentes na atitude de Eichmann não só com a sociedade moderna (sociedade do trabalho), como também com a contemporânea, de forma a vislumbrar a importância do resgate da reflexão crítica, da coletividade e do fortalecimento do *sensus communis* arendtiano, para evitar a fragilização do tecido social e a emergência de sistemas, que ameacem a liberdade e a dignidade humanas.

---

<sup>83</sup> Adriano Correia (2025) afirma, citando Fest, que “Arendt teria relatado sobre o julgamento e defendido que ‘o relato sobre Eichmann não descrevia um perpetrador individual, mas um tipo’” (Fest, 2004, p. 185 *apud* Correia, 2025, p. 144).

Pois como nos lembra Arendt (2012b, p. 610), “como tal, essa nova forma de dominação permanecerá conosco para sempre como ‘uma atração e uma advertência’”. Dito isso, vale nos indagarmos: como evitar que o mal banal se alastre como um fungo nas sociedades contemporâneas? Em outras palavras, vejamos de que forma o estar só pode ser um antídoto ao mal banal.

### 3.5 “Pensamento cru” e ação

Qual é o tema do nosso pensamento? Experiência! Nada mais! (Arendt, 1979, p. 308)

Até este momento, nossa tese demonstrou que *Eichmann em Jerusalém* é um livro com um relatório completo do caso Eichmann em Israel, que carrega as primeiras impressões/reações de Arendt ao confrontar-se com Eichmann. “O homem na cabine de vidro”, como dito por ela, não era diabólico, apesar dos atos “monstruosos” cometidos por ele. Ao contrário, o autor era bastante comum. Ao reforçar que Eichmann não era nem monstruoso e nem demoníaco transparece, nas análises arendtianas, a mediocridade e a superficialidade do homem que deportou milhões de judeus para os campos de concentração. Nas palavras de Bethânia Assy (2001), no seu artigo intitulado *Eichmann, a banalidade do mal e o pensamento no pensamento de Arendt*, na verdade, o que Arendt detectou em Eichmann não foi nem estupidez, mas de certa forma algo totalmente negativo, que era a *imprudência*, pois essa normalidade de Eichmann implicava numa incapacidade de pensamento crítico, ou seja, ele não pensava por si mesmo, não era independente. Assim, Eichmann demonstrou ser o protagonista de um tipo de experiência por vezes cotidiana, denominada por Arendt como ausência de pensamento. Arendt (2012b, p. 18-19) diz:

[...] quando confrontado com situações para as quais não havia procedimentos de rotina, parecia indefeso, e seus clichês produziam na tribuna, como já haviam evidentemente produzido em sua vida funcional, uma espécie de comédia macabra, Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência.

E assim, Eichmann viveu uma vida de acordo com os limites impostos e permitidos pelas leis. Segundo Assy (2001) foi essa atitude de aceitação passiva que resultou na perda de sentido entre virtudes e vícios de uma obediência cega. Vale destacar que não era apenas Eichmann, isoladamente, que era assustadoramente normal, enquanto todos os outros burocratas eram sádicos, diabólicos ou monstros: “Estava-se diante de uma massa compacta, massa burocrática de homens perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de discernimento, de submeterem os acontecimentos ao juízo” (Assy, 2001, p. 140-141).

Por esse motivo, percebendo que estava diante de uma experiência banalizada da massa burocrática, Arendt abordou a questão do mal banal: “Essa normalidade abriu precedente quanto à possibilidade de que algumas atitudes comumente repudiadas por uma sociedade – no caso, as atitudes da Alemanha nazista – encontrem como *locus* de manifestação o cidadão comum, que não refletiu sobre o conteúdo das regras” (Assy, 2001, s/p). Citando Richard Bernstein, Assy afirma que esse comportamento normal e ordinário das massas demonstra que ela não pensa no significado real das regras instituídas. Tanto é assim que eles estavam dispostos a comportarem-se da mesma maneira tanto na fabricação de alimentos como na de cadáveres. Dito de outro modo:

Podemos achar quase impossível imaginar como alguém poderia ‘pensar’ (ou melhor, não pensar) desta maneira, em que a fabricação de alimentos, bombas ou cadáveres são ‘em essência a mesma coisa’ e onde isso pode se tornar ‘normal’, comportamento ‘comum’. Esta é a mentalidade que Arendt acreditava estar enfrentando em Eichmann... (Bernstein, 1996b, p. 170 *apud* Assy, 2001, s/p).

Logo, Arendt evidencia o perigo do afastamento da realidade e da abdicação do exercício do pensar, uma vez que podemos normalizar o absurdo. Por esse motivo, Arendt cunhou o termo mal banal, pois o fenômeno ali “apreendido” ultrapassava qualquer teorização já desenvolvida sobre o mal.

Vimos, até então, que o mal banal é fruto de uma irreflexão do homem solitário. Arendt, por meio dos seus escritos, evidencia a relação entre a banalidade do mal e a faculdade do pensar. Mais que isso, “a banalidade do mal acentuou toda a relação entre a faculdade de pensar, a capacidade de distinguir entre o certo e o errado, a faculdade de julgar e suas implicações morais” (Assy, 2001, s/p).

Diante desse distanciamento do mundo e do pensamento, Eichmann foi incapaz de ultrapassar os clichês. Tanto é assim que, até no seu momento de morte, ele se “protegeu”

com frases prontas, de forma a “obscurecer” completamente a realidade da sua própria morte (Assy, 2001). O que o julgamento nos ensinou? Diz Arendt (1999, p. 274, grifo da autora) que foi “a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”. Desse modo, Arendt descreveu um mal, que não era fruto da maldade, de patologias ou qualquer dimensão diabólica do homem, mas uma condição de negação das palavras e do pensamento. Depois de dez anos do livro *Eichmann em Jerusalém*, Arendt (2004, p. 226) reafirma, em seu artigo “Pensamento e Considerações Morais” – publicado no livro *Responsabilidade e julgamento* –, essa mesma dimensão do mal; nas palavras da filósofa, “[...] o fenômeno dos atos malignos, cometidos numa escala gigantesca, que não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente, cuja única distinção pessoal era uma superficialidade talvez extraordinária”. Essa superficialidade, reforçada por meio da solidão, resultará na banalidade do mal. A questão sobre a qual nos debruçamos agora é:

Será que a atividade do pensar como tal, o hábito de examinar e refletir sobre tudo o que vem a acontecer, sem levar em conta o conteúdo específico e totalmente independente dos resultados, será que essa atividade pode ser de tal natureza que ‘condiciona’ os homens contra fazer o mal? (Arendt, 2004, p. 228)

Será que a atividade do pensar evita o mal pelo menos em “situações fronteiriças (*border-situation*)”<sup>84</sup>? (Assy, 2001, p. 141)

Arendt destaca que a ausência de pensamento era comum entre os “Eichmanns”. Portanto, “tal ausência poderia afetar diretamente o mal que se tornou banalizado pelo fato desse bloco de Eichmanns não exercitar sua capacidade de pensar” (Assy, 2001, s/p). Como vimos, podemos ir além e afirmar que, em condições de completa solidão, há uma inclinação de toda sociedade para não exercer a faculdade de pensar, pois esses homens não possuem “raízes”. Sobre isso, diz Arendt (*apud* Schio, 2011, p. 70, grifo da autora) que esse

mal não é radical, não vai às raízes (*radix*), que não tem profundidade, e que por isso mesmo é tão terrivelmente difícil pensar nele, *já que o pensamento, por definição, quer chegar às raízes. O mal é um fenômeno superficial*, e em vez de ser radical, é meramente extremo. *Resistimos ao mal não sendo levados pela superfície das coisas, parando-nos e começando a pensar*, isto

---

<sup>84</sup> A expressão “situações fronteiriças”, de Jasper, é utilizada por Arendt para pensar e descrever situações tão imprevisíveis, nas quais o homem é forçado a pensar.

é, alcançando outra dimensão que não o horizonte da vida cotidiana. Ou seja, *quanto mais superficial alguém for, maior será a probabilidade de ele ceder ao mal*. Um indício dessa superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann, [...] foi um exemplo perfeito.

Em outras palavras, ao procurar profundidade em Eichmann, Arendt, na verdade, encontrou uma superficialidade; não havia motivos malignos nele, mas uma oposição à faculdade de pensar, que não o faz tocar a profundidade. Por esse motivo, Arendt diz abandonar o termo mal radical e o substitui por banal. Como vimos no segundo capítulo, só o pensamento chega às raízes. O mal banal é sem raízes, tanto que, em correspondência com Gershom Scholem, ela enfatiza que o mal, nessas condições, não é radical, pois não chega às raízes, mas banal, já que não encontra profundidade alguma no que se refere aos seus feitos. Por isso, o mal pode se espalhar “como um fungo na superfície”. Sobre isso, Arendt (2016b, p. 763) pontua, em carta para Gershom Sholem, publicada no Brasil no livro *Escritos judaicos*, que, de fato, pensa:

atualmente que o mal nunca é ‘radical’, que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é ‘banalidade’. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical.

Bem, que aquilo que define o mal banal não seja a ação demoníaca, mas sim a ausência de pensamento do agente mobilizado, não há mais dúvidas. Agora, cabe indagar: como a faculdade de pensar pode evitar o mal? Entretanto, antes de aprofundar nessa questão, é crucial refletirmos sobre os motivos pelos quais abdicamos do ato de pensar. Se essa é uma atividade acessível a todos, quais fatores nos levaram a perder essa conexão? Para compreendermos essa perda do sentido da faculdade de pensar, é necessário retomarmos uma discussão previamente desenvolvida nos capítulos anteriores, a saber, a noção de verdade desde a Antiguidade até a Modernidade.

Eduardo Jardim de Moraes (2001, p. 36), em seu artigo intitulado “Hannah Arendt: Filosofia e política”, assevera que a política passou a ser vista como domínio quando, na Grécia Antiga, firmou-se a relação entre Filosofia e Política, especificamente quando Platão apresenta, no mito da caverna, a noção de verdade enquanto desvelamento (*alétheia*) e, logo em seguida – no último passo da alegoria –, insere a noção de *ortótes*, que seria a experiência

de “correção” do olhar na direção da ideias – principalmente a ideia de Bem<sup>85</sup>. Em outras palavras, do confronto entre luz e sombra, houve o favorecimento do plano da luz, pois a realidade teria se “cindido em um plano das sombras, o mundo sensível, por um lado, e o plano da luz, ou das ideias, por outro, e teria se firmado uma articulação entre os dois” (Moraes, 2001, p 37), tornando o plano ideal a referência norteadora. Ou, em outras palavras, o padrão além do sensível, para o qual devemos dirigir nosso olhar. Assim, “dirigir e fixar o olhar na direção correta, visando a ideia, constituiu, desde então, a essência da Filosofia” (Moraes, 2001, p. 37).

Seguindo os rastros dessa argumentação, Moraes (2001) compreende que há dois conceitos de verdade em Platão, a saber: (1) verdade enquanto desvelamento – presente no primeiro momento da alegoria, quando ele se desprende e vai em direção à saída da caverna; e (2) verdade enquanto correção do olhar – quando o filósofo volta à caverna não apenas enquanto filósofo, mas na pretensão de ser governante. O sentido que nos interessa aqui é o segundo, uma vez que, por ter contemplado as ideias – principalmente a de Bem –, o filósofo teria a função de fornecer os parâmetros adequados para a organização da vida entre os homens; ou seja, para a política. Assim, protegido de qualquer impermanência, o rei filósofo garante sua autoridade enquanto governante, pois é aquele que acessa a fonte transcendente, que orienta a correção do olhar e está para além do próprio domínio da política.

Não casualmente, pois, a teoria das ideias se tornou o metro a partir do qual as coisas puderam ser medidas e julgadas. Logo, não é uma exigência do pensamento, de acordo com Moraes (2001), que as coisas sejam julgadas, mas uma exigência da própria vida no interior da caverna, que precisa ser organizada. Nas palavras de Moraes (2001, p. 38), “o fato de as ideias serem metros a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência do pensamento, mas com a urgência política de fundar a autoridade para organizar a vida no interior da caverna”.

---

<sup>85</sup> É relevante destacar que Eduardo Jardim de Moraes (2001) afirma que a relação entre filosofia e política tem suas raízes na Grécia Antiga, especificamente na obra de Platão. Ao analisar a alegoria da caverna, Moraes (2001, p. 39) argumenta que existe um “forte vínculo entre Filosofia e política, que expressa o interesse da Filosofia pela política”. No entanto, não seria a “tirania da verdade”, proposta por Platão, a causa da cisão entre filosofia e política? A leitura de Moraes é essencial para compreendermos como não só a política perdeu seu sentido, mas também a própria faculdade do pensamento. Divergimos, contudo, de Moraes quando ele afirma que há em Platão uma aproximação entre filosofia e política, pois, em nossa perspectiva, essa obra indica o início da separação entre essas duas esferas. Sobre isso, cf. *O distanciamento entre filosofia e política, e o sentido da política em Hannah Arendt*, de Tamiris Moreira Simão (2021, p. 332), que assegura que, “segundo a concepção de Arendt, a filosofia de Platão não apenas resultou na cisão entre filosofia e política, como também degradou a própria noção de política grega ao defender uma sociedade baseada na dominação, e não na liberdade”.

A relevância desta discussão, para nós, reside no fato de que essa definição de verdade, enquanto correção do olhar, acaba por dar à faculdade do pensamento um caráter instrumental. Desde a Antiguidade, então, o pensamento passou a ser

encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e para a ação. Nesta medida, ele é considerado através de uma perspectiva instrumental – ele deve servir a fins prático-políticos. Por sua vez, a política também é concebida instrumentalmente. O personagem do mito recorre aos parâmetros ideais como um meio para fundar sua autoridade e poder impor seu governo sobre os demais (Moraes, 2021, p. 39).

O que Moraes está afirmando mais precisamente é que, a partir desse momento, a verdade passou a ser a correção do olhar na direção de um ponto, que está para além do mundo sensível, e que a contemplação seria a via de acesso a ela, sendo legada a poucos.

Todavia, com o início da Era Moderna, entre os séculos XVI e XVII, houve uma radical alteração no modo como se concebia a relação entre a teoria e a *vita activa*. Como vimos, até então, a teoria ocupava um lugar de destaque frente à *vita activa*, mas era atividade de poucos. “Na modernidade, o contrário teria ocorrido – deu-se o descrédito da teoria e foram valorizadas as formas ativas de vida” (Moraes, 2001, p. 40) ao se alterarem os critérios pelos quais se define a verdade. A base dessa reviravolta, conforme Arendt, são três eventos paradigmáticos já citados anteriormente, a saber: a invenção do telescópio por Galileu, a descoberta dos novos continentes e a Reforma. Com esses eventos, o homem moderno percebeu que não é a contemplação que garante a verdade, uma vez que um instrumento feito pelas mãos humanas conferiu maior critério para conhecer a realidade. Nesse cenário, temos a remodelagem do sentido de verdade e, segundo Moraes (2001, p. 42), o “desenlace do vínculo tradicional entre Filosofia e política”.

Acontece que, tanto na Antiguidade quanto na Modernidade, ao se manter esse rompimento entre filosofia e política, perde-se o sentido de pensamento e de ação, faculdade e atividade, que são tão caras a nós. Ambos – pensamento e ação – tornaram-se meios para alcançar determinado objetivo e perderam seus verdadeiros significados. Nos capítulos anteriores, já tocamos de forma esmiuçada no sentido da ação, mas, e o pensamento?

O pensamento, tal como entendia Sócrates, era crítico porque envolvia a arte do *krianein* (do ordenar, separar, distinguir), a arte da discriminação, mencionada por Platão no *Sofista*. E uma das imagens preferidas por Hannah Arendt para referir-se a Sócrates é a de uma parteira. Uma parteira que

nunca ajudou a dar à luz crianças vivas, mas a desembaraçar de quimeras, de falsas opiniões. Portanto, o que está em jogo na atividade do pensamento tal como foi experimentado por Sócrates e, pensa Hannah Arendt, também por Kant, tem mais a ver com uma experiência de purificação. O pensamento não envolve a aquisição de algo que possa ser identificado como a verdade em Filosofia (Moraes, 2001, p. 44).

Dito isso, cabe a nós voltarmos à pergunta: como essa faculdade de pensar – descrita como purificadora – pode evitar o mal? Arendt, segundo Assy, compreende que os padrões morais e éticos são baseados em hábitos e costumes; ou seja, são regras de comportamento, que são ditados pela sociedade. Em seu artigo “Responsabilidade Pessoal sob Ditadura”, publicado no Brasil na obra *Responsabilidade e julgamento*, Arendt (2004, p. 106) enfatiza:

Era como se a moralidade, no exato momento do seu total colapso dentro de uma nação antiga e altamente civilizada, se revelasse no seu significado original da palavra, como um conjunto de costumes, de usos e maneiras, que poderia ser trocado por outro conjunto sem dificuldade maior do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de todo um povo.

Em outras palavras, a moralidade, quando não refletida, refere-se a um conjunto de costumes, que podem ser facilmente trocados por outro, tal como ocorreu com Eichmann no regime totalitário e após o seu término. Diante disso, Arendt vai reivindicar uma ponte entre a moralidade e a faculdade de pensar. E essa ponte é requisitada quando pensamos que poucas foram as pessoas que resistiram ao colapso moral promovido pelo regime totalitário e não se associaram a ele (Assy, 2001). Arendt se “pergunta como foi possível que poucas pessoas resistissem ao colapso moral e não tivessem aderido ao regime, apesar de qualquer coerção” (Assy, 2001, s/p). Nas palavras de Arendt (2004, p. 107), a resposta é simples, pois

[...] os não participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejudgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão. O seu critério, na minha opinião, era diferente: eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiam que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos.

Assim, em tempos de colapso moral, ou melhor, de “situações limites”, a faculdade do pensar é o pressuposto para que julgamentos necessários possam acontecer. Arendt (2004, p. 107, destaque nosso) argumenta:

A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, *mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesmo que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar.*

Assy (2001) afirma que há três proposições básicas, que envolvem a faculdade de pensar e o problema do mal, a saber: (1) é preciso pressupor que a faculdade de pensar é acessível a todos, ou seja, não é privilégio de poucos, tais como “pensadores profissionais”; outro ponto importante é que, (2) se a faculdade do pensamento possui resistência em aceitar axiomas sólidos, ou seja, regras preestabelecidas por dada sociedade, então, não podemos esperar, em contrapartida, que essa faculdade construa qualquer tipo de fundamento moral, o u mesmo, qualquer mandamento moral; por fim (3), se a faculdade do pensar relaciona-se com o invisível, inevitavelmente ela não tem um lugar diretamente no mundo das aparências. Assim, partindo desses três pressupostos, Arendt questiona-se: como o pensamento pode ser relevante quando o assunto é o mal. Como o pensamento pode evitar o mal?

Em sua obra, a mensagem que Arendt nos deixa é que, se há algo na atividade do pensar que pode impedir os homens de praticarem o mal, deve ser alguma propriedade, que é “inerente à própria atividade”, independentemente dos seus objetos. Isto é, o ato de pensar em si mesmo pode ser o antídoto ao fungo do mal<sup>86</sup>. Tanto é assim que, segundo a filósofa, o processo de pensar gera no indivíduo perplexidade; nesse estado, o homem encontra-se desalojado dos seus dogmas e regras de comportamento, de forma a possibilitar o diálogo dele com ele mesmo até elaborar seus próprios julgamentos sobre qualquer evento. Sobre isso, diz Assy (2001, s/p) que

tal forma de prevenir o mal está localizada no próprio processo de pensar. Este movimento socrático de pensamento provoca essencialmente a perplexidade, colocando em movimento os padrões estabelecidos, como se a perplexidade tivesse o poder de desalojar os indivíduos dos seus próprios

---

<sup>86</sup> Sobre isso, Adriano Correia (2025, p. 342) afirma que “o pensamento não faz os indivíduos necessariamente melhores, ele constitui pessoas que ponderam, julgam e lembram, e assim são até capazes de um mal refletido, mas não ilimitado, pois ‘a bondade e a maldade humanas são limitadas pelo si-mesmo’, enquanto a banalidade do mal não”.

dogmas e regras de comportamento. Como se a faculdade de pensar tivesse a potencialidade de colocar o homem diante de um quadro em branco, sem bem ou mal, sem certo ou errado, mas simplesmente ativando nele a condição de estabelecer diálogo consigo mesmo, refletindo por si mesmo e deliberando pela faculdade de julgar seu próprio julgamento sobre tais eventos.

Em outras palavras, Assy esclarece que a faculdade do pensar tem a capacidade de ao menos suspender a ação do agente, de modo que ele examine os eventos que estão diante dele. Essa atitude reflexiva também é denominada de dois em um socrático, pois a faculdade do pensar é a necessidade que temos de estar em um acordo consistente consigo mesmos. Esse é o critério da faculdade do pensar, já que o seu oposto, isto é, a contradição, é tornar-se o seu próprio adversário (Cf. *A vida do espírito*). Em outras palavras, “embora a condição para o processo de pensamento seja o diálogo como dois em um, a harmonia desse diálogo é essencial para tornar possível o próprio diálogo, ou seja, esses dois devem ser amigos” (Assy, 2001, s/p). Assim, é possível pontuarmos que o *modus operandi* do pensamento é o diálogo. Logo, se estou em desacordo comigo mesmo, tenho em mim um adversário; caso ocorra o contrário, tenho uma espécie de amigo. Se o critério para estabelecer um diálogo é a harmonia, estar em desacordo com o parceiro – mesmo que sejamos nós mesmos –, leva, naturalmente, à interrupção desse processo. Se assim o for, a consequência é deixar de pensar, deixar de provocar o diálogo do dois em um. Consequência disso é:

O que Arendt apontou ao reivindicar tal critério de não contradição, como condição *sine qua non* para o processo de pensamento, é enfatizar o quão perigosas as ações podem ser quando o ator não exerce o diálogo interno consigo mesmo, a fim de examinar os eventos em que se encontra diante de seus olhos. Arendt tenta evitar a adesão dos homens a quaisquer padrões morais, sociais ou legais estabelecidos sem estimular a sua capacidade de refletir, de pensar, a partir de um diálogo interno consigo mesmos sobre o significado de tais acontecimentos. O processo de pensamento, pela sua forma interna de funcionamento, quer chegar às raízes, o que obriga o sentido através da lembrança. A banalidade do mal que apareceu através de Eichmann tornou evidente quão superficial o fenômeno do mal poderia mostrar sua face. O mal poderia espalhar-se como fungo sob a superfície, por uma massa de cidadãos que não refletia sobre os acontecimentos, não pedia significado, nem dialogava consigo mesmo sobre os seus próprios atos (Assy, 2001, s/p).

Em Arendt, então, o pensamento pode nos auxiliar a emitir nossos próprios julgamentos, de tal modo que nos apoie em situações limítrofes, provocando perplexidade e

desalojando os preconceitos. Por esse motivo, Sócrates é o modelo deste parar para pensar, pois ele – tal como uma arraia elétrica – destrói todas as regras e costumes e desaloja não só a si mesmo, mas os outros, da tarefa de aderir aos códigos e padrões comumente aceitos na sociedade. Assy (2001, s/p) infere “que tal modelo será útil na destruição de todas as regras de comportamento social”. Cabe destacar, entretanto, que, na perspectiva de Arendt, “o resultado do processo de pensar não é o niilismo, pelo contrário, o niilismo surge do desejo de encontrar resultados independentemente da necessidade da atividade de pensar” (Assy, 2001, s/p). Assim, vale esclarecer que, mesmo que o modelo de pensamento socrático represente um perigo, pois não origina nenhum padrão, no entanto, ao menos, nas situações em que as coisas estão ruins, ele evita algo muito mais perigoso, que é a banalidade do mal, fruto da ausência de pensamento. Nas palavras de Assy (2001, s/p), “se a ausência de pensamento protege os indivíduos contra o ‘perigo’ dos ventos do pensamento, o não exercício de tal faculdade pode trazer a ‘banalidade do mal’”. Isso fica evidente quando, no totalitarismo, as pessoas facilmente aderiram ao novo padrão e conjunto de regras “matarás”, em vez de “não matarás”, uma vez que esse código demonstrava funcionamento lógico adequado. Diante disso, evidenciamos que as pessoas abdicaram do hábito de refletir consigo mesmas; ou seja, de exercitar o *dois-em-um* socrático, e essa ausência torna-se mais perigosa do que o fato de pensar. A sociedade moderna abandonou as faculdades do pensar e do julgar e aderiu a códigos lógicos, que levaram à banalidade do mal (Adverse, 2020). Como disse Arendt, o mal banal é um fungo, capaz de germinar em um mundo totalmente desertificado.

O deserto, como vimos, pode ser fabricado ou organizado, quando há pessoas em completa solidão. Essa desertificação não é construída ao acaso, mas é necessária uma condição que seja propícia para o seu desenvolvimento. Durante esta tese, evidenciamos que essa condição é radicalizada com a vitória do *animal laborans*, que se encontra em um estado acósmico (Cf. Tassin, 2007). Como vimos, a solidão é uma experiência que sempre existiu nas sociedades, mas era, nas palavras de Arendt, um fenômeno limite do ser humano. Todavia, a vitória do *animal laborans* tornou ordinária essa solidão, possibilitando-nos afirmar que o *animal laborans* possui a condição para a efetivação do mal banal e fazendo-nos questionar se não caminhamos para uma sociedade de Eichmanns. Ora, não há dúvidas de que o *animal laborans* está na condição germinadora do mal, que é fruto do não pensar mais do que qualquer outro arquétipo do homem. Mas, ao mesmo tempo, todos nós – enquanto membros da espécie humana – possuímos a faculdade do pensar, que é o antídoto a esse mal.

Logo, não é possível e nem aceitável afirmar que caminhamos para uma sociedade de Eichmanns, em que o mal se tornará cada vez mais banal. Contudo, também acreditamos que não devemos excluir essa imagem do nosso arcabouço teórico, pois, por meio dela, podemos nos lembrar cotidianamente do quanto é necessário parar para pensar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da tese, procuramos fundamentar a hipótese da relação entre o *animal laborans*, figura central da Modernidade, e o fenômeno da banalidade do mal no pensamento de Hannah Arendt. Por meio de uma análise estruturada em três capítulos, evidenciou-se que o triunfo do *animal laborans* cria as condições para a emergência de comportamentos, que reforçam a ausência de reflexão, elemento central na descrição do fenômeno que Arendt nomeou como banalidade do mal.

No primeiro capítulo, descrevemos o triunfo histórico do *animal laborans*; ou seja, verificamos o esvaziamento dos espaços de pluralidade e ação política. Essa nova dinâmica, além de subjugar as demais esferas da *vita activa*, promoveu uma alienação do homem, que não apenas fragmenta a coletividade, mas também limita a própria capacidade humana de transcender a condição imediata da sobrevivência.

No que se refere ao segundo capítulo, aprofundamos a análise do conceito de *animal laborans* em Arendt, demonstrando que, na Modernidade, ocorreram profundas transformações no modo de vida do homem, que levaram à centralidade da vida laboriosa. Exploramos como essa centralidade promove o esvaziamento da capacidade de agir, de julgar e de refletir, abrindo espaço para a naturalização de comportamentos conformistas e apáticos diante da esfera política. Portanto, esse capítulo forneceu os fundamentos ontológicos e históricos, que permitem compreender a emergência de um tipo humano propenso à abdicação das atividades do pensamento e da ação, levando os homens a experimentarem cotidianamente a solidão.

Por fim, no terceiro capítulo, abordamos o caso Eichmann, interpretando-o à luz da condição do *animal laborans*. Apesar de explorar a questão da obediência às ordens, nossa tese não reduziu a atuação de Eichmann a isso, pois nossa intenção foi examiná-lo como um exemplar da humanidade, que se abdicou da capacidade de pensar e julgar – aspectos ligados à solidão moderna, que levou à erosão da pluralidade. Argumentamos que um comportamento

desconectado da atividade do pensar se torna possível precisamente quando o humano é reduzido à lógica da sobrevivência e da repetição irrefletida, típica do *animal laborans*, e que isso representa o solo propício para a banalidade do mal.

A conexão entre esses capítulos reside especificamente na transição de uma análise histórica e filosófica da vitória do *animal laborans*, que leva à dupla aniquilação da pluralidade por meio da solidão, tendo um impacto direto nas esferas moral e política do homem moderno. O mal banal, longe de ser uma aberração restrita ao totalitarismo, é revelado como uma possibilidade possível a qualquer sociedade, que prioriza o trabalho em detrimento da reflexão e da ação política. Essa leitura expande o escopo de compreensão da banalidade do mal, vinculando-a às dinâmicas de uma sociedade, em que há a vitória do trabalho.

Ao propor que o fenômeno da banalidade do mal tem raízes na solidão fomentada pelo *animal laborans*, esta tese oferece uma nova chave de leitura para o pensamento arendtiano. Um dos objetivos dela é alertar para os riscos de uma sociedade, que reduz o ser humano ao trabalho e ao consumo, ignorando a necessidade de espaços para o pensamento e a ação coletiva. No contexto atual, que é profundamente marcado pela crescente automatização, precarização do trabalho e fragmentação social, a tese adquire relevância prática. A solidão do *animal laborans* não é apenas um conceito distante e abstrato, mas se intensifica em um mundo cada vez mais dependente de estruturas tecnológicas e econômicas, que priorizam a eficiência sobre a reflexão – como se vê, por exemplo, no uso crescente de inteligências artificiais para substituir atividades intelectuais, que antes exigiam esforço humano, julgamento crítico e criatividade. Ao iluminar as raízes da banalidade do mal no triunfo do *animal laborans*, somos desafiados a repensar as condições, que perpetuam a alienação e comprometem a liberdade. Retomar Arendt a partir dessa perspectiva, não é apenas um exercício filosófico, mas ainda um chamado para levantar alternativas, que revalorizem a ação, a reflexão e a pluralidade. Em um momento em que a solidão ganha força, a tese aponta para a urgência de recriar espaços de resistência à desertificação do mundo, preservando o que há de mais humano: a capacidade de pensar e agir em conjunto.

Mas, como proporcionar isso? Será preciso glorificar a ação em detrimento das demais atividades? Após a discussão da centralidade ou não da atividade do trabalho, proposta no primeiro capítulo, vale pensar a hierarquia dentro da própria *vita activa* segundo Hannah Arendt. Em sua obra *A Condição Humana*, como já dito outrora, de fato, a filósofa pensa sobre as três atividades da *vita activa*: trabalho, obra e ação. Diante dessa questão, há

interpretações distintas quanto à hierarquização ou não dessas atividades. Tal questão tem sido tema de debate entre os estudiosos há anos e, para a nossa tese, é relevante resgatar a discussão, a fim de avaliar em que medida a hierarquização ou não *da vita activa* impacta a nossa hipótese de que o *animal laborans* é a condição do mal banal e como devemos agir para modificar essa realidade.

À primeira vista, nossa autora argumenta que há uma diferença fundamental entre trabalho, obra e ação. A cada uma dessas atividades corresponde uma das condições humanas, para que o homem viva na Terra. Percebemos, durante seus escritos, que ela enfatiza a importância da ação como atividade política por excelência, sendo ela o modo pelo qual os homens revelam quem são e como constroem o mundo comum por meio de atos e palavras. Arendt escreve que o que distingue a atividade da ação, da obra e do trabalho não é só o fato de que a ação permanece imortal por meio do que ela produz, enquanto a fabricação e o trabalho não têm lugar na imortalidade, mas sim que a ação é a atividade, que visa diretamente à pluralidade, ou seja, que só a ação – condição *sine qua non* da política –, e em nenhum caso a obra ou o trabalho, concerne a todos (Arendt, 2010).

Partindo disso, Richard J. Bernstein (1996b, p. 191, tradução nossa, grifo nosso), em sua obra *Hannah Arendt and the Jewish Question*, afirma:

Durante os últimos anos, tem havido uma intensa exploração da relação intelectual e pessoal entre Heidegger e Arendt. Existem hoje vários estudos excelentes que examinam as maneiras pelas quais Arendt se apropriou, transformou e respondeu aos temas heideggerianos desde a época em que ela era sua aluna (e sua amante) até sua crítica madura de Heidegger no livro publicado postumamente, *The Life of the Mind*. **Compartilho da opinião daqueles intérpretes que enfatizam que a centralidade dos conceitos de pluralidade, ação, narrativa, política e práxis** em Arendt representa uma forte resposta e um sério desafio a temas básicos do pensamento de Heidegger. Ver Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger* (Paris: Éditions Payot, 1992); e Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Newbury Park, Califórnia: Sage Publications, 1996). Para uma leitura ‘pós-moderna’ diferente da relação Heidegger-Arendt, ver Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1995)<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> *During the past few years, there has been an intensive exploration of the intellectual and personal relationship between Heidegger and Arendt. There are now several excellent studies examining the ways in which Arendt appropriated, transformed and responded to Heideggerian themes from the time when she was his student (and his lover) through her mature critique of Heidegger in the posthumously published *The Life of the Mind*. I share the views of those interpreters who emphasize that the centrality of the concepts of plurality, action, narrative, politics and praxis in Arendt represent a strong response and serious challenge to basic themes in Heidegger's thinking. See Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et**

Bernstein assim como Taminaux e Seyla Benhabib corroboram a visão da centralidade da ação como aquela que dignifica o homem. Eles argumentam que a ação é imprescindível para a construção da identidade do homem e do mundo comum. Paulo Voice (2014) e Étienne Tassin (2017), como citados no primeiro capítulo, também apontam para uma hierarquização interna da *vita activa*, defendendo a ação política em posição de primazia.

Reforçando tal leitura, Margaret Canovan (2002, p. 133, tradução nossa), em seu livro *A Reinterpretation of Her Political Thought*, ressalta que

[...] a capacidade humana para a ação é algo que os teóricos negligenciam por sua conta em risco. Mas no seu próprio livro *The Human Condition*, ela fornece um corretivo para omissões e ênfases tradicionais e modernas. A ação não é apenas uma entre muitas atividades da condição humana, [...] na sua opinião, como ela deixa bem claro, ela ocupa ‘o posto mais alto na hierarquia da *vita activa* e devemos agora considerar por que isso deveria ser assim’<sup>88</sup>.

É interessante notar que, mesmo que o trabalho e a obra desempenhem um papel importante na vida humana, a ação, para esses intérpretes, ganha ênfase, pois é ela que explica e atualiza a pluralidade dos seres humanos; ou seja, é por meio da ação que nos distinguimos uns dos outros e dos animais: “A existência humana como pessoa distinta não é apenas uma questão de nascer num corpo particular, mas de falar e agir em relação aos outros”<sup>89</sup> (Canovan, 2002, p. 133, tradução nossa). Isto é, Canovan corrobora a visão hierárquica da *vita activa*.

Entretanto, vale ressaltar que Canovan não defende uma hierarquia entre *vita contemplativa* e *vita activa*; ao contrário, ambas deveriam ser devidamente respeitadas, uma

---

Heidegger (Paris: Éditions Payot, 1992); and Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1996). For a different “postmodern” reading of the Heidegger–Arendt relationship, see Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1995) (Bernstein, 1996b, p. 191).

<sup>88</sup> Our account so far perhaps explains why, in Arendt’s view, the human capacity for action is something that theorists neglect at their peril. But her purpose in *The Human Condition* goes beyond providing a corrective for traditional and modern omissions and emphases. Action is not just one among many features of the human condition, to be taken into account with its various advantages and disadvantages; in her view, as she makes quite clear, it holds ‘the highest rank in the hierarchy of the *vita activa* and we must now consider why this should be so (Canovan, 2002, p. 133).

<sup>89</sup> Human existence as a distinct person is not just a matter of being born into a particular body, but of speaking and acting in relation to others (Canovan, 2002, p. 133).

vez que, só dessa forma poderíamos reestabelecer a relação entre pensamento e ação. Nas suas palavras:

Por mais trágica que possa parecer esta história da queda da filosofia, a sua implicação é que a oposição entre pensamento e ação, que tem atormentado as tradições ocidentais, não é inevitável. Se Sócrates não tivesse sido condenado; se não tivesse tido um discípulo do gênio de Platão para reagir à sua morte; se a pólis grega já não tivesse começado um declínio que favorecia as pretensões dos filósofos; se o Cristianismo não tivesse reforçado a hierarquia de pensamento e ação; em suma, se as circunstâncias tivessem sido de outra forma, aparentemente, a filosofia e a política nunca precisariam ter sido divididas<sup>90</sup> (Canovan, 2002, p. 259, tradução nossa).

Ainda nessa toada, a própria Hannah Arendt nos diz, no seu texto *Trabalho, obra, ação* (2005, p. 175) que, “quando enumerei as principais atividades humanas – Trabalho-Obra-Ação –, era óbvio que a ação ocupava a posição mais elevada”. Assim, leituras como a de Tassin, Voice, Bernstein e tantos outros encontram fundamento em determinadas passagens da própria obra arendtiana – sobretudo naquelas que tratam da especificidade da política.

Apesar dessa afirmação, ao longo de nossa tese, pescamos pérolas, que nos levam a crer que Arendt, ao resgatar e distinguir as categorias de trabalho, obra e ação, compreende a condição na qual o homem moderno está inserido e o motivo pelo qual o totalitarismo foi possível, não sendo viável sustentar a necessidade de uma hierarquia entre essas atividades, mas uma ordem entre elas. Para tanto, é preciso fazer uma leitura mais abrangente e menos enviesada do conjunto do pensamento de Arendt, de modo que seja possível vislumbrar essa alternativa à lógica hierárquica, que não só reforçou a supremacia do trabalho, mas contribuiu para a consolidação do totalitarismo e a perpetração do mal banal. É impossível ser humano sem que exista trabalho, obra e ação. Ou seja, cada atividade desempenha um papel imprescindível na condição humana. Assim, a pretensa superioridade de uma atividade sobre as demais surge quando damos ênfase a uma esfera específica da existência, o que reproduz a lógica da tradição, que Arendt justamente busca superar. Por isso, não é possível defender a supremacia da ação sobre as demais atividades. Portanto, nossa proposta não é inverter a

---

<sup>90</sup> *Tragic as this story of philosophy's Fall may appear, its implication is that the opposition between thought and action that has plagued Western traditions is not inevitable. If Socrates had not been condemned; if he had not had a disciple of Plato's genius to react to his death; if the Greek polis had not already begun a decline that favoured the pretensions of the philosophers; if Christianity had not reinforced the hierarchy of thought and action; in short, if circumstances had been otherwise, apparently, philosophy and politics need never have been divided* (Canovan, 2002, p. 259).

hierarquia tradicional, mas em consonância com uma leitura mais integrada da obra arendtiana, propomos pensar uma interdependência entre as atividades da *vita activa* e da *vita contemplativa*. Tal interdependência permite reconhecer que a centralidade da ação na política não deve obscurecer ou negar a importância do trabalho para a sobrevivência da espécie, nem o papel fundamental da obra na durabilidade do mundo. O que se percebe é que há uma articulação dinâmica entre essas três atividades humanas, que nos garante a possibilidade de escapar não só das leituras reducionistas que marcaram a tradição filosófica, mas também compreender e enfrentar as consequências práticas decorrentes da centralização de uma ou outra dessas atividades, a depender do contexto histórico analisado.

Tanto é assim que, em *A Condição Humana*, quando há hierarquia, há desequilíbrio e perturbação, tal qual foi na Modernidade, por exemplo, com a vitória do trabalho. Por isso, afirmar que Arendt defende uma hierarquia da ação sobre as demais atividades demonstra ser uma leitura apressada dos escritos arendtianos, visto que, se concordarmos com isso, apenas estaríamos invertendo a tradição e corroborando as consequências de uma hierarquização da *vita activa*.

Bertolazo (2019, p. 4, grifo do autor), contrariando todas as leituras, aponta que, “dentro da *vida ativa*, Arendt analisou três tipos de fenômenos, que são o trabalho, a obra e a ação. Cada um deles em separado faz parte da *vida ativa*, [...] a *vida ativa* só se constitui com a presença de todos esses elementos, entretanto, não há uma hierarquia entre eles”. Ora, não deve haver, de fato, segundo Arendt, uma posição de destaque de nenhuma das atividades humanas, seja da *vita activa* ou da *vita contemplativa*, pois usar essa linha argumentativa é utilizar o mesmo método da tradição, que embaçou o significado das atividades humanas a ponto de glorificar o trabalho. Como ela mesma disse:

Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche. A estrutura conceitual permanece mais ou menos intacta, e isso se deve à própria natureza do ato de ‘virar de cabeça para baixo’ os sistemas filosóficos ou os valores atualmente aceitos, isto é, à natureza da própria operação (Arendt, 2010, p. 20).

A mesma crítica que ela faz a Marx e a Nietzsche, de “virar de cabeça para baixo” os sistemas filosóficos, pode ser feita aos comentadores, que reforçam a supremacia da ação na

*vita activa*, pois, ao escolher inverter a lógica hierárquica que já estava posta, mas não ousando pensar sobre isso sem esse corrimão da tradição, eles reproduzem a hierarquização. O problema dessa leitura é que ela sustenta, embaraçosamente, a alienação dos modos de vida na Terra.

A questão é que Arendt inova ao pensar as atividades do trabalho, da obra e da ação, e não devemos aceitar a lógica da hierarquização sem levar em conta a possibilidade de interdependência e importância dessas atividades. Ainda que Arendt apresente a atividade da ação como a atividade política por excelência, dando a ela uma centralidade, vale esclarecer que essa centralidade só reside quando o assunto é pensar a atividade política. Para construção e manutenção do mundo, por exemplo, precisamos da obra/fabricação. Quando o foco é a manutenção da vida, a centralidade passa a ser a atividade do trabalho. Dessa forma, é importante avaliar em que medida cabe uma abordagem crítica em relação à hierarquia, que muitos comentadores afirmam que há dentre as atividades da *vita activa*. Assim, é válido examinar se essa hierarquia é necessária ou se é possível uma abordagem mais igualitária das atividades da *vita activa*, porque, se apostamos numa hierarquia da ação sobre as demais atividades e a glorificarmos, o que poderá acontecer à humanidade? Em outras palavras, tanto trabalho, obra e ação são fundamentais para a manutenção da vida, do mundo e dos homens. Sobre a hipótese de uma vitória de *homo politicus*, por exemplo, quem exercerá as demais atividades da *vita activa*, bem como a obra e o trabalho? Caso – levando ao extremo essa hipótese – ninguém queira mais exercer essas funções – como na atual sociedade do trabalho, em que a atividade política tornou-se atividade de poucos –, qual critério será usado para a manutenção da vida? A escravidão, como na Antiguidade? Ora, isso soa como um absurdo – e de fato o é –, mas quais critérios iremos usar?

Assim, uma abordagem alternativa, como já dito, seria considerar a possibilidade de interdependência entre as atividades da *vita activa* e da *vita contemplativa*. Ao invés de classificar a ação como superior ao trabalho e à obra, poderíamos explorar como todas essas atividades desempenham papéis complementares na vida humana. O trabalho nos auxilia na manutenção da vida, a obra cria o mundo, enquanto a ação possibilita a interação política. Cada uma dessas atividades contribui, de maneira única, para a experiência humana. O mesmo ocorre com as atividades da *vita contemplativa*, em que pensar, querer e julgar fornecem as bases da vida do espírito.

Desse modo, ao questionarmos a hierarquia posta, podemos analisar como a busca pela interdependência entre as atividades poderia robustecer a relação entre pensamento e ação, como Margaret Canovan – e a própria Arendt – sugere em suas reflexões. A separação entre pensamento e ação, característica da tradição ocidental, pode ser reavaliada à luz de uma abordagem mais igualitária das atividades humanas. Em última análise, a discussão sobre a hierarquia ou interdependência das atividades na *vita activa* deve ser enriquecida por uma análise crítica das ideias de Hannah Arendt e um exame mais profundo das implicações filosóficas e políticas de cada abordagem (cf. último capítulo). Enquanto muitos comentadores de Arendt argumentam a favor da hierarquia, a consideração da interdependência das atividades oferece uma perspectiva alternativa, que merece atenção, pois, inclusive, pode sugerir um caminho possível de resistência ao mal banal.

Ao longo da tradição filosófica ocidental, como vimos no primeiro capítulo, a *vita contemplativa* foi frequentemente elevada à condição de superioridade em relação à *vita activa*. Platão, por exemplo, idealizou o filósofo como aquele que se afasta das ações cotidianas em busca do conhecimento das ideias eternas, enquanto Aristóteles distinguiu a *vita contemplativa* (*bios theoretikos*) como a forma mais elevada de realização humana. Essa hierarquia perpetuou uma visão, que subordina a ação prática à reflexão teórica, priorizando a profundidade do pensamento em detrimento da pluralidade e da liberdade inerentes ao agir humano.

Na Modernidade, ao contrário da Antiguidade, ocorreu uma inversão na ordem hierárquica entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Contudo, essa mudança não resultou na glorificação da ação, como esfera de liberdade e pluralidade humanas. Pelo contrário, a Modernidade reduziu a *vita activa* à primazia da obra e, posteriormente, do trabalho, transformando essas atividades em marcadores centrais da existência do homem moderno. Desse modo, a ação foi relegada a um papel secundário, enquanto o trabalho – com sua repetição e funcionalidade voltadas para a sobrevivência – se tornou a atividade por excelência na vida contemporânea.

Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, desafia essa visão tradicional ao destacar o valor fundamental da *vita activa*. Para Arendt, a ação, enquanto expressão da liberdade e da pluralidade humanas, é o centro da experiência política e da construção de um mundo comum. No entanto, ela também não rejeita a importância do trabalho e da obra e nem mesmo da *vita contemplativa*. Pelo contrário, reconhece que o pensamento é essencial para evitar a

“banalidade do mal” e sustentar a responsabilidade ética diante do mundo. Pois se o pensamento não nos dota da capacidade de ação, ao menos nos faz parar de agir – evitando o mal. A questão central, então, não é eliminar a distinção entre essas duas dimensões da vida, mas dissolver a hierarquia que as separa<sup>91</sup>.

Propomos, nesse sentido, a ideia de uma interdependência entre *vita activa* e *vita contemplativa*, um reconhecimento da igualdade de valor entre essas duas esferas. Essa proposta não implica negar as especificidades de cada uma, mas sim buscar uma relação de reciprocidade, em que pensamento e ação se complementem, além, é claro, de não ignorar a necessidade das demais atividades para a vida em conjunto. A interdependência possibilitaria conciliar profundidade e superfície, pensamento e ação, de forma a resgatar a pluralidade tanto do agir quanto do pensar.

Na prática, essa interdependência resgata a noção de que o pensamento pode ser colocado a serviço da ação, iluminando caminhos que não sejam guiados apenas pela repetição de comportamentos ou pela inércia das estruturas sociais. Ao mesmo tempo, a ação prática, com sua imprevisibilidade e abertura ao novo, desafia o pensamento a se renovar e a se manter conectado às realidades vividas. Arendt, então, nos desafia a viver sem um manual de instruções, tanto que traduz essa disposição pela metáfora do pensar sem corrimão. Como explica Adriano Correia (2025, p. 19):

Isso queria dizer para ela sempre desconfiava das narrativas totalizantes e implicava sempre buscar julgar cada fenômeno particular respeitando a dignidade de sua significação própria. Mesmo no estabelecimento de afinidades demandado pela compreensão, significa evitar tratar cada novo evento como o caso de uma regra prévia e buscar antes de tudo identificar mais o que o evento tem de próprio que o que tem em comum com seus análogos. Significava, em suma, uma abertura permanente para a novidade dos eventos, por vezes miraculosos, por vezes devastadores.

Assim, o que se percebe é que deve haver, segundo Arendt, um debruçar do pensamento, enquanto compreensão de mundo, sobre as experiências brutas. Diante disso, há uma conciliação entre pensar e agir, entre pensamento e experiência, entre profundidade e superfície. Um exemplo desta interação – pensar e agir – pode ser observado nos movimentos

---

<sup>91</sup> Sobre isso, Adriano Correia (2025, p. 18) defende que “Arendt julgava que a situação, que envolve um grau significativo de desorientação, abria, não obstante, a possibilidade de que nos voltássemos para os eventos sem um manual de instruções que estabelecesse seus sentidos e sua dignidade em uma hierarquia sistematicamente predeterminada”; ou seja, as experiências do passado devem ser consideradas sem o peso e a orientação da tradição, rompendo, inclusive, com a hierarquia posta.

pelos direitos civis do século XX. Nesse contexto, líderes, como Martin Luther King Jr., uniram a reflexão profunda sobre justiça e igualdade com ações práticas concretas, como protestos, discursos e mobilizações<sup>92</sup>. Essa fusão entre pensar e agir exemplifica como a interdependência entre *vita activa* e *vita contemplativa* pode resgatar tanto a liberdade política quanto a responsabilidade ética. Portanto, dissolver essas hierarquias não é apenas uma questão teórica, mas uma exigência prática para a construção de um mundo mais plural e democrático. Somente quando reconhecermos o valor igual dessas dimensões e das suas atividades, poderemos equilibrar a profundidade do pensamento com a vivacidade da ação, resgatando, assim, a capacidade humana de transformar o mundo enquanto o compreende. No que se refere a isso, Assy (2001, p. 38) afirma que há

[...] duas implicações fundamentais da faculdade de pensar. Em primeiro lugar, a faculdade de pensar nesses tempos emergentes ‘é política por implicação’. Em segundo lugar, a faculdade de pensar tem um efeito deliberativo sobre a faculdade de julgar. Esta última proposição funciona como uma porta aberta intencional, tendo em mente que a faculdade de pensar e a faculdade de julgar estão intrinsecamente ligadas, embora Arendt tenha deixado o nosso mundo sem se mostrar exatamente como. Arendt escreve: ‘Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo silencioso – atualiza a diferença dentro da nossa identidade tal como dada na consciência e, portanto, resulta na consciência como seu subproduto, então o julgamento, o subproduto do efeito libertador de pensar, realiza o pensamento, manifesta-o no mundo das aparências, onde nunca estou sozinho e sempre ocupado demais para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as apostas estão na mesa, pode de fato evitar catástrofes, pelo menos para si mesmo’.

Assy nos auxilia na compreensão de que Arendt sugere que o pensamento é uma atividade interna, solitária, caracterizada pelo “dois-em-um” do diálogo silencioso consigo mesmo. Essa atividade, ao atualizar a diferença dentro da própria identidade, produz a consciência como subproduto. Todavia, o pensamento não se esgota em si mesmo; ele tem um efeito libertador, que, ao influenciar a faculdade de julgar, possibilita sua manifestação no “mundo das aparências”, isto é, na esfera pública, onde a pluralidade humana se concretiza. A conexão entre pensamento e julgamento revela, então, uma relação intrínseca entre a *vita*

<sup>92</sup> Sobre isso, afirma Seyla Benhabib (2018, s/p): “King writes in [*A Testament of Hope*]: [*Thus was born – particularly in the young generation – a spirit of dissent that ranged from the superficial disavowal of the old values to total commitment to wholesale, drastic and immediate social reform. Yet all of it was dissent. Their voice is still a minority; but united with millions of black protesting voices, it has become a sound of distant thunder increasing in volume with the gathering of storm clouds. This dissent is America’s hope.*].”

*contemplativa* e a *vita activa*. O julgamento, como “subproduto do efeito libertador de pensar”, não permanece na esfera introspectiva, mas manifesta-se em ações, que distinguem certo e errado, belo e feio, e que têm o potencial de evitar catástrofes. Essa manifestação concretiza o pensamento no mundo público, promovendo a interação entre profundidade (reflexão crítica) e superfície (ação no mundo).

Portanto, ao propor uma interdependência não só entre as atividades da *vita activa*, mas também entre *vita activa* e *vita contemplativa*, é possível reconhecer que o pensamento não é apenas um fim em si mesmo, mas uma atividade que, ao influenciar o julgamento, se traduz em ação. Esta reciprocidade entre pensar e agir reflete a necessária complementaridade entre reflexão e prática, evitando tanto a superficialidade da ação irrefletida quanto a esterilidade do pensamento isolado. O vento do pensamento, ao se manifestar através do julgamento no mundo das aparências, resgata a pluralidade de perspectivas e a possibilidade de transformação, conciliando profundidade e superfície em uma vida verdadeiramente humana. Assim, esta tese buscou explorar as conexões entre a centralidade do trabalho na sociedade moderna, conforme concebida por Hannah Arendt, e a emergência do mal banal. Ao longo dos capítulos, exploramos a compreensão e transformação do conceito de *vita activa* nas sociedades, culminando na ascensão do *homo faber* e na posterior vitória do *animal laborans*, o que nos levou à análise do impacto desta centralidade do trabalho no entendimento arendtiano do fenômeno da banalidade do mal.

Ao enfatizar o processo de instrumentalização do mundo, observamos a redução das atividades humanas à mera sobrevivência, de forma que a produtividade desumanizou o indivíduo, abrindo caminho para a repetição automática de atos imorais sem a devida reflexão crítica. Essa constatação reafirma a relevância de Arendt em tempos em que a vida pública e a vida privada estão cada vez mais submetidas à lógica do trabalho e do consumo. Encerramos este trabalho, reafirmando a importância de revisitar o conceito de trabalho na sociedade moderna não apenas como uma atividade econômica, mas como uma prática, que pode colocar em perigo a nossa consciência moral e política. Em tempos de grandes desafios éticos, a reflexão sobre o papel do trabalho, da obra e da ação é essencial para garantir que nossa sociedade não sucumba aos perigos da banalidade do mal.

## REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Solidão, filosofia política e totalitarismo em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt*, v. 1, n. 2, 2020, p. 13 – 29. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/39174/1/heltonSolidaoFilosofia.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.
- ADVERSE, Helton. Hannah Arendt e as origens do totalitarismo: o surgimento de uma nova forma de governo. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, p. 389-400, jul./dez. 2022. ISSN: 2177-6342. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/29878>. Acesso em: 20 set. 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 7-20, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/5mZGS7mWKdWFj9h9gYxn9ZN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 jan. 2025.
- AGUIAR, Odílio Alves *et al.* (Orgs.). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 2006.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2009.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt*. 2007. 296 p. Tese (Doutorado) – Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- ANDERS, Günther. *Nós, filhos de Eichmann*. São Paulo: Elefante, 2023.
- ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 4, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/ByLpxkpQTJk4LGSR4SgHhVr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 jul. 2021.
- ARENDT, Hannah. *The concept of man as labores*. In: *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975, Box 72*. New York: New York University, 1953. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss1105601183/> Acesso em: 2 jan. 2023.
- ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. In: HILL, Melvy A. *Hannah Arendt: A Recuperação do Mundo Público*. Nova York: St. Martin's Press, 1979.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política*. Organização Antônio Abranches. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993 a.
- ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.
- ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 7, n. 2, p. 175-201, 2005. Disponível em: file:///C:/Users/sheni/Downloads/163481-Texto%20do%20artigo-376132-2-10-20191024.pdf. Acesso em: 1º set. 2023.
- ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012b.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016a.
- ARENDDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. São Paulo: Amariyls, 2016b.
- ARENDDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Chicago: The University of Chicago, 2017.
- ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: Compreender (1953-1975)*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- ASSY, Bethânia. Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 136-165.
- BACON, Francis. *Novum Organum*, ou, Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida. 2ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1979, 272p.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.

BENHABIB, Seyla. *Breaking silence, Hannah Arendt, and Martin Luther King*. Columbia: Columbia University Website, 2018. Disponível em: <https://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/seyla-benhabib-breaking-silence-hannah-arendt-and-martin-luther-king/>. Acesso em: 20 out. 2024.

BERNSTEIN, Richard J. Rethinking the Political and the Social. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 11, n. 1, p. 111-130, 1986.

BERNSTEIN, Richard J. Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome. *Hannah Arendt: Twenty years later*. Cambridge: MIT Press, 1996a. p. 127-146.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Reino Unido: Lackwell Publishers Ltd, 1996b.

BERNSTEIN, Richard J. *Radical Evil: A philosophical investigation*. UK: Cambridge, 2002.

BERNSTEIN, Richard J. Arendt on Thinking. In: D. Villa (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2000.

BERNSTEIN, Richard J. Is Evil Banal? A Misleading Question. In: BERKOWITZ, Roger; KATZ, Jeffrey; KEENAN, Thomas (Eds.). *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 131–138.

BERTOLAZO, Ivana Nobre. *O conceito de espaço da aparência em Hannah Arendt*. Apucarana: Facnepar, 2019. Disponível em: <https://facnepar.com.br/conteudo-arquivos/arquivo-2019-08-22-15665188105111.pdf>. Acesso em: 1º out. 2023.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e Liberdade. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 111-123.

BRANNIGAN, Augustine. *Beyond the Banality of Evil: Criminology and Genocide*. Reino Unido: Oxford, 2013.

BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BRAZ, Adelino. O direito frente ao mal radical: a hipérbole kantiana do povo de demônios. *Revista Philosophica*, n. 31, p. 65- 78, 2008.

CAMPOS, Og Almeida. *Obediência e Revolução em Immanuel Kant: a derivação do dever jurídico a partir da ideia do direito*. Belo Horizonte: UFMG, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/53108/4/OBEDI%C3%8ANCIA%20E%20REVO%20LU%C3%87%C3%83O%20EM%20IMMANUEL%20KANT.pdf>. Acesso em: 15 out. 2023.

- CANOVAN, Margaret. On Levin's "Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt". *Political Theory*, v. 8, n. 3, p. 403-405, Aug. 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/191165>. Acesso em: 18 jan. 2023.
- CANOVAN, Margaret. *The Political Thought of Hannah Arendt*. Londres: J. M. Dent, 2002.
- CANOVAN, Margaret. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- CESARANI, David. *Becoming Eichmann: rethinking the life, crimes, and trial of a "desk murderer"*. Inglaterra: Da Capo Press, 2007.
- CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. *Argumentos*, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 63-78, jan./jun. 2013. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23746/1/2013\\_art\\_acorreia.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23746/1/2013_art_acorreia.pdf). Acesso em: 2 fev. 2023.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: Política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- CORREIA, Adriano. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. XIII-XLIV.
- CORREIA, Adriano. *O caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. São Paulo: Edição 70, 2023.
- CORREIA, Adriano. *A banalidade do mal*. Rio de Janeiro: Edição 70, 2025.
- D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. Arendt's Theory of Judgment. In: VILLA, Dana (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 245-260.
- DIAS, Lucas Barreto. A cristalização e desnaturalização do totalitarismo em Hannah Arendt: a hermenêutica como método para o pensamento político. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 154, p. 147-166, abr. 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/cDZWbfZ68g7S9rcSxkJhm7C/#>. Acesso em: 5 set. 2023.
- DUARTE, André de Macedo. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 109-139.
- DUARTE, André de Macedo. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUARTE, André de Macedo. Hannah Arendt, Biopolitics, and the Problem of Violence: From Animal Laborans to Homo Sacer. In: KING, Richard; STONE, Dan *et al.* *Hannah*

*Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 191-204.

GEISEN, Thomas. *Arbeit in der Moderne: Ein dialogue imaginaire awischen Karl Marx und Hannah Arendt*. Alemanha: VS VERLAG, 2011.

GIACÓIA JR, Oswaldo. Mal radical e mal banal. *O que nos faz pensar*, n. 29, p. 137-169, maio 2011.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. 2. ed. São Paulo: Ubu, 2021.

HALL, Allan. Eichmann memoirs published. *The guardian*, Berlin, ago. 1999. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/1999/aug/12/2>. Acesso em: 20 out 2023.

HAN, Byung-Chul. *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Espanha: Herder, 2015.

HELLER, Ágnes. *Der Affe auf dem Fahrrad*. Viena: Philo, 1999.

HILL, Samantha Rosa. *Where loneliness can lead*. Aeon, 2020. Disponível em: <https://aeon.co/essays/for-hannah-arendt-totalitarianism-is-rooted-in-loneliness>. Acesso em: 29 mar. 2023.

INCE, Onur Ulas. Bringing the economy back in: Hannah Arendt, Karl Marx, and the politics of capitalism. *The Journal of Politics*, University of Chicago Press v. 78, n. 2, p. 411-426, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/684596>. Acesso em: 30 dez. 2024.

KAFKA, Franz. A metamorfose. In: Kafka essencial. Tradução, seleção e comentários Modesto Carone. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2011.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. 2016. Disponível em: <https://bioetica.catedraunesco.unb.br/.../Immanuel-Kant.-O-queéesclarecimento.pdf>. Acesso em: 29 out 2023.

LAFER, Celso. A Internacionalização dos Direitos Humanos: O Desafio do Direito a ter Direitos. In: AGUIAR, Odílio Aalves *et al.* (Orgs.). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 2006, p. 17-19.

LAFER, Celso. *Da dignidade da política: Sobre Hannah Arendt*. In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2018a.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt – Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018b.

LAUSTSEN, Carsten Bagge; UGILT, Rasmus. Eichmann's Kant. *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, v. 21, n. 3, p. 166-180, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25670660>. Acesso em: 18 set. 2023.

LESSA, Kaique Sildo Oliveira. *A propósito do mal em Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC, 2020. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/55484/5/2020\\_dis\\_ksolessa.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/55484/5/2020_dis_ksolessa.pdf). Acesso em: 9 out. 2023.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo?* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. Disponível em: <https://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20natureza%20do%20totalitarismo.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2023.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e A Condição Humana*. Salvador: Quarteto, 2006a. p. 35-74

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt*, ed. esp. Hannah Arendt, v. 1, n. 9, 2006b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17849>. Acesso em: 20 dez. 2021.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. São Paulo: Record, 2022.

MARX, Karl. *O capital* – Livro 1. São Paulo, Boitempo, 2011.

McCLURE, Kirstie. 2007. The Social Question, Again. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 28, n. 1, p. 85-113, 2007.

MELONIO, Danielton Campos. *A crítica do gosto e o Esclarecimento: afinidades entre o estético e o político em Kant e Schiller*. Rio de Janeiro: UERJ, 2021. Disponível em: <https://www.btdt.uerj.br:8443/bitstream/1/18085/2/Tese%20-%20Danielton%20Campos%20Melonio%20-%202021%20-%20Completa.pdf>. Acesso em: 25 out. 2023.

MORAES, Eduardo Jardim de. Hannah Arendt: Filosofia e política. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

ORN, M. T.; HOLLAND, C. H. On the Ecological Validity of Laboratory Deceptions. *International Journal of Psychiatry*, v. 6, p. 282-293, 1968.

OWENS, Patricia. Human Security and the Rise of the Social. *Review of International Studies*, v. 38, n. 3, p. 547-567, 2012.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Conception of the Social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste, 1987.

RESENDE, Gutierrez de Lellis. O problema do mal na obra *Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 852-867, jul./dez. 2015. ISSN 2177-6342.

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. Ponta Grossa: UEPG, 2010.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 127-135, jan./abr. 2011.

SARTORI, Vitor B. *Contribuição para uma crítica ontológica à ideologia de Hannah Arendt: natalidade, história e revolução*. 2011. 549 p. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SELAMAT, Shelomita; YUSTINUS, Yustinus. Thinking Prevents Grave Evil: An Analysis of Thinking According to Hannah Arendt. *International Journal of Indonesian Philosophy & Theology*, Malang, v. 3, n. 2, p. 95-109, 2022. DOI: 10.47043/ijipth.v3i2.38. Disponível em: <https://aafki-afti.org/ijipth>. Acesso em: 21 jan. 2025.

SHAKESPEARE, William. *Ricardo III*. Tradução Carlos A. Nunes. Edição eletrônica. Uberlândia: eBooksBrasil.com, 2007. Disponível em: [www.jahr.org](http://www.jahr.org). Acesso em: 21 jan. 2025.

SILVA, Caio Cesar Guzzardi da. Os perigos da obediência: diálogo entre Hannah Arendt e Stanley Milgram. *Revista Foco*, Curitiba (PR), v. 16, n. 5, p. 1-9, 2023.

SIMÃO, Tamiris Moreira. O distanciamento entre filosofia e política, e o sentido da política em Hannah Arendt. *Perspectivas*, v. 6, n. 2, p. 319-334, 2021.

SOUKI, Nádia. *A banalidade do mal em Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 1995. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/VCSA-BENTA2>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

SOUZA, Wesley; LIMA, Jéssica. A crítica marxista ao conceito de trabalho em Hannah Arendt. *Contextura*, Belo Horizonte, n. 14, p. 7-20, out. 2019. Disponível em: <file:///C:/Users/sheni/Downloads/contexturaufmg,+Wesley+Sousa+e+Je%CC%81ssica+Lima.pdf>. Aceso em: 20 mar. 2020.

TAMINIAUX, Jacques. Arendt, disciple de Heidegger? *Études phénoménologiques*, v. 73, n. 4, p. 111-136, 1962.

TAMINIAUX, Jacques. Phenomenology and the Problem of Action. *Philosophy and Social Criticism*, v. 11, n. 3, 207-219, 1986.

TASSIN, Étienne. *Lé trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris: Klincksieck, 2017.

TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Natureza humana e totalitarismo. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, BA, v. 1, n. 1, p. 39-48, jul. 2010.

VILLA, Dana. Introduction: The Development of Arendt's Political Thought. In: VILLA, Dana (Ed.). *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-21.

VILLA, Dana. Arendt y Sócrates. In: BERNSTEIN, Richard J.; BIRULÉS, Fina; CANOVAN, Margaret; , et. all. *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, 2008, p. 117-136.

VOICE, Paul. Labour, work and action. In: HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: Key Concepts*. New York: Routledge, 2014. p. 36-51.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For the Love of the World*. London: Yale University Press, 2004.