

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

CELLY FERNANDA SILVA DA CRUZ

**RESPONSABILIDADE COLETIVA: O HOMEM COMO SER POLÍTICO À LUZ DE
HANNAH ARENDT**

SÃO LUÍS
2025

CELLY FERNANDA SILVA DA CRUZ

**RESPONSABILIDADE COLETIVA: O HOMEM COMO SER POLÍTICO À LUZ DE
HANNAH ARENDT**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado.

Orientador: Prof. Dr. Lincoln Sales Serejo

SÃO LUÍS
2025

Cruz, Celly Fernanda Silva da.

Responsabilidade coletiva: o homem como ser político a luz de Hannah Arendt./Celly Fernanda Silva da Cruz– São Luís (MA), 2025.

76p.

Monografia (Curso de Filosofia) Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Lincoln Sales Serejo.

1. Hannah Arendt. 2. Responsabilidade Coletiva. 3. Espaço Público.
4. Filosofia Política. 5. Ética. I. Título.

CDU: 101:172

Elaborado por Luciana de Araújo - CRB 13/445

CELLY FERNANDA SILVA DA CRUZ

**RESPONSABILIDADE COLETIVA: O HOMEM COMO SER POLÍTICO À LUZ DE
HANNAH ARENDT**

Monografia apresentada ao Curso de
Licenciatura em Filosofia da Universidade
Estadual do Maranhão – UEMA, como
requisito parcial para a obtenção do grau
de Licenciado.

Orientador: Prof. Dr. Lincoln Sales Serejo

Aprovado em: 08 /07 / 2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 LINCOLN SALES SEREJO
Data: 15/07/2025 12:32:30-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Lincoln Sales Serejo (Orientador)

Doutor em Filosofia

Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 JOSE CARLOS DE CASTRO DANTAS
Data: 21/07/2025 23:45:39-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Carlos de Castro Dantas

Doutor em Filosofia

Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 WILLIAM COELHO FILHO
Data: 15/07/2025 12:56:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Me. Willian Coelho Filho

Mestre em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão

À minha tia Maria Edith, que, com sua força, dedicação e fé, acolheu a mim e aos meus irmãos com amor. Aos 85 anos de vida, continua sendo um exemplo de ternura e perseverança.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte de toda graça e sabedoria, por me sustentar em cada passo desta caminhada acadêmica e permitir que este sonho se tornasse realidade. À Virgem de Fátima, a quem confiei minhas intenções e desafios, agradeço por sua constante intercessão e por me acompanhar com ternura e esperança nos momentos em que mais precisei de fé.

Aos meus queridos amigos e amigas da universidade, que foram mais que colegas: foram companheiros de jornada. Obrigado por cada conselho sincero, por cada reflexão compartilhada e pelas conversas enriquecedoras que tivemos — seja no café entre uma aula e outra, nas pausas do almoço ou nas noites de estudo acompanhadas por um jantar simples e cheio de significado. A presença de vocês foi essencial para que eu não me sentisse só diante dos desafios.

Ao meu orientador, Lincoln Sales Serejo, registro minha profunda gratidão pela dedicação e paciência ao longo de todo o processo. Cada encontro, cada troca de ideias, cada orientação cuidadosa contribuiu para que este trabalho tomasse forma com responsabilidade e profundidade. Sua escuta atenta e seu compromisso com minha formação fizeram toda a diferença.

A minha família, que sempre esteve ao meu lado com amor incondicional, carinho e apoio nos momentos mais difíceis, meu sincero agradecimento. Vocês foram meu refúgio e meu alicerce, me ensinando com gestos simples o valor da perseverança, da humildade e da fé.

E, de forma muito especial, agradeço às Irmãs Mestras de Santa Doroteia, Filhas dos Sagrados Corações, por me acolherem com amor imensurável em suas vidas e em sua comunidade. O testemunho de vida de vocês, a simplicidade, o serviço generoso e o cuidado espiritual foram fonte de inspiração e consolo para mim. Em cada gesto, encontrei sinais da presença de Deus e da fraternidade verdadeira.

A todos e todas, o meu mais sincero muito obrigada.

*Eu canto porque o instante existe
e a minha vida está completa.
Não sou alegre nem sou triste:
sou poeta.*

*Irmão das coisas fugidias,
não sinto gozo nem tormento.
Atravesso noites e dias
no vento.*

*Se desmorono ou se edifico,
se permaneço ou me desfaço,
não sei, não sei. Não sei se fico
ou passo.*

*Sei que canto. E a canção é tudo.
Tem sangue eterno a asa ritmada.
E um dia sei que estarei mudo:
mais nada.*

Cecília Meireles

RESUMO

Este trabalho investiga o conceito de responsabilidade coletiva a partir do pensamento de Hannah Arendt, articulando suas implicações éticas, políticas e sociais na formação do homem como ser político. Partindo do diálogo com o filósofo Joel Feinberg e sua noção de “responsabilidade sem culpa contributiva”, analisa-se como Arendt reelabora essa ideia em obras como *Responsabilidade e Julgamento*, *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*. A pesquisa destaca a importância da responsabilidade individual e coletiva no espaço público, especialmente diante dos desafios impostos por eventos históricos como os regimes totalitários do século XX. Por meio da análise do julgamento de Adolf Eichmann, Arendt introduz o conceito de “banalidade do mal”, revelando como a ausência da atividade de pensar torna possível a participação em atos moralmente condenáveis. A monografia enfatiza que a responsabilidade política não se limita à culpa legal, mas exige o exercício contínuo da consciência crítica, do julgamento e da ação ética. Conclui-se que resgatar a responsabilidade coletiva é essencial para a construção de uma cidadania ativa, comprometida com a dignidade humana e com o bem comum.

Palavras-chave: 1. Hannah Arendt; 2. Responsabilidade Coletiva; 3. Espaço Público; 4. Filosofia Política; 5. Ética.

ABSTRACT

This work investigates the concept of collective responsibility based on the philosophy of Hannah Arendt, exploring its ethical, political, and pedagogical implications for shaping the human being as a political agent. Drawing on the dialogue with philosopher Joel Feinberg and his notion of “responsibility without contributory fault,” the study examines how Arendt reinterprets this idea in works such as *Responsibility and Judgment*, *Eichmann in Jerusalem*, and *The Life of the Mind*. The research emphasizes the importance of individual and collective responsibility in the public sphere, especially in light of the historical challenges posed by twentieth-century totalitarian regimes. Through the analysis of Adolf Eichmann’s trial, Arendt develops the concept of the “banality of evil,” showing how the absence of thinking enables moral participation in atrocious acts. The monograph argues that political responsibility goes beyond legal guilt and requires a constant exercise of critical awareness, judgment, and ethical action. It concludes that recovering the notion of collective responsibility is essential for building active citizenship committed to human dignity and the common good.

Keywords: 1. Hannah Arendt; 2. Collective Responsibility; 3. Public Sphere; 4. Political Philosophy; 5. Ethics.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE COLETIVA EM JOEL FEINBERG E HANNAH ARENDT.....	13
2.1 RESPONSABILIDADE COLETIVA EM JOEL FEINBERG.....	15
2.2 RESPONSABILIDADE COLETIVA EM HANNAH ARENDT.....	22
3. RESPONSABILIDADE PESSOAL - A MORALIDADE E A CULPA.....	28
3.1 RESPONSABILIDADE PESSOAL - A MORALIDADE.....	28
3.2 RESPONSABILIDADE PESSOAL - A CULPA	38
4. A PERDA DA CAPACIDADE DE PENSAR	45
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS.....	75

1. INTRODUÇÃO

A noção de responsabilidade ocupa um lugar central na filosofia, especialmente nos campos da ética e da política, nos quais se busca refletir sobre o valor da responsabilidade diante da conduta humana em sociedade. Essa discussão também se estende às dimensões jurídicas, religiosas e morais do comportamento individual e coletivo. Este trabalho tem como tema “A responsabilidade coletiva: o homem como ser político à luz de Hannah Arendt”, e propõe analisar como a responsabilidade é concebida no âmbito político, partindo da ideia de que o homem, como ser político, deve ultrapassar suas necessidades individuais para também considerar os interesses coletivos.

O debate em torno da responsabilidade, especialmente no campo político, torna-se ainda mais relevante quando se observa a recorrente crise da moralidade, a fragilização dos deveres cívicos e a ausência de engajamento público. Ao problematizar tais questões, Hannah Arendt oferece contribuições decisivas para repensar o papel do indivíduo na coletividade, destacando o vínculo entre responsabilidade, liberdade e ação política.

Este trabalho tem por objetivo analisar a responsabilidade coletiva no pensamento de Arendt, investigando de que modo é possível compreender o homem como agente responsável não apenas por seus atos individuais, mas também pelo contexto político e social no qual está inserido. A filósofa parte, em suas reflexões, do artigo *Collective Responsibility* (1968), do filósofo norte-americano *Joel Feinberg*, em que é desenvolvida a noção de "responsabilidade sem culpa contributiva", conceito que inspira Arendt a desenvolver suas próprias formulações sobre a responsabilidade política e moral, especialmente no pós-Segunda Guerra Mundial.

As seguintes perguntas norteiam esta pesquisa: O que é responsabilidade coletiva para Arendt? E para Feinberg? Qual a diferença entre responsabilidade e culpa? A partir dessas questões, é possível compreender o sentido da responsabilidade coletiva como uma tentativa de reconduzir o indivíduo ao espaço público e de recuperar a noção de responsabilidade diante dos eventos históricos, especialmente após as atrocidades ocorridas no século XX.

A metodologia adotada é de cunho técnico, analítico e descritivo, com base em uma pesquisa bibliográfica de natureza exploratória. A análise fundamenta-se principalmente nas obras de Hannah Arendt: *Responsabilidade e Julgamento* (2004),

Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal (1999) e *A Vida do Espírito* (1971), além do artigo de Joel Feinberg, *Collective Responsibility* (1968), que serve como ponto de partida teórico para esta investigação, e comentadores que possibilitaram de certa forma o desenvolvimento deste trabalho.

O primeiro capítulo, “Considerações sobre o conceito de responsabilidade coletiva em Joel Feinberg e Hannah Arendt”, apresenta o pensamento de Feinberg, especialmente sua compreensão de responsabilidade coletiva no âmbito jurídico, destacando o conceito de “responsabilidade sem culpa contributiva”. Em seguida, analisa-se como Arendt retoma e reformula essa noção, enfatizando a necessidade de um posicionamento ético e político por parte dos cidadãos alemães após os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial.

O segundo capítulo, “*Responsabilidade pessoal: moralidade e culpa nos escritos de Hannah Arendt*”, aprofunda a distinção entre responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva. A partir da análise do julgamento de Adolf Eichmann, Arendt demonstra como indivíduos comuns, ao renunciar à atividade de pensar, podem se tornar cúmplices de crimes morais graves. A noção de “banalidade do mal” é explorada para mostrar como a ausência de reflexão ética permite a normalização da violência. Também é discutida a diferença entre culpa individual — que, para Arendt, só pode ser atribuída a quem participou diretamente de uma ação — e a responsabilidade coletiva de pertencer a uma sociedade que permitiu tais atos.

O terceiro capítulo, “*A perda da capacidade de pensar: reconstruindo o espaço político*”, busca compreender como a ausência do pensamento crítico afasta o homem da esfera pública e o torna politicamente indiferente. Arendt concebe o pensamento como um diálogo interior — um “dois-em-um” — que permite ao indivíduo distinguir entre o bem e o mal, o justo e o injusto. Resgatar essa faculdade é fundamental para a formação de sujeitos politicamente ativos e moralmente conscientes.

A elaboração deste trabalho foi orientada por leituras sistemáticas das obras de Arendt e Feinberg, bem como por discussões com o orientador e análises de comentadores que tratam do tema da responsabilidade política. Esses estudos permitiram uma compreensão mais aprofundada dos conceitos trabalhados e forneceram base sólida para a construção desta monografia.

Portanto, este trabalho propõe-se a compreender como Hannah Arendt desenvolve a noção de responsabilidade coletiva, destacando seus desdobramentos

políticos, éticos e existenciais. Busca-se, a partir de suas concepções, contribuir para a reflexão sobre a formação do homem como ser político, consciente de suas ações, não apenas enquanto indivíduo, mas também como parte de uma coletividade responsável pela manutenção ou transformação do mundo comum.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE COLETIVA EM JOEL FEINBERG E HANNAH ARENDT

A responsabilidade é um dos conceitos centrais no campo da ética, do direito e da filosofia política, especialmente quando se considera sua aplicação a contextos coletivos. Ao longo do século XX, eventos como os crimes cometidos por regimes totalitários, genocídios e ações estatais violentas tornaram urgente a reflexão sobre os limites da responsabilidade individual e a possibilidade de se pensar uma responsabilidade que ultrapasse a ação direta do sujeito. Nesse contexto, surge a necessidade de distinguir culpa e responsabilidade, bem como de compreender como um indivíduo pode ser responsabilizado por ações de um grupo ao qual pertence, mesmo sem ter participado ativamente delas.

Essa problemática é enfrentada por *Joel Feinberg*¹ e *Hannah Arendt*², dois pensadores que, embora partam de campos diferentes — o direito e a filosofia política —, convergem na tentativa de oferecer critérios para compreender a responsabilidade coletiva. Feinberg, a partir de uma perspectiva jurídico-moral, propõe uma distinção rigorosa entre responsabilidade e culpa, argumentando que existe um tipo de responsabilidade vicária que não se confunde com a culpabilidade penal ou moral. Para ele, indivíduos podem ser responsabilizados por pertencerem a uma coletividade envolvida em um dano, sem que isso implique imputação direta de culpa.

¹ Joel Feinberg (1926–2004) foi um importante filósofo norte-americano, amplamente reconhecido por suas contribuições à filosofia do direito, ética e teoria política. Formado em direito e filosofia, Feinberg se destacou especialmente por seus estudos sobre os limites da intervenção do Estado na vida dos indivíduos. Sua obra mais influente é a tetralogia *The Moral Limits of the Criminal Law* (1984–1988), onde discute temas como coerção, responsabilidade individual, autonomia e paternalismo jurídico. Feinberg também escreveu sobre a complexa relação entre culpa, responsabilidade e pertencimento coletivo, sendo um dos primeiros a tentar sistematizar o conceito de responsabilidade coletiva a partir de uma perspectiva liberal e jurídica. Ele argumenta que é possível ser responsável por algo que não se causou diretamente, sem que isso implique necessariamente em culpa — uma distinção central para seu pensamento.

² Hannah Arendt (1906–1975) foi uma das maiores pensadoras do século XX, com uma obra que atravessa os campos da filosofia política, teoria do totalitarismo, ética e história das ideias. De origem judaico-alemã, Arendt fugiu do nazismo e estabeleceu-se nos Estados Unidos, onde desenvolveu grande parte de sua carreira acadêmica. Sua obra é marcada por reflexões sobre a liberdade, a ação política, o julgamento moral e os horrores do totalitarismo. Entre seus livros mais conhecidos estão *As origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958) e *Eichmann em Jerusalém* (1963), no qual introduz o controverso conceito de “banalidade do mal”. Em textos como *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt propõe uma distinção rigorosa entre culpa pessoal e responsabilidade coletiva, argumentando que os membros de uma comunidade política devem assumir responsabilidade vicária pelos atos cometidos em seu nome — mesmo que não tenham participado diretamente deles.

Por sua vez, Hannah Arendt retoma e amplia esse debate, especialmente após sua experiência como observadora do julgamento de *Adolf Eichmann*³ e das reflexões desenvolvidas em obras como *As origens do totalitarismo*⁴, *Eichmann em Jerusalém*⁵ e nos ensaios reunidos em *Responsabilidade e Julgamento*⁶. Arendt enfatiza que a responsabilidade coletiva não é um instrumento de punição, mas uma atitude ética diante do mundo comum. Para a filósofa, não somos culpados por crimes que não cometemos, mas podemos — e devemos — assumir responsabilidade por eles, na medida em que fazemos parte de uma comunidade política que permitiu que tais ações ocorressem.

³ Adolf Eichmann (1906–1962) foi um oficial da SS (Schutzstaffel) do regime nazista e um dos principais responsáveis pela organização logística do Holocausto — o extermínio sistemático de cerca de seis milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial. Atuando como chefe da Seção de Assuntos Judaicos da Gestapo, Eichmann coordenava as deportações em massa de judeus da Alemanha e de territórios ocupados para campos de concentração e extermínio como Auschwitz e Treblinka. Após o fim da guerra, Eichmann fugiu da Europa e viveu clandestinamente na Argentina até 1960, quando foi capturado por agentes do serviço secreto israelense (Mossad) e levado para julgamento em Israel. Seu julgamento, realizado em Jerusalém em 1961, teve grande repercussão internacional, tanto pelo caráter histórico quanto pelo modo como Eichmann se apresentou: como um burocrata obediente, que apenas “seguia ordens”, sem assumir culpa moral pelos crimes. Foi a partir desse julgamento que Hannah Arendt escreveu a obra *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal* (1963), em que propôs o conceito da “banalidade do mal” — a ideia de que grandes atrocidades podem ser cometidas não por monstros sádicos, mas por pessoas comuns, incapazes de pensar criticamente sobre seus atos e de julgar moralmente o que fazem. Eichmann foi condenado à morte e executado em 1962, sendo até hoje um dos nomes mais simbólicos da maquinaria burocrática do Holocausto.

⁴ *As Origens do Totalitarismo* (1951) - Esta é a obra inaugural e talvez mais abrangente de Hannah Arendt. Nela, Arendt analisa os regimes totalitários do século XX — especialmente o nazismo e o stalinismo — como fenômenos políticos inéditos, que não podem ser explicados apenas por conceitos tradicionais de tirania ou despotismo. A obra está dividida em três partes: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo. Arendt demonstra como estruturas políticas e ideológicas modernas permitiram o surgimento de um poder que busca o controle absoluto sobre a vida humana, destruindo a pluralidade, a espontaneidade e o juízo individual. É nessa obra que Arendt lança as bases para sua crítica à substituição da responsabilidade pessoal por sistemas ideológicos impessoais.

⁵ *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal* (1963) - Resultado da cobertura jornalística do julgamento de Adolf Eichmann, este livro causou forte polêmica ao propor a ideia de que Eichmann — um dos organizadores da “solução final” nazista — não era um monstro sádico, mas um homem medíocre, incapaz de pensar criticamente sobre seus atos. Arendt cria aqui o conceito de banalidade do mal: o mal extremo pode ser cometido por pessoas comuns, que renunciam ao pensamento e agem por conformismo, burocracia ou obediência cega. A obra levanta profundas questões sobre culpa individual, julgamento moral e responsabilidade pessoal, mesmo em regimes onde “seguir ordens” era a regra.

⁶ *Responsabilidade e Julgamento* (2003) - Esta coletânea de ensaios — reunida postumamente — trata diretamente da questão da responsabilidade moral, do julgamento e da distinção entre culpa e responsabilidade coletiva. O texto “Responsabilidade coletiva” (1968), presente neste livro, é uma resposta ao filósofo Joel Feinberg. Nele, Arendt afirma que não existe culpa vicária, mas pode haver responsabilidade coletiva vicária — ou seja, mesmo sem participação direta em atos condenáveis, indivíduos podem assumir a responsabilidade por pertencerem a uma comunidade política que os permitiu. É nessa obra que Arendt consolida a separação entre culpa pessoal (moral e jurídica) e responsabilidade política (coletiva e histórica).

Este capítulo tem como objetivo apresentar e discutir as concepções de responsabilidade coletiva formuladas por Joel Feinberg e Hannah Arendt, destacando seus pontos de contato e suas diferenças conceituais e normativas. Ao analisar essas perspectivas, busca-se contribuir para uma compreensão mais rigorosa do conceito de responsabilidade em contextos sociais complexos, onde os limites entre ação individual e pertencimento coletivo se tornam cada vez mais desafiadores.

2.1 RESPONSABILIDADE COLETIVA EM JOEL FEINBERG

É evidente que questões como esta, relativas à responsabilidade, ocupam um espaço significativo no campo da filosofia — seja no âmbito ético, ao refletir sobre o valor da responsabilidade diante da conduta humana em sociedade, considerando tanto seus princípios religiosos quanto seu comportamento frente às leis; seja no campo político, onde o debate sobre responsabilidade assume proporções ainda mais amplas. Quando se trata do homem enquanto ser político e social, a retomada de temas como moralidade, dever e os fundamentos que afastam o indivíduo dessas esferas tem despertado a atenção de diversos filósofos. Entre eles, destacam-se Hannah Arendt e Joel Feinberg.

Ao nos debruçarmos sobre questões como “o que é responsabilidade coletiva para Arendt?” ou “o que é responsabilidade coletiva para Feinberg?”, somos conduzidos a outras indagações fundamentais, como “o que compreendemos por responsabilidade?”. Nesse sentido, a definição proposta por Martinelli é esclarecedora:

No sentido amplo, responsabilidade é a obrigação que uma pessoa adquire para responder por seus atos. Praticada uma conduta, surge a obrigação de responder por ela. O sujeito responsável é aquele que pode assumir as consequências por um fato, criando-se um vínculo obrigacional entre o comportamento e o dano causado. Assim, é necessário delimitar as situações em que alguém pode ser responsabilizado por seus atos e assumir eventuais lesões contra si mesmo (Martinelli, 2010, p.177).

Faz-se necessário evidenciar que, após os acontecimentos que precederam o século XX, as discussões sobre responsabilidade passaram a se ampliar, buscando destacar a importância de levar o ser humano a refletir sobre sua atuação no âmbito da coletividade.

Segundo Normando (2012), Joel Feinberg foi um filósofo estadunidense, nascido em 1926 e falecido em 2004, que dedicou sua obra ao pensamento liberal e à Filosofia do Direito. Desenvolveu seus estudos a partir de três eixos fundamentais: a natureza e o escopo da responsabilidade individual; a natureza e o valor dos direitos; e o direito de coerção do Estado sobre os indivíduos — sejam pessoas físicas ou jurídicas. Sua obra mais importante é *The Moral Limits of the Criminal Law*⁷.

Feinberg, cuja formação está ancorada no campo jurídico, direcionou boa parte de seus escritos à interface entre Direito e Filosofia, abordando temas como ética, teoria da ação, Filosofia do Direito e Filosofia Política.

Em 1967, Feinberg foi convidado pela American Philosophical Association (APA) a apresentar uma conferência sobre responsabilidade coletiva. O evento ocorreu em dezembro de 1968 e contou com a presença de convidados como Hannah Arendt e Robert Paul Wolff, que participaram do debate a partir de diferentes perspectivas filosóficas.

A abordagem de Feinberg sobre responsabilidade coletiva se desenvolve a partir de categorias próprias do direito penal e civil. Para ele, tais conceitos precisam ser analisados à luz de critérios jurídicos bem definidos.

Segundo Martinelli, a responsabilidade, nesse contexto, exige um vínculo direto entre a conduta e o dano, e sua delimitação depende de uma análise rigorosa das condições em que se pode atribuí-la a indivíduos ou grupos.

Do ponto de vista jurídico, pode-se apontar, entre outras, duas espécies de responsabilidade: civil e penal. A responsabilidade civil “consiste na não obrigação de indenizar o prejuízo causado pela violação de jurídico”. A responsabilidade penal é a capacidade do agente em responder pela prática de uma infração definida como crime. O crime é fato típico, antijurídico e culpável e a responsabilidade está relacionada ao juízo de culpabilidade (Martinelli, 2010, p.183).

A responsabilidade, no campo jurídico, busca averiguar o grau de participação do agente em relação à sua ação e ao resultado produzido, tanto sob a ótica civil quanto penal. Joel Feinberg incorpora essa concepção jurídica em sua abordagem sobre a responsabilidade coletiva, buscando demonstrar a culpabilidade dos membros de um grupo diante de suas ações individuais e coletivas.

⁷ Coleman, 2005

Feinberg (1968) apresenta, de forma expositiva-argumentativa, sua compreensão sobre responsabilidade coletiva. Para o filósofo, há responsabilização por danos decorrentes da ação do sujeito em relação à vítima, desde que se configure a existência de um dano efetivo. Contudo, antes de adentrar diretamente no conceito de responsabilidade coletiva, Feinberg propõe uma análise preliminar de diferentes tipos de responsabilidade, iniciando pela responsabilidade individual, especialmente aquela ligada à produção de um dano. Essa, segundo ele, deve ser avaliada a partir de três pré-condições fundamentais:

Feinberg afirma,

Em primeiro lugar deve ser verdade que o indivíduo responsável fez a coisa prejudicial em questão, á vitima ou pelo menos que a sua ação ou omissão fez uma contribuição causal substancial. Em segundo lugar, a conduta causalmente contributiva deve ter sido de alguma forma defeituosa. Finalmente, se o resultado danoso foi verdadeiramente “sua culpa”, a conexão causal necessária deve ter sido diretamente entre os aspectos defeituoso de sua conduta e o resultado (Feinberg, 1968, p.674).

Essas condições servem de base para Feinberg discutir, posteriormente, as implicações da responsabilidade coletiva. Ele argumenta que, ainda que a responsabilidade seja tradicionalmente atribuída a indivíduos, é possível reconhecer formas coletivas de culpa, especialmente em contextos nos quais a ação de um grupo contribui causalmente para um dano, mesmo que nem todos os membros tenham agido da mesma forma ou com o mesmo grau de intenção.

Feinberg chama essas condições de culpa contributiva, segundo a qual a responsabilidade de um indivíduo deve ser analisada conforme sua participação no ato ocorrido, sob uma perspectiva estritamente individual. Como afirma o autor: “Assim, num caso comum de responsabilidade por danos, não pode haver responsabilização sem culpa contributiva.” (Feinberg, 1968, p. 674). Por outro lado, no caso da responsabilidade sem culpa contributiva, trata-se de uma forma de responsabilização por algo em que o sujeito não teve envolvimento direto, como o próprio termo indica. Diferente da responsabilidade individual — que pressupõe a autoria ou participação no ato danoso —, essa modalidade insere o sujeito no campo da responsabilidade mesmo sem sua ação direta no ocorrido.

Feinberg nos alerta quanto ao uso indevido dessa categoria de responsabilidade sem culpa contributiva, que pode ser empregada de forma

equivocada ou manipuladora. Ele apresenta quatro exemplos recorrentes desse uso indevido:

1. Culpar alguém que não teve envolvimento direto com o dano, apenas por pertencer ao mesmo grupo que o causador; 2. Transferir a culpa para outrem como forma de isentar-se publicamente da responsabilidade; 3. Na ausência de um verdadeiro culpado, atribuir a culpa a todos os envolvidos, indistintamente; 4. Imputar responsabilidade coletiva a um grupo inteiro por uma ação específica, como se houvesse uma culpa igualmente distribuída (Feinberg, 1968, p. 681).

Feinberg, com esses quatro pontos, nos adverte sobre os perigos da responsabilidade mal atribuída, sobretudo em contextos coletivos. A responsabilidade, para ele, deve ser precisa, proporcional e fundamentada — e jamais usada como ferramenta política, moral ou emocional para punir inocentes por associação.

Segundo o autor, compreender nossa responsabilidade diante de fatos nos quais não participamos diretamente nos permite refletir sobre a nossa parcela de responsabilidade no mundo — seja por omissão, conivência ou por vínculos sociais e institucionais que nos conectam a essas ações.

Um homem bebe muito em uma festa e, em seguida, vai para casa a normal (rápida) velocidade, ferindo um pedestre ao longo do caminho. A afirmação de que nós somos todos culpados deste crime, interpretado de uma certa maneira, é apenas um pequeno exagero, pois é uma prática muito comum, talvez a maioria de nós participamos, dirigindo acima dos limites de velocidade afixados à noite e também para dirigindo em nossa forma usual para as festas em que nós bebemos (Feinberg, 1968, p.681).

Com o exemplo dado pelo filósofo, percebemos que muitos dirigem em alta velocidade, ou conhecemos alguém que, após beber em alguma festa, assumiu o volante. Portanto, afirmar que a maioria de nós compartilha certa culpa por essa prática não é incorreto, ainda que a culpa direta pelo atropelamento recaia sobre o motorista do exemplo, cuja responsabilidade é agravada pelo dano causado. O que se destaca aqui é que, mesmo não sendo culpados diretos, temos uma responsabilidade indireta — uma responsabilidade sem culpa contributiva — por práticas amplamente toleradas socialmente. Muitas vezes realizamos ações semelhantes que não geraram danos, mas que, em outros contextos, causaram consequências graves a terceiros.

Essa noção de responsabilidade nos leva a refletir sobre a importância de nossas atitudes morais e éticas dentro da sociedade em que estamos inseridos. Em muitos casos, essa responsabilidade está também ligada à nossa postura política e ao modo como contribuimos (ou deixamos de contribuir) para a construção de uma sociedade mais justa — se é que tal horizonte ainda é possível.

Em seguida, o filósofo aborda a responsabilidade indireta, que está vinculada a algumas das pré-condições da culpa contributiva. Essa responsabilidade é considerada indireta quando o indivíduo assume, de forma processual, a responsabilidade sobre algo — seja um cargo ou uma função — que pertence a outra pessoa, dentro dos limites impostos pelo titular. Ressalta Feinberg:

Um tipo irrepreensível de responsabilidade indireta é o que deriva do processo de autorização através do qual um diretor autoriza seu agente a agir, dentro de um limite determinado, por ele, e esses atos são veiculados, tal como se ele os tivesse feito por si só (Feinberg, 1986, p. 675).

Feinberg refere-se à responsabilidade indireta por autorização, que ele considera legítima e irrepreensível. Nesse caso, a responsabilidade não nasce de uma participação direta no ato, mas do poder concedido deliberadamente a outro agente para agir em nome de alguém. Trata-se de uma forma clara e juridicamente reconhecida de responsabilidade, pois o agente atua dentro dos limites autorizados e suas ações são imputáveis àquele que o autorizou — como se fossem deste.

Esse tipo de responsabilização é importante porque preserva a lógica da imputação racional: há uma relação clara de delegação e consentimento entre o autor do ato e quem o autorizou. Assim, ao contrário de formas problemáticas de responsabilização coletiva ou difusa, aqui a ligação entre o sujeito e o ato é ética e juridicamente bem fundamentada. Feinberg, portanto, reconhece que nem toda responsabilidade indireta é injusta — apenas aquelas que ignoram a causalidade, a intenção ou a individualidade da ação. Para o filósofo a responsabilidade indireta, sempre recai sobre o segundo agente, aquele que recebe as ordens, para exercê-las.

Joel Feinberg (1968) explora questões relativas à culpabilidade de grupos e de seus membros, descritas em quatro modalidades de responsabilidade, são elas:

1. Grupos inteiros podem ser responsabilizados mesmo que nem todos os seus membros tenham cometido algum erro; 2. Um grupo pode ser responsabilizado por ter contribuído parcialmente para um erro; 3. Cada

membro do grupo possui o mesmo grau de culpa no erro cometido; 4. Mesmo que nenhum integrante do grupo tenha cometido erros, todos serão responsabilizados (Feinberg, 1968, p. 176).

Feinberg (1968) apresenta uma análise detalhada das diferentes formas pelas quais grupos podem ser responsabilizados, mesmo diante de situações complexas envolvendo seus membros. A primeira modalidade reconhece que um grupo pode ser responsabilizado coletivamente, ainda que nem todos os seus integrantes tenham cometido erros, o que levanta questões sobre justiça distributiva e o risco de imputar culpa a inocentes. Na segunda, a responsabilidade é compartilhada proporcionalmente à contribuição do grupo para o erro, o que parece mais justo, mas ainda pode ser difícil de mensurar na prática.

A terceira modalidade — a atribuição igualitária de culpa a todos os membros — pode simplificar a imputação, porém corre o risco de obscurecer as diferenças individuais entre agentes e de promover injustiças. Por fim, a quarta modalidade, onde todos são responsabilizados mesmo que nenhum tenha cometido erro, representa a forma mais controversa, pois implica uma responsabilidade vicária ou histórica, levantando debates sobre como lidar com erros do passado e suas repercussões no presente. Essa última forma é particularmente relevante em discussões contemporâneas sobre reparações sociais e justiça histórica, mas também é alvo de críticas por seu potencial arbitrariedade.

Essa última modalidade de responsabilidade coletiva tem gerado um debate substancialmente maior que as outras três definições apontadas por Feinberg.

Segundo Normando

A quarta subclassificação é a mais polêmica de todas, não exatamente pela argumentação apresentada por Feinberg, mas por dizer respeito ao conceito de vicário. Ou seja, prescrever que os erros do passado podem ser visitados nas gerações futuras de uma mesma coletividade. O caso das mais variadas cotas que temos nas sociedades contemporâneas se encaixa nessa subclassificação, pois são tentativas de haver erros cometidos pelos ancestrais de uma comunidade, não pelos membros que vivem nela no presente (Normando, 2012, p. 9).

A responsabilidade, segundo Feinberg, está atrelada àquilo que muitas vezes compreendemos como ser responsável por algo, embora ele ressalte um tipo específico de responsabilidade — a coletiva — na qual se debruça com mais afinco. Ele descreve: “A responsabilidade coletiva não só expressa a solidariedade, mas

também a fortalece, e, portanto, é uma coisa boa em qualquer nível que preexiste solidariedade.” (Feinberg, 1968, p. 677) Para Feinberg, a responsabilidade coletiva está vinculada aos interesses mútuos de um determinado grupo ou sociedade, podendo, muitas vezes, essa responsabilidade coletiva ser vicária ou não.

Mas o que compreendemos por responsabilidade coletiva vicária? Feinberg entende a responsabilidade vicária como algo que não se desassocia do indivíduo, ou seja, algo que possui um vínculo permanente. Ele atrela o termo “coletivo” à responsabilidade porque se refere a mais de uma pessoa que compartilha o mesmo interesse e responsabilidade comum. Quando essa responsabilidade vem acompanhada do termo “vicária”, torna-se uma responsabilidade que não se desvincula do indivíduo, mesmo que ele mude de local. Para Feinberg: “Onde há solidariedade não existe possibilidade de machucar um membro sem ferir todos.” (Feinberg, 1968, p. 667).

A solidariedade, segundo Feinberg, é a possibilidade pela qual a responsabilidade tende a ser cumprida de forma mais moral pelo indivíduo, que compreende que responsabilidade está profundamente ligada a esse sentimento. Somente atrelada à solidariedade é que o outro pode agir de forma responsável por algo ou alguém.

Ao associar o termo vicário à última classificação de responsabilidade, referente a determinados danos causados em nosso passado, presentes na trajetória da nossa história — seja na construção do mundo ou no âmbito familiar — o filósofo busca demonstrar a responsabilidade que temos em relação a esses fatos ocorridos, mesmo que já não estejamos inseridos naquele passado, mas sim no presente. Afirma Normando:

Para responder a essas questões e as questões relativas a danos iniciados no passado e continuados no presente, Feinberg formula a quarta subclassificação que trata-se de um arranjo que tenta abranger as questões relativas às ações de coletivos para as quais não é possível atribuir a cada indivíduo a sua própria parcela de culpa (responsabilidade distributiva), pois de fato não cometeram ato danoso algum. Neste caso o registro da argumentação de Feinberg vai para a noção de responsabilidade moral do grupo inteiro. Quando não é possível fazer qualquer distinção e saber quem realmente praticou o dano, ou se o causador ou os causadores já não estão mais presentes para assumir a responsabilidade e reparar os danos causados por suas ações ou serem punidos pelas mesmas, o grupo inteiro assume a responsabilidade sobre os agravos causados. São casos tipicamente vicários, que abrangem a ação de governos anteriores, como a questão da culpa alemã quanto ao regime nazista ou as declarações de Napoleão ao assumir o governo francês após o regime de Robespierre, à

questão negra nos países americanos que funcionaram sob o sistema escravista, os problemas causados por proibições não mais consideradas tabus em uma sociedade, as questões relativas ao uso de tecnologias danosas, os crimes de guerra, os problemas causados pela ação de organizações formais, dentre outras (Normando, 20212, p.13).

A responsabilidade coletiva vicária, para Feinberg, torna-se um dever de todos, uma vez que se torna impossível calcular a culpa de cada sujeito envolvido na ação que resultou em algum tipo de dano, já que essa ação ocorreu no passado. A centralidade da responsabilidade defendida pelo filósofo está na tomada de consciência das ações passadas que causaram determinados danos a uma sociedade ou comunidade, os quais devem ser reconhecidos e penalizados conforme seu grau de participação. Entretanto, ao descrever o termo vicário, Feinberg manifesta seu pensamento sobre uma responsabilidade sem precedentes, na qual não é possível punir ou responsabilizar devidamente os envolvidos diretamente. Cabe, portanto, àqueles que estão no presente assumirem o dever de não mais cometer os mesmos atos.

2.2 RESPONSABILIDADE COLETIVA EM HANNAH ARENDT

A questão da responsabilidade já aparece nos escritos de Hannah Arendt a partir das obras *As Origens do Totalitarismo* (1952) e *Eichmann em Jerusalém* (1963). Na coletânea *Responsabilidade e Julgamento* está o artigo "Responsabilidade Coletiva", que representa a resposta de Arendt a Joel Feinberg, apresentada em 1968, durante um congresso organizado pela Associação Americana de Filosofia sobre o tema responsabilidade.

Arendt inicia seus argumentos concordando com as definições propostas por Feinberg em seu artigo *Collective Responsibility* (1968), acerca de culpa e responsabilidade. Afirma ela:

Minha concordância diz respeito à sua firme distinção entre culpa e responsabilidade coletiva. 'A responsabilidade coletiva', diz ele, 'é um caso especial de responsabilidade vicária, e não pode haver culpa vicária'. Em outras palavras, há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há ser culpado ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas (Arendt, 2004, p. 213).

Nesta abordagem, a filósofa explica de forma coerente o conceito de responsabilidade coletiva defendido por Feinberg e o papel que esse conceito deve desempenhar na vida do indivíduo, enfatizando que não existe culpa vicária. O fato de existir uma responsabilidade vicária não implica a existência de culpa vicária. Para Arendt, a responsabilidade coletiva vicária está associada ao nosso dever moral e ético em relação às coisas deixadas pelos nossos antepassados, ou seja, temos a responsabilidade de cuidar do mundo para que atrocidades ocorridas no passado não se repitam no presente. Contudo, não nos tornamos culpados por esses eventos, uma vez que não temos culpa contributiva em algo do qual não participamos.

O que realmente podemos ser é responsáveis por aquilo que não realizamos, mas não culpados pelo que não fizemos. Arendt, em seu texto *Responsabilidade Coletiva*, exemplifica de diversas formas as diferenças entre culpa e responsabilidade, e destaca como a responsabilidade coletiva vicária está frequentemente atrelada ao mundo comum em que vivemos. Isso porque a filósofa trata de forma específica as consequências do nazismo na Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial. Diante desse cenário, Arendt busca levar o povo alemão a compreender qual deveria ser sua atitude em relação aos acontecimentos que precederam o nazismo.

A responsabilidade coletiva, em Hannah Arendt, tem uma perspectiva voltada para o compromisso com o mundo e para a preocupação de que acontecimentos que colocaram a vida humana em risco não voltem a ocorrer. Por isso, a filósofa realiza uma análise do comportamento dos alemães no período pós-guerra, em que houve a tentativa de buscar remissão pelos precedentes ocorridos com os judeus. Arendt evidencia que o sentimento de culpa só pode, de fato, ser levado em consideração como um sentimento verdadeiro se houver envolvimento direto com o ocorrido. Contudo, tal sentimento, manifestado pelo povo alemão, não é legítimo, uma vez que não existe uma culpa coletiva. O que, de fato, deve ser assumido e compreendido por cada indivíduo, como parte de sua consciência moral, é a responsabilidade coletiva vicária por esses acontecimentos, para que eles não voltem a se repetir no futuro.

A filósofa ressalta que a responsabilidade é também um ato assumido pelos governantes no decorrer de seus mandatos, ao se responsabilizarem por ações ocorridas em governos anteriores que resultaram em erros ou malfeitos, os quais não devem se repetir. Diz ela:

Quando Napoleão Bonaparte se tornou governante da França, ele disse: “Assumo a responsabilidade por tudo o que a França fez desde os tempos de Carlos Magno até o terror de Robespierre. Em outras palavras disse ele, “tudo isso foi feito em meu nome, na medida em que sou membro desta nação e o representante do corpo político” (Arendt 2004, p.217).

Uma vez que vivemos em comunidade, a responsabilidade política é coletiva, pois nenhum ser humano é chamado ou criado para viver de forma isolada, sem pertencer ou se relacionar com um grupo. A responsabilidade política nos orienta para uma compreensão mais precisa do nosso dever para com o mundo, que começa pelas nossas ações — sejam elas morais ou legais — dentro ou fora da comunidade à qual pertencemos. Assim, a responsabilidade coletiva e vicária é política, pois toda uma comunidade assume a responsabilidade por sua pátria. Sendo vicária, essa responsabilidade não pode ser abandonada pelo indivíduo, uma vez que está intrinsecamente ligada à sua nacionalidade e ao seu dever para com o país. Assim afirmar, Arendt

Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outro (Arendt 2004, p. 217).

Nesse contexto, Arendt propõe uma distinção essencial: enquanto a culpa está ligada a ações individuais e pressupõe envolvimento direto, a responsabilidade política coletiva refere-se à pertença a uma comunidade e ao compromisso contínuo com a preservação do mundo comum. A filósofa insiste que o indivíduo, mesmo sem ter participado diretamente de ações condenáveis, carrega a responsabilidade de zelar para que tais ações não se repitam — uma responsabilidade que nasce da convivência e da participação no corpo político.

Essa concepção desafia a lógica tradicional da culpa, pois desloca o foco da punição para a prevenção, e do juízo moral individual para a responsabilidade pública e ética. Para Arendt, a memória histórica não deve servir apenas como um fardo de culpa, mas como uma fonte de vigilância e de compromisso com o futuro. A responsabilidade política, nesse sentido, não busca castigar os inocentes, mas engajá-los na tarefa de reconstruir um mundo mais justo e estável.

Ao enfrentar a dificuldade de expressar essa ideia, Arendt encontra resistência, especialmente porque sua distinção entre culpa e responsabilidade coletiva é

frequentemente mal interpretada como uma tentativa de isentar indivíduos de responsabilidade. No entanto, seu propósito é exatamente o contrário: evitar a diluição da responsabilidade moral verdadeira e propor um novo tipo de engajamento ético, baseado não na autopunição, mas na ação consciente e comprometida com a continuidade do mundo humano.

[...] A principal dificuldade em discutir esses assuntos parece residir na ambiguidade muito perturbadora das palavras que usamos para discutir essas questões, isto é, a moralidade ou ética. As duas palavras significam originalmente nada mais do que costumes ou maneiras, e depois, num sentido elevado, os costumes e as maneiras que são mais apropriados para o cidadão (Arendt 2004, p.217).

Segundo Arendt, na Antiguidade Grega, a ética e a moral eram compreendidas como virtudes que orientavam a conduta do homem na *polis*, levando-o a refletir se suas ações eram boas para o mundo, e não voltadas exclusivamente ao benefício próprio. Com o passar do tempo, contudo, os significados dessas palavras se transformaram. O que antes representava uma preocupação com o bem coletivo passou a ser visto, em grande parte, como expressão da conduta individual em relação a si mesmo.

Ao abordar as contradições em torno da moralidade e da ética, Arendt parte da célebre frase socrática: "É melhor sofrer o mal do que fazer o mal", acompanhada de sua peculiar fundamentação: "Pois é melhor para mim estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo uma só, estar em desavença comigo mesmo." (Arendt, 2004, p. 220).

Essa ideia se torna ainda mais relevante ao se considerar a experiência do totalitarismo, em que muitas pessoas foram coagidas pelo Estado a praticar atos contrários à conduta moral. Ainda assim, Arendt ressalta que havia a possibilidade de escolher não praticá-los, mesmo que isso significasse sofrer as consequências. Tal escolha ecoa a postura de Sócrates diante de sua própria condenação, ao preferir aceitar a morte a cometer ou retribuir injustiças. Segundo Arendt: "É melhor para alguém sofrer o mal do que fazê-lo, porque ele sempre pode continuar sendo o amigo do sofredor" (Arendt, 2004, p. 253).

No entanto, Arendt adverte:

Estamos aqui interessados apenas em um caso especial, o caso da responsabilidade coletiva e vicária, em que o membro de uma comunidade é considerado responsável por coisas de que não participou, mas que foram feitas em seu nome (Arendt, 2004, p. 221).

A responsabilidade coletiva e vicária direciona a ação moral do indivíduo para com a sociedade. Ela pode estar vinculada ao envolvimento direto em determinada ação ou ao fato de essa ação ter sido realizada em nome do indivíduo, mesmo sem sua presença ou participação ativa. É justamente sobre essa última forma de responsabilidade que Hannah Arendt se debruça.

A filósofa aborda esse tema ao tratar do julgamento de Eichmann em Jerusalém. No entanto, é importante compreender como ela analisa o argumento da não participação, começando pela ideia de não participação política.

Quando falamos em responsabilidade política, geralmente a associamos ao dever e ao compromisso com o país em que vivemos — ou, de forma mais próxima, com a comunidade à nossa volta. No entanto, observando a realidade contemporânea, é possível notar a presença da não participação política mesmo entre familiares ou amigos, seja por escolha consciente, seja por falta de conhecimento ou interesse.

Existem diversas causas que explicam essa não participação: regimes políticos que reprimem o engajamento da população; sociedades em que há liberdade política, mas o cidadão opta pela omissão; ou ainda contextos em que a recusa em participar é um ato de resistência — especialmente no que diz respeito a participar de guerras — entre outras razões possíveis. (Arendt, 2004, p. 221).

A verdade é que a não participação política muitas vezes está associada à nossa falta de compromisso e responsabilidade com o mundo em que vivemos. Se não temos o compromisso de cuidar do mundo que habitamos, de ensinar as crianças a desenvolverem responsabilidade com relação ao ambiente ao seu redor, ou mesmo de assumir nosso dever moral para com as futuras gerações, certamente também nos falta senso de responsabilidade política. Afinal, nossa omissão é, em si mesma, uma forma de não participação, sobretudo em contextos onde temos liberdade para agir politicamente.

Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significa simplesmente trocar uma

comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outro (Arendt, 2004, p.217).

Compreender o valor da responsabilidade política nos leva a assumir nosso dever enquanto cidadãos e a entender que não vivemos isoladamente — nossa ação política é possível porque vivemos em comunidade. Arendt, no entanto, procura compreender como é possível responsabilizar um membro de determinada comunidade por ações realizadas sem sua presença, mas feitas em seu nome.

[...] nenhum padrão moral, individual e pessoal de conduta será capaz de nos acusar da responsabilidade coletiva. Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que não somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade da ação, que, afinal, é faculdade política por excellence, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade (Arendt, 2004, p. 225).

O medo instaurado nos regimes totalitários levou muitos a perderem a noção de responsabilidade e até mesmo seus princípios éticos e morais. Critérios sobre o que é certo ou errado, ou perguntas como “Como devo agir?” e “Como devo pensar?” foram deixados em segundo plano diante da força opressora do totalitarismo.

A conduta moral proposta por Arendt remete a um senso de responsabilidade coletiva que nasce da capacidade de pensar — um pensar que só acontece no diálogo consigo mesmo. É na consciência de si (conversar consigo) que o indivíduo sai do seu espaço fechado e reconhece o outro em sua necessidade e pluralidade. A capacidade de pensar não se limita a uma atividade cognitiva, mas é parte da condição de todos os seres humanos. Por isso, é essencial compreendermos nossa responsabilidade pessoal no mundo.

3. RESPONSABILIDADE PESSOAL - A MORALIDADE E A CULPA

O século XX, especialmente com os horrores do Holocausto, impôs uma revisão profunda das noções de moralidade, culpa e responsabilidade. Diante de crimes sistemáticos praticados por milhões de pessoas — muitas delas cidadãos comuns —, tornou-se necessário repensar o papel do indivíduo em contextos de violência coletiva.

Essa revisão ética exigiu questionar até que ponto indivíduos comuns, inseridos em estruturas de poder autoritárias, podiam ser considerados moralmente responsáveis por suas ações. O argumento da obediência à autoridade, usado como justificativa por muitos envolvidos nos crimes do nazismo, revelou os limites das explicações baseadas apenas em hierarquia ou dever funcional. A questão passou a ser não apenas quem deu as ordens, mas quem as executou — e com que grau de consciência, convicção ou omissão.

Este capítulo analisa a responsabilidade pessoal à luz do pensamento de Hannah Arendt, ao estudar o julgamento de Adolf Eichmann, destacou como o mal pode ser executado por pessoas comuns, não por monstros ideológicos, mas por indivíduos que deixaram de pensar criticamente sobre seus atos. A isso ela chamou de “banalidade do mal”. Essa ideia revela como a ausência de reflexão ética pode tornar qualquer um cúmplice de crimes graves.

Nesse sentido, a culpa não pode ser tratada como um sentimento coletivo ou simbólico. Quando se afirmar “somos todos culpados”, corre-se o risco de diluir a responsabilidade concreta, protegendo os verdadeiros culpados sob uma ideia vaga de corresponsabilidade moral. Arendt critica esse uso genérico da culpa coletiva, alertando que ela desvia o foco da responsabilização individual.

A responsabilidade pessoal, portanto, deve ser compreendida como a capacidade de julgar e agir moralmente, mesmo diante de sistemas opressivos. Só é possível construir justiça real quando se reconhece que a culpa é sempre ligada a ações específicas e escolhas conscientes. Não basta punir um sistema abstrato — é preciso investigar quem fez, quem sabia e quem se omitiu.

3.1 RESPONSABILIDADE PESSOAL - A MORALIDADE

Arendt, compreende que existe uma certa dificuldade em discutir questões sobre moralidade e a culpa, principalmente quando, considerações morais e políticas

e os padrões morais e políticos de conduta entram em conflito. O fato é que a moral e a ética tratam de costumes e maneiras, do indivíduo que vive em sociedade, orientando a conduta do homem para com o mundo, “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu, no centro das considerações políticas da conduta está o mundo” (Arendt, 2004, p.220), a moralidade conduz o homem para a realização da atividade política no mundo. No entanto, precisamos compreender como os aspectos morais e legais estão relacionados com a responsabilidade coletiva e a culpa pessoal. Arendt ao retornar seu pensamento para as questões de moralidade, acentua,

[...] e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes (mores), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras a mesa de um indivíduo ou um povo. Que estranho e que assustador parecia de repente o fato de que os próprios termos que usamos para designar essas coisas – moralidade, com sua origem latina, e ética, com sua origem grega – nunca tivessem significado nada além de usos e hábitos. E também que 2500 anos de pensamento, na literatura, filosofia e religião, não tivessem gerado outra palavra, apesar de todas as expressões bombásticas, de todas as assertivas e sermões sobre a existência de uma consciência que fala com idêntica voz a todos os homens. O que tinha acontecido? Acordávamos finalmente de um sonho? (Arendt, 2004, p. 113-114).

Arendt desenvolve uma reflexão profunda e perturbadora sobre o colapso da moralidade diante dos horrores do século XX. Ela sugere que, diante do mal praticado por pessoas comuns, o que se revelou foi o caráter frágil e convencional daquilo que chamamos de moral ou ética. Termos que pareciam sólidos — “moralidade”, “ética” — mostraram-se baseados em costumes históricos e culturais que podem ser trocados, adaptados ou descartados com a mesma facilidade com que se mudam hábitos cotidianos.

O espanto de Arendt é filosófico e existencial: como é possível que, após milênios de reflexão ética, ainda dependamos de conceitos tão frágeis e relativos? Onde está, afinal, essa “consciência universal” tão proclamada pela filosofia, religião e literatura? A pergunta final — “Acordávamos finalmente de um sonho?” (Arendt, 2004, p. 114) — aponta para o fim de uma ilusão: a de que existia uma moralidade intrínseca, natural, comum a todos os seres humanos.

Esse mesmo pensamento de Arendt, apontado na citação, sobre perda da moralidade, se conecta diretamente com a noção da “banalidade do mal”: o mal pode

ser praticado sem ódio, sem reflexão, dentro de uma lógica de obediência e normalidade. E isso obriga uma revisão radical dos fundamentos éticos: se a moral pode ser moldada ao ponto de justificar o inaceitável, o que, então, pode nos guiar com firmeza?

A resposta não é simples, mas Arendt parece indicar que confiar apenas nos “costumes” é perigoso. É preciso algo mais — talvez a coragem de pensar por si mesmo, de julgar, de agir com responsabilidade mesmo contra a norma.

De acordo Arendt, ainda que os crimes de Stalin, fosse tido como “crimes comuns”, justificados a vista de uma boa causa, os crimes que precederam a Alemanha foram ainda mais extremos; fabricas de mortes, omissão dos envolvidos no extermínio de inocentes e colaboração da sociedade e elite. Acontecimentos factuais que se não se comparam com regime de Stalin. Contudo, todos esses fatores cominaram para uma nova ordem e pensamento de valores, descreve a autora,

Na verdade, o regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores. Além disso, provava que ninguém tinha que ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição (Arendt, 2004, p.117).

Arendt escancara a facilidade com que valores morais podem ser desmontados e substituídos quando o contexto político os redefine — especialmente sob um regime totalitário como o nazismo. O ponto central é perturbador: o nazismo não apenas impôs uma ditadura, mas construiu um novo “sistema de valores” e um aparato legal coerente com essa nova moral distorcida.

Arendt mostra que a adesão a esse sistema não exigia fanatismo. Bastava conformismo, conveniência ou mera adaptação. A mudança de postura moral não exigia uma transformação interna profunda, apenas uma adequação superficial — como quem troca de roupa ou de regras sociais. As convicções éticas anteriores, que pareciam sólidas, foram facilmente descartadas quando já não se alinhavam ao novo sistema de poder.

A compreensão que temos sobre a moralidade voltada principalmente para o eu, está ligada sobre aspectos da religião, assim descreve Arendt “Que as questões morais dizem respeito antes ao bem-estar de uma alma do que ao do mundo, faz parte, obviamente, da herança hebraico-cristã” (Arendt, 2004, p.219). Segundo a

filósofa, a moralidade foi direcionada para o cuidado com a alma, ou seja, com a salvação do indivíduo, visto que assuntos de cunho político ou até mesmo público foram deslocados como assuntos não relevantes na salvação humana. Com isso, Arendt (2004, p.220), adverte que os valores morais, previsto pelas leis divinas, eram antes tratados com seriedade visto terem origem divinas. Porém, tais leis divinas, não vieram a sobreviver com a perda da fé.

Afirma Arendt:

Qualquer que seja a fonte do conhecimento moral, mandamentos divinos ou razão humana, todo homem mentalmente são, supunha-se, carregar dentro de si mesmo uma voz que lhe diz o que é certo e o que é errado, e isso independentemente da lei do país e independentemente das vozes daqueles que pertencem à mesma comunidade (Arendt, 2004, p.125).

Arendt trata de uma premissa moral clássica: a existência de uma consciência interna, uma “voz” que distingue o certo do errado, independentemente da cultura, da lei ou da autoridade. Seja baseada na fé (mandamentos divinos) ou na razão (ética filosófica), essa voz seria universal e autônoma — um alicerce interno da moralidade.

Arendt, no entanto, evoca essa ideia para mostrar justamente como ela falhou diante do totalitarismo. O problema não foi a ausência de leis morais externas, mas a supressão dessa consciência interna por parte de muitos indivíduos que, embora mentalmente sãos, deixaram de escutá-la ou silenciaram-na diante da pressão do sistema.

O nazismo revelou que essa “voz” não é tão infalível ou universal quanto se imaginava. O que se supunha ser uma base sólida da moral — a consciência individual — mostrou-se frágil diante da autoridade, da ideologia e do desejo de pertencimento. A obediência cega, a normalização da violência e a conformidade provaram que o ser humano pode ignorar essa voz interna sem grandes conflitos, desde que o ambiente social o justifique.

Arendt, portanto, não está reafirmando essa crença na consciência como bússola moral inabalável, mas questionando sua efetividade histórica. O trecho serve como crítica a uma visão ingênua da moralidade humana: não basta supor que a razão ou a fé nos guiarão automaticamente ao bem — é preciso pensar, julgar e resistir ativamente.

Arendt ao confronta a ideia de que o homem sabe o que é certo ou errado, ela usa como premissa de suas ideias o imperativo categórico de Kant, no qual o filósofo, segundo ela aponta,

Sem duvidas Kant acreditava ter enunciado a formula que a mente humana aplica sempre que tem que distinguir o certo do errado. Ele chamava essa formula de o imperativo categórico, [...]. Ele comparava sua formula a uma “bússola”, com a qual os homens acharão fácil distinguir o que é bom, o que é mau (Arendt, 2004, p.125).

Arendt retoma Kant para ilustrar a confiança histórica depositada na razão como guia moral. Para Kant, o imperativo categórico — a ideia de que se deve agir apenas segundo máximas que se possam querer como lei universal — seria uma espécie de “bússola moral” inata. Com ela, todo ser racional, em qualquer situação, poderia distinguir o certo do errado sem depender de leis externas ou autoridades.

No entanto, ao citar essa metáfora da bússola, Arendt a coloca em tensão com a realidade vivida no século XX. O nazismo revelou que essa “bússola” não funcionou como se esperava. Muitos sabiam distinguir o bem do mal, mas mesmo assim escolheram seguir o mal, justificar o mal, ou fingir não vê-lo. O imperativo categórico, enquanto princípio racional, mostrou-se insuficiente diante de um contexto onde a própria razão foi colocada a serviço da destruição.

Assim, o comentário de Arendt é ambíguo: ela reconhece a força teórica da proposta kantiana, mas também evidencia seu limite prático. A razão, por si só, não impediu a banalização do mal. A bússola existia — mas muitos preferiram ignorá-la, ou mesmo reconfigurá-la conforme os novos “valores” do regime.

Ressalta, Correia, sobre o mal radical em Kant

Com efeito, o mal radical não se refere a alguma forma particular de mal ou a alguma de suas manifestações nas ações dos homens, mas mais propriamente ao fundamento da possibilidade de todo mal moral. O que define, portanto, a adoção de máximas consoantes ou contrárias à lei moral é esse primeiro princípio inato – não como algo dado na experiência, como um objeto determinante do arbítrio pela inclinação ou como um instinto natural, mas inato apenas no sentido de que é posto “como fundamento antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (da primeira juventude remontando ao nascimento), e que é representado como existente no homem desde seu nascimento; não que o nascimento seja justamente a causa disto” (Correia, 2005, p.83).

Correia faz uma leitura densa e filosoficamente rigorosa do conceito de mal radical a partir da perspectiva kantiana. Aqui, o mal não é tratado como um conjunto de ações visivelmente cruéis ou violentas, mas como a condição de possibilidade de qualquer desvio moral — uma disposição interna que antecede a própria experiência moral concreta.

Essa visão se aproxima do que Kant chama de uma "má disposição do arbítrio", ou seja, uma escolha fundamental do indivíduo que, embora livre, pode ser orientada contra a lei moral. O mal radical, então, é um ponto de partida interior, não derivado de impulsos naturais ou experiências, mas sim algo fundado na liberdade humana. É inato não como instinto, mas como estrutura da liberdade moral mal orientada.

Ao citar esse “primeiro princípio inato”, Correia sublinha a profundidade do dilema moral: mesmo dotado da razão e da capacidade de discernir o bem, o ser humano pode deliberadamente adotar máximas contrárias à lei moral universal. O mal radical, portanto, não é ignorância ou fraqueza momentânea — é a escolha consciente de inverter a ordem moral, colocando interesses ou inclinações acima do dever.

Essa abordagem reforça o ponto de vista de Arendt ao investigar as raízes do mal além da superfície das ações. Ela também mostra por que confiar apenas na racionalidade ou na consciência moral pode ser insuficiente: o mal pode estar embutido justamente no uso perverso da liberdade racional, ainda que essa liberdade esteja formalmente intacta.

Acrescenta, Correia,

Disto se segue que uma vontade livre pode ser apenas uma vontade boa, consoante à lei moral, enquanto uma vontade não livre é apenas uma vontade fraca ou imperfeitamente boa, pois do que se expôs não seria concebível a vontade ser ao mesmo tempo livre e má. Por conseguinte, na medida em que o homem quer livremente, ele quer o bem, e quando se desvia é porque sua vontade se vê vítima de suas inclinações, ou seja, no fim das contas, quando se desvia do bem, ele de fato não quer livremente (Correia, 2005, p.84).

O autor aponta um importante nuance ao conceito de liberdade moral em Kant: a verdadeira liberdade está necessariamente ligada à vontade boa, isto é, uma vontade orientada pela lei moral. A ideia central aqui é que não existe liberdade autêntica fora do bem. Quando o indivíduo escolhe o mal, ele não o faz de forma plenamente livre, mas sob a influência de inclinações ou impulsos — ou seja, sua vontade está corrompida ou enfraquecida.

Essa leitura rompe com a noção comum de que fazer o mal também seria uma expressão legítima da liberdade. Pelo contrário, acrescenta Correia, que a liberdade só se realiza plenamente quando se escolhe o bem. O mal, nesse sentido, representa uma espécie de falha no uso da liberdade — um desvio que revela não autonomia, mas sujeição a forças internas como por exemplo, desejos egoístas ou interesses particulares. (Correia, 2005, p.84)

Esse ponto dialoga fortemente com os dilemas levantados por Arendt, especialmente quando ela observa que muitos dos envolvidos no regime nazista atuaram com aparente normalidade e eficiência, mas sem refletir moralmente sobre suas ações. Do ponto de vista kantiano que segundo Correia, essas pessoas não agiram com liberdade real, pois abdicar do julgamento moral é abdicar da própria liberdade.

Por outro lado, Assy argumenta,

A ética da responsabilidade não remete a uma ética normativa ou prescritiva, baseada na ideia de um sujeito razoável ou moralmente bom. Ao contrário, uma ética de responsabilidade pessoal ligada à visibilidade de nossas ações e opiniões articulares publicamente, que, por sua vez, estão associadas ao cultivo de um ethos público (Assy, 2005, p. 34).

Bethania Assy revela um ponto central da leitura arendtiana da ética: a rejeição de modelos normativos e abstratos em favor de uma ética enraizada na ação pública e na responsabilidade pessoal. Ao destacar que a ética da responsabilidade “não remete a uma ética normativa ou prescritiva”, Assy nos convida a pensar para além de padrões morais universais e atemporais, típicos de tradições filosóficas como o kantismo. Em Arendt, a responsabilidade não se mede por regras, mas pela disposição de responder por aquilo que se faz e diz no espaço público.

Esse deslocamento da moral individual para a visibilidade coletiva das ações tem implicações profundas. A ênfase recai sobre o julgamento, a deliberação e a responsabilidade perante os outros, mais do que sobre a coerência interna de princípios. Assim, o “ethos público” mencionado por Assy não é apenas um conjunto de valores compartilhados, mas um espaço construído por meio do discurso, da ação e do reconhecimento mútuo entre cidadãos. É nesse sentido que agir politicamente é também assumir o peso ético das próprias escolhas — mesmo (e especialmente) quando não há normas fixas a seguir.

Por consequência, torna possível identificar, sem escritos em torno da vida contemplativa, três níveis de responsabilidade pessoal: a responsabilidade de pensar e escolher a si mesmo; a responsabilidade de julgar e de escolher nossos exemplos; e a responsabilidade para com a durabilidade do mundo, expressa por meio da consistência de nossas ações (Assy, 2005, p. 35).

A leitura que Assy faz de Hannah Arendt propõe uma estrutura ética que emerge da própria experiência do pensar, não de normas externas ou imperativos categóricos. Ao identificar três níveis de responsabilidade pessoal — pensar a si mesmo, escolher nossos exemplos e agir de forma consistente no mundo —, Assy destaca o que há de mais radical na ética arendtiana: a exigência de que cada sujeito se torne a origem do seu próprio juízo e de sua coerência prática, mesmo em contextos de colapso moral.

O primeiro nível, como visto na citação de Assy, a cima "a responsabilidade de pensar e escolher a si mesmo", remete à ideia arendtiana de pensamento como diálogo silencioso com o eu — um exercício solitário que tem como finalidade não a verdade, mas a integridade de consciência. O segundo nível, "a responsabilidade de julgar e de escolher nossos exemplos", aponta para a dimensão pública do juízo: não basta pensar, é preciso escolher quem ou o que admirar, e isso forma o critério pelo qual se age no mundo. Já o terceiro nível, "a responsabilidade para com a durabilidade do mundo", traz à tona a noção de que as ações humanas participam da construção ou da corrosão do mundo comum. Isso exige consistência, não apenas moral, mas política: nossas ações moldam o tecido compartilhado da realidade.

Assim, Assy mostra que, para Arendt, a responsabilidade não se reduz à culpa nem se resolve pela obediência a regras, mas se expressa no modo como cada um responde por si mesmo diante dos outros, com base em critérios que constrói a partir da reflexão e do juízo autônomo.

Era como se a moralidade, no exato momento de seu total colapso dentro de uma nação antiga e altamente civilizada, se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes, de usos e maneiras que poderia ser traçado por outro conjunto sem dificuldade maior de que a enfrentada para mudar as mensuras à mesa de todo o povo (Arendt, 2024, p.106).

Arendt, expõe com clareza perturbadora o esvaziamento da moralidade como instância crítica, transformada em simples hábito cultural ou conformismo social.

Quando afirma que a moralidade colapsou “como um conjunto de costumes (...) que poderia ser trocado como se muda o cardápio de um povo”, Arendt denuncia a facilidade com que normas morais foram substituídas por práticas bárbaras em contextos totalitários, como o nazismo — sem que houvesse resistência significativa por parte da maioria.

A força dessa análise está em mostrar que, quando a moral é vivida apenas como costume ou tradição, ela não possui a solidez necessária para resistir ao mal político. Se os valores não são pensados criticamente, mas apenas herdados e repetidos, basta que o “costume” mude para que a barbárie se torne aceitável. É o que Hannah Arendt, identificou no comportamento burocrático de muitos agentes do regime nazista: pessoas que “seguiram ordens” porque os novos padrões lhes foram apresentados como normais — uma crítica que aparece fortemente em seu conceito da *banalidade do mal*, desenvolvido a partir do julgamento de Eichmann

Esse diagnóstico reforça uma das teses centrais de Arendt: a importância de pensar por si mesmo, julgar por si mesmo, e não depender de padrões impostos externamente. A moralidade autêntica, para ela, exige o exercício contínuo da reflexão — não a obediência cega a um código cultural ou político. Nesse sentido, sua filosofia ética não é normativa, mas fundada na responsabilidade individual frente ao mundo comum e à própria consciência.

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

Hannah Arendt articula uma concepção de moralidade centrada no relacionamento do indivíduo consigo mesmo — uma ideia que rompe com modelos normativos tradicionais (como o kantiano ou o utilitarista) e propõe uma ética fundada na consciência individual como instância crítica.

A afirmação de que “ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor” remete diretamente ao princípio da integridade interior: agir moralmente significa ser capaz de viver consigo mesmo após o ato. Arendt retoma aqui a figura do “diálogo do pensamento”, inspirada em Sócrates, onde pensar é conversar consigo próprio. Assim, cometer uma injustiça significaria quebrar essa conversa interior,

tornando-se inabitável para si mesmo. Arendt (2004, p.131), a consciência, portanto, não é uma autoridade externa ou divina — mas a voz interna que impede o sujeito de fazer o que, ao refletir, ele não suportaria ter feito.

Ao dizer que "em termos morais, isso deveria bastar", Arendt propõe uma ética radicalmente individual: basta que o sujeito preserve a coerência e a respeitabilidade diante de si mesmo para que o julgamento moral se torne possível e eficaz. A distinção entre certo e errado nasce da capacidade de imaginar as consequências éticas de uma ação e de perguntar: "Posso viver comigo mesmo depois disso?". É necessário o respeito por si mesmo.

Esse tipo de responsabilidade é exigente: não apela ao medo da punição nem à recompensa, mas à fidelidade a um eu que precisa continuar a existir consigo mesmo. Em contextos de colapso moral — como no totalitarismo —, Arendt mostra que só quem manteve essa integridade interior foi capaz de resistir ao mal e se recusar a participar dele, mesmo quando todos ao redor já haviam se ajustado às novas "normas".

Arendt aponta,

Sobre a definição de moralidade, afirma Arendt, "Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem amor por si próprio, mas o respeito pelo mundo" (Arendt, 2004, p. 131).

A filósofa desafia as concepções dominantes de moralidade, ao afirmar que ela não nasce da preocupação com o outro, nem da autoajuda ética, mas de algo mais profundo: o respeito pelo mundo. Com isso, ela desloca a base da moralidade do campo das intenções (amar o próximo, cuidar de si) para o campo da relação entre o sujeito e o mundo comum, o espaço onde as ações se tornam visíveis, públicas e duradouras.

Ao dizer que não se trata de humildade, mas de dignidade — até de orgulho humano —, Arendt recupera uma tradição socrática de moralidade que exige grandeza interior, não submissão. A ideia de dignidade aqui está ligada à capacidade de responder por si mesmo e de preservar uma coerência entre o que se faz e o que se pode justificar diante dos outros e de si mesmo. Trata-se, portanto, de uma moralidade que exige coragem e julgamento autônomo, não piedade.

Além disso, o "respeito pelo mundo" é uma noção profundamente política, “qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-las de tomar parte em sua educação” (Arendt, 2005, p. 239) o mundo, para filósofa, é o espaço compartilhado entre os seres humanos, onde as ações deixam rastros e constroem realidade. Agir moralmente, então, é agir de forma que esse mundo continue habitável — para mim e para os outros. É nesse ponto que Arendt junta ética e política: a moral não é uma questão privada, mas uma postura pública diante da vida e da responsabilidade por aquilo que se introduz no mundo com cada ação.

Esse deslocamento é decisivo em tempos de colapso ético, como os regimes totalitários, pois mostra que não é o amor, a empatia ou a fé que nos salvam da barbárie, mas a capacidade de manter a dignidade e o julgamento mesmo quando tudo ao redor já falhou.

3.2 RESPONSABILIDADE PESSOAL - A CULPA

A culpa, segundo Arendt, não está ligada a um sentimento, mas à ação do indivíduo: “A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal, refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades” (Arendt, 2004, p. 214). Sentir culpa, portanto, não significa necessariamente ser culpado. A culpa verdadeira exige ação ou participação direta no fato. Quando não há envolvimento, o "sentimento de culpa" é apenas metafórico. Assim, o grito “somos todos culpados” expressa solidariedade com os culpados, e não com as vítimas. Para Arendt, o povo alemão não foi levado a identificar os verdadeiros responsáveis, mas a carregar uma culpa simbólica. O que existe, de fato, é uma responsabilidade coletiva vicária — pois culpa não é coletiva nem vicária.

O sentimento certo diante de qualquer situação é a compaixão: “chamamos compaixão ao que sinto quando outra pessoa sofre; e esse sentimento só é autêntico se percebo que, afinal, não sou eu, mas a outra pessoa que sofre” (Arendt, 2004, p.214). Reconhecer que o sofrimento do outro não é minha culpa, quando não há envolvimento direto, permite exercer responsabilidade sem culpa. Torno-me responsável não apenas pelo que faço, mas também pelo que deixo acontecer sob meu comando. Palavras geram ações, e ações geram consequências. A

responsabilidade pessoal é também política, pois a política se distorce quando priorizamos interesses individuais em vez do bem coletivo.

Souza, corrobora,

E esta foi, talvez, a grande questão jurídica da Alemanha pós-nazismo: não o que fazer com os grandes criminosos de guerra – para estes a força foi facilmente aceita; mas qual destino dar aos pequenos. Como apontar responsabilidades (no sentido de imputar a alguém um dano) daqueles que apenas obedeciam às ordens, aos burocratas que não sujaram as mãos. Qual seria, por exemplo, o nível de responsabilidade dos maquinistas dos trens que levavam judeus para os campos? Era exigível que eles puxassem o freio? Era possível, por exemplo, distinguir apoiadores em muitas esferas; desde aqueles que executaram judeus nos campos até cidadãos comuns, que poderiam ser meros funcionários do Estado, ou comerciantes que se negavam a vender para judeus (Souza, 2018, p. 67).

Souza levanta uma questão central do pós-nazismo: como responsabilizar os "pequenos culpados" — aqueles que sustentaram o sistema sem cometer atrocidades diretas. Punir os grandes líderes foi simples; o desafio real foi ético e político: julgar os que, sob ordens, fizeram o horror funcionar.

A pergunta sobre os maquinistas que conduziam trens com judeus aos campos de extermínio é emblemática. A responsabilidade deles é menos evidente, mas não inexistente. A indagação “era exigível que puxassem o freio?” revela o dilema entre obediência e consciência. O mesmo vale para comerciantes que recusavam atendimento ou funcionários que aplicavam leis racistas: até que ponto suas ações eram voluntárias? E até que ponto eram cúmplices? (Souza, 2018, p. 67).

Esse debate aparece também em Arendt, especialmente na ideia de "banalidade do mal" no caso Eichmann. Ela mostra que o mal pode ser cometido por pessoas comuns, sem ódio, apenas por obediência cega. Isso desloca a culpa direta para uma responsabilidade moral: a de agir, questionar e resistir. O desafio pós-nazismo, assim, não foi só jurídico, mas ético e coletivo — como responsabilizar sem punir injustamente, e sem absolver os que, em silêncio, sustentaram o sistema.

Arendt,

Não sei quantos precedentes existem na história para esses sentimentos inapropriados, mas sei que na Alemanha pós-guerra, onde surgiram problemas semelhantes com respeito ao que o regime de Hitler fizera com os judeus, o grito de “Somos todos culpados”, que a princípio soou muito nobre e atraente serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados (Arendt, 2004, p. 214).

Arendt critica o uso da ideia de culpa coletiva como forma de apagar a responsabilidade individual. Ao dizer “somos todos culpados” diante de crimes como o Holocausto, corre-se o risco de parecer moralmente elevado, mas na prática ninguém é responsabilizado. Como aponta Arendt, “quando todos são culpados, no fundo, ninguém o é” (Arendt, 2004, p.214). Essa generalização despersonaliza a culpa e encobre os verdadeiros responsáveis, criando uma névoa moral que impede a responsabilização concreta. Para Arendt, a culpa é sempre pessoal e só pode ser atribuída a quem agiu, ordenou ou colaborou diretamente com o crime.

Portanto, ao invés de promover justiça ou reconciliação, esse grito coletivo de culpa pode servir como fuga moral, esvaziando a exigência de julgamento e de responsabilidade concreta. É por isso que Arendt distingue claramente entre culpa e responsabilidade coletiva — esta última existe, sim, mas no plano ético e político, e não judicial. Já a culpa, como ela ressalta, só faz sentido se aplicada a indivíduos.

Arendt adverte que categorias morais como *culpa* e *inocência* não são aplicáveis a coletividades abstratas, mas sim a indivíduos concretos, com base em suas ações, omissões e decisões.

Tizzo, comenta em sua tese que,

A ideia de culpa no pós-guerra tornou-se atormentadora para alguns, pois temiam retaliação e investigação por parte dos Aliados. Prestar contas aos Aliados era só mais um detalhe, havia também a preocupação em conseguir manter-se confortável com suas consciências individuais (Tizzo, 2022, p. 35).

O autor aprofunda o debate sobre a culpa no pós-guerra ao destacar um aspecto psicológico e subjetivo muitas vezes negligenciado: a luta interna de indivíduos comuns com a própria consciência. Ao afirmar que prestar contas aos Aliados era apenas “um detalhe”, Tizzo chama atenção para um conflito mais íntimo — a tentativa de justificar ou silenciar o incômodo moral diante do que se fez, permitiu ou ignorou.

Essa perspectiva complementa o que autores como Arendt e Souza argumentam: a responsabilidade no contexto do nazismo não se limita à esfera jurídica ou coletiva, mas envolve uma dimensão pessoal e moral. O medo da punição externa convive com a tentativa de acomodar o próprio passado dentro de uma narrativa aceitável — um mecanismo de defesa que revela a complexidade da culpa real versus a culpa sentida.

Assim, o pós-guerra não foi apenas um momento de julgamentos formais, mas também de silenciosas negociações internas, em que muitos buscavam não só escapar da justiça, mas também manter a paz com suas próprias consciências.

Arendt declara,

Alguns anos atrás, a execução da sentença de morte para Eichmann despertou uma oposição amplamente difundida, sob a alegação de que poderia aliviar a consciência dos alemães comuns e “servir para expiar a culpa sentida por muitos jovens na Alemanha”. [...] Não existe coisas como a culpa coletiva ou a inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos (Arendt, 2004, p. 91).

A distinção entre culpa individual e responsabilidade coletiva é crucial em sua filosofia política. Enquanto a culpa pressupõe uma participação ativa em atos condenáveis, a responsabilidade política pode abranger até mesmo aqueles que não participaram diretamente, mas que, ao permanecerem passivos ou omissos diante do mal, contribuíram para sua perpetuação. A autora argumenta que a execução de Eichmann, se interpretada como ato expiatório simbólico, corre o risco de absolver moralmente toda uma sociedade, apagando a necessidade de reflexão ética individual.

O conceito de culpa coletiva, segundo Arendt, não apenas invalida o julgamento moral como também favorece a evasão da responsabilidade pessoal. É justamente contra essa diluição da responsabilidade que ela se posiciona: o mal não é obra de monstros excepcionais, mas de pessoas comuns que deixaram de pensar e julgar. O conceito de banalidade do mal, formulado a partir do comportamento de Eichmann, não como um fanático cruel, mas como alguém incapaz de refletir sobre as consequências de seus atos.

Recentemente, durante a discussão do julgamento de Eichmann, essas questões relativamente simples foram complicadas pelo que chamarei de a teoria do dente da engrenagem. [...] é inevitável falarmos de todas as pessoas usadas pelo sistema em termos de dentes da engrenagem e rodas que mantêm a administração em andamento. Cada dente da engrenagem, isto é, cada pessoa, deve ser descartável sem mudar o sistema, uma pressuposição subjacente a todas as burocracias, a todo o serviço público e a todas as funções propriamente ditas (Arendt, 2004, p. 91).

Arendt critica a chamada teoria do dente da engrenagem que é central para compreender sua reflexão sobre responsabilidade individual em regimes totalitários. Arendt está reagindo à tentativa comum de justificar a participação em sistemas

opressivos com o argumento de que o indivíduo era apenas uma pequena parte — um "dente" — de uma máquina muito maior, e, portanto, isento de culpa moral.

Ao descrever a lógica burocrática como um sistema onde cada pessoa é substituível e descartável, Arendt revela uma das estratégias mais perigosas da desumanização moderna: a diluição da responsabilidade. No regime nazista, por exemplo, muitos agentes afirmavam apenas "cumprir ordens", desempenhando funções administrativas sem nunca “sujar as mãos” com atos de violência direta. No entanto, para Arendt, essa lógica da engrenagem é eticamente inaceitável. Mesmo que o sistema funcione como uma máquina, o agente continua sendo uma pessoa moral, dotada de julgamento e capacidade de decisão.

Essa crítica se conecta diretamente à sua análise da banalidade do mal, desenvolvida a partir do julgamento de Adolf Eichmann. O mal, para Arendt, não exige necessariamente ódio ou perversidade; ele pode se manifestar na incapacidade de pensar, na obediência irrefletida e na abdicação do juízo moral. Quando o indivíduo se vê apenas como uma função — um “dente da engrenagem” — ele perde a percepção de responsabilidade sobre os efeitos de suas ações.

Arendt, afirma,

Sem dúvidas que a defesa tentaria alegar que Eichmann não passava de um pequeno dente da engrenagem, era previsível; que o próprio réu pensaria nesses termos, era provável, e foi o que ele realmente fez até certo ponto; enquanto a tentativa da acusação de fazer de Eichmann o maior dente de engrenagem pior e mais importante que Hitler foi uma curiosidade inesperada (Arendt, 2004, p. 92).

Arendt ironiza as posições assumidas tanto pela defesa quanto pela acusação no julgamento de Adolf Eichmann. A defesa, previsivelmente, busca atenuar a culpa de Eichmann alegando que ele era apenas um “pequeno dente da engrenagem”, ou seja, um funcionário sem poder de decisão, apenas cumprindo ordens. Eichmann, por sua vez, também se vê assim — o que se alinha com a ideia da banalidade do mal, em que o mal é praticado por pessoas “normais” que abdicam do juízo moral.

Já a acusação, segundo Arendt, comete um exagero oposto: tenta transformar Eichmann em uma figura mais central e decisiva do que ele realmente foi, até mais importante que o próprio Hitler. Para Arendt, essa tentativa é uma “curiosidade inesperada” — um erro estratégico e conceitual, pois deturpa os fatos e obscurece o que realmente está em jogo: a responsabilidade pessoal mesmo dentro de funções

aparentemente pequenas.

O ponto crucial aqui é que Arendt não busca nem minimizar nem maximizar a culpa de Eichmann. Ela quer mostrar que a responsabilidade moral não depende da posição hierárquica, mas da capacidade de pensar, julgar e agir eticamente — mesmo dentro de um sistema opressor. Eichmann não foi um monstro, mas um burocrata incapaz de refletir criticamente sobre os próprios atos, o que o torna ainda mais perigoso. Se ao réu fosse permitido declarar-se culpado ou não culpado como representante de um sistema, ele se tornaria, na verdade, um bode expiatório.

Arendt aponta,

[...] nós, que parecemos culpados, somos de fato aqueles que permanecemos no emprego para impedir que coisas piores acontecessem; apenas aqueles que permaneceram dentro do sistema tinham uma chance de mitigar a situação e ajudar pelo menos algumas pessoas; pagamos o tributo ao diabo sem lhes vender a nossa alma, enquanto aqueles que nada fizeram furtaram-se a todas as responsabilidades e só pensaram em si mesmos, na salvação de sua preciosa alma (Arendt, 2004, p. 97).

A fala faz referência a uma justificação recorrente daqueles que permaneceram em cargos públicos durante o regime nazista, alegando que o fizeram não por conivência, mas para mitigar os danos e proteger outros, mesmo que isso significasse alguma forma de comprometimento com o sistema. Trata-se de uma racionalização ambígua: por um lado, aponta para uma tentativa de manter algum senso moral em meio ao mal; por outro, levanta sérias dúvidas sobre até que ponto essa permanência era realmente motivada pelo bem comum e não por autopreservação.

Arendt destaca aqui a complexidade da responsabilidade moral individual: não é suficiente apenas evitar o mal pessoalmente; há também uma exigência de julgamento — de avaliar até que ponto colaborar, mesmo que parcialmente, não implica cumplicidade. E ela critica tanto os que ficaram passivamente no sistema quanto os que se eximiram totalmente sob o pretexto de "salvar sua alma", ou seja, os que se isentaram da ação concreta, do engajamento com o mundo.

Assy, contribui com,

Durante o julgamento de Jerusalém, Arendt chegaria à conclusão de que a incapacidade de Eichmann de se expressar verbalmente estava intrinsecamente ligada a uma incapacidade de pensar e julgar, sobretudo levando e conta a pluralidade de opiniões da qual dispomos na vida social. Por causa de seu alheamento da realidade das experiências do dia a dia,

Eichmann era incapaz de enxergar “do ponto de vista do outro” (Assy, 2015, p. 11).

Assy, ao analisar, os escritos de Hannah Arendt no julgamento de Eichmann, sua ideia é central para compreender a tese da banalidade do mal. Arendt identifica em Eichmann não uma monstruosidade ideológica consciente, mas uma incapacidade de pensar criticamente, de julgar moralmente, e, sobretudo, de colocar-se no lugar do outro.

Essa limitação se revela até mesmo na dificuldade de Eichmann se expressar verbalmente, o que, para Arendt, não é apenas um déficit retórico, mas um sintoma de sua falência moral e existencial. A linguagem, nesse contexto, é vista como um reflexo do pensamento. Se Eichmann não consegue articular ideias complexas ou refletir com profundidade, é porque não exercita o pensamento no sentido arendtiano: aquele que considera a pluralidade, o outro, e a realidade concreta da experiência humana.

Portanto, Eichmann representa o risco que todos corremos quando abdicamos do exercício da consciência crítica: tornar-se funcional, obediente, mas moralmente cego. O que está em jogo aqui é a importância de cultivar o juízo — capacidade que, para Arendt, é o que nos permite distinguir o certo do errado em contextos nos quais as normas sociais, legais ou políticas foram corrompidas.

4. A PERDA DA CAPACIDADE DE PENSAR

A filósofa Hannah Arendt dedicou grande parte de sua obra à análise do pensamento como fundamento da responsabilidade moral e da liberdade humana. Em *A vida do espírito*⁸, ela propõe que pensar não é um luxo teórico, mas uma necessidade ética, mesmo quando não oferece garantias. Este capítulo aborda como a perda da capacidade de pensar — compreendida como uma atividade solitária, incerta e desconfortável — compromete não apenas o julgamento individual, mas também a própria possibilidade de ação consciente e responsável no mundo.

Arendt afirma,

Foi, portanto, o julgamento de Eichmann que despertou meu interesse por esse tema. Mas, além disto também essas questões morais que tem origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas—não só com as várias respostas tradicionais que a “ética”, um ramo da filosofia, ofereceu para o problema do mal, mas também com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para questões menos urgentes “O que é o pensar?” renovaram em mim certas dúvidas (Arendt, 2000, p.7).

Para Arendt, a questão do pensar torna-se central após ela acompanhar o julgamento de Adolf Eichmann, em 1961, em Jerusalém. O que a impressionou profundamente foi a aparente perda da capacidade de refletir por parte do réu — a ausência de julgamento moral ao executar ordens, sem distinguir o certo do errado. Eichmann afirmava apenas estar “cumprindo ordens”, o que expôs, para Arendt, a falência do pensamento como instância de responsabilidade ética.

A partir disso, Arendt passa a analisar o mal não como uma força demoníaca extraordinária, mas como algo banal — que pode emergir da ausência de pensamento. Seu objetivo se torna compreender até que ponto o mal reside no homem comum e como a atividade do pensar pode funcionar como uma barreira contra ações imorais. Para ela, pensar é fundamental para a formação da consciência.

Ao desenvolver sua análise sobre essa atividade, Arendt retoma a concepção platônica segundo a qual pensar é um diálogo silencioso da alma consigo mesma. Como ela escreve: “A atividade do pensamento segundo Platão, o diálogo sem som, cada um mantém consigo mesmo” (Arendt, 2000, p. 7). Ainda que silenciosa, essa

⁸ A Vida do Espírito é a culminação do esforço de Arendt para entender o que torna o ser humano capaz de agir moralmente mesmo em tempos sombrios, como o nazismo. Ela parte da observação da “banalidade do mal” para pensar como o exercício solitário do pensamento pode ser a última linha de defesa contra a barbárie.

atividade não é solitária. Trata-se de um encontro consigo mesmo, onde o sujeito reflete sobre suas ações, dúvidas e convicções — um exercício essencial para distinguir o bem do mal e viver de acordo com a própria consciência.

Novaes argumenta,

Embora Arendt tenha chegado claramente à definição do pensar como uma atividade solitária de distanciamento do mundo, desconfortável e sem quaisquer garantias, os homens, mesmo espectadores, são instados a escolher, agir de algum modo, e são eles mesmos, necessariamente, novos começos. O que parece haver de comum, um fator que faz do pensamento um potente aliado da ação, é a incerteza. Pensar não garante absolutamente qualquer melhoria aplicável, assim como o exercício da liberdade não garante, por sua coragem, qualquer controle de consequências. A imprevisibilidade não é tomada como uma desculpa para fugir, mas uma condição inerente ao humano, portanto, um fato grave com o qual devemos sempre entrar em acordo. Este acordo ou aliança integra o olhar novo que Arendt lançou à relação entre *vita activa* e *vita contemplativa* em *A vida do espírito* (Novaes, 2017, p.58).

Assim destaca um aspecto fundamental do pensamento para Hannah Arendt: ele é uma atividade solitária e desconfortável, que não oferece garantias ou respostas fáceis. Pensar exige um distanciamento crítico do mundo e de nós mesmos, o que pode gerar insegurança e incerteza. Contudo, essa incerteza não é algo a ser evitado, mas uma condição inerente à existência humana.

Arendt propõe que o pensamento e a ação estão interligados pela incerteza. Ainda que pensar não assegure resultados concretos ou melhorias imediatas, essa atividade prepara o indivíduo para agir com liberdade e responsabilidade. A coragem de agir, mesmo sem o controle total das consequências, revela a profundidade da condição humana — sempre marcada pelo imprevisível e pela possibilidade de um novo começo.

Segundo Arendt, “o modo de vida é ‘laborioso’, o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no ‘deserto’, o modo ativo às necessidades do próximo, o modo contemplativo à ‘visão de Deus’” (ARENDT, 2000, p. 7). Esse entendimento rompe com a noção de que pensar deve levar, necessariamente, a um resultado prático ou a uma certeza absoluta. Ao contrário, para Arendt, o pensamento é um exercício contínuo de lidar com o desconhecido e de se comprometer com as escolhas feitas, mesmo diante do risco. Dessa forma, ela reconcilia as duas dimensões da existência — a vida ativa (*vita activa*) e a vida

contemplativa (vita contemplativa) — ao demonstrar que o pensamento não é um refúgio passivo, mas uma preparação indispensável para a ação ética e consciente.

Normando contribui,

Pensar, então, é refletir e não conhecer, logo deve ser uma atividade atribuída a todos, independentemente de sua condição econômica ou social. Do ponto de vista da responsabilidade, a importância do pensar, para Arendt, já parte da distinção entre conhecimentos e pensamentos, a qual é fundamental para elaborarmos as possibilidades de distinguirmos o certo do errado (Normando, 2012, p. 80).

Compreende-se uma distinção essencial que Hannah Arendt faz entre conhecer e pensar. Segundo Arendt, (2000, p. 13) “Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo”. Pensar não se reduz ao simples acúmulo de conhecimentos, mas é uma atividade crítica e reflexiva que todos devem exercer, independentemente de sua posição social ou econômica. Isso sugere uma democratização do pensar, visto como um ato fundamental da responsabilidade humana.

Além disso, Arendt enfatiza que o pensamento é crucial para a ética, pois é por meio dele que conseguimos distinguir o certo do errado. Conhecer pode significar apenas ter informações, mas só o pensamento permite refletir sobre essas informações e fazer julgamentos morais conscientes. Portanto, pensar é uma atividade que carrega responsabilidade, pois é o que possibilita a tomada de decisões éticas e a reflexão crítica sobre nossas ações. “O pensamento é inspirado pela busca de significado, e o conhecer é movido pela verdade. E verdade e significado não são a mesma coisa.” (Arendt, 2012, p.14).

Assim, Normando destaca ao retomar Arendt é a importância de valorizar o pensamento como prática acessível e necessária a todos, e não apenas como um privilégio intelectual ou acadêmico. Esse olhar amplia a noção de cidadania ativa, pois pressupõe que a capacidade de pensar e julgar moralmente é um dever e um direito universal.

A faculdade de julgar não é a faculdade de pensar: pensar lida com invisíveis, julgar diz respeito a coisas próximas e não ausentes. Não obstante, os dois estão ligados, pois o julgar é um subproduto do pensar, ou melhor, do efeito

libertador do pensar. E a manifestação do pensar não é o conhecimento, mas sim a distinção entre certo e errado, entre belo e feio. Ou seja, o pensar pode ter como um de seus produtos o juízo estético, aliás, sob o ponto de vista arendtiano, todos os juízos são estéticos (Normando, 2012, p.82).

Para Normando uma questão central no pensamento de Hannah Arendt: a distinção entre conhecimento e pensamento. Para Arendt, pensar não é apenas acumular informações, mas um processo de reflexão que nos permite discernir o certo do errado. Essa distinção é fundamental para a responsabilidade individual e coletiva, pois o pensamento crítico é o que possibilita a formulação de juízos morais e políticos.

Essa perspectiva reforça a ideia de que o pensamento não deve ser restrito a uma elite intelectual, mas sim acessível a todos, independentemente de sua condição econômica ou social.

Esse tipo de compreensão - em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro - é o tipo de insight político por excelência [...] consiste em compreender o maior número e maior variedade possível de realidades - não de pontos de vista subjetivos, que naturalmente também existem, mas que, aqui, não dizem respeito-, o modo como essa realidades se abrem às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se entre cidadãos e, ao mesmo tempo, sem ser capaz de comunicar-se entre cidadãos e suas opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie (Arendt, 1993, p.99).

Essa concepção de política está diretamente ligada à importância do pensamento na vida pública. Arendt argumenta que a ausência de pensamento pode levar à banalidade do mal — conceito que ela desenvolveu a partir do julgamento de Adolf Eichmann. O burocrata nazista, segundo Arendt, não era um monstro, mas alguém que simplesmente deixou de pensar, ou seja, não refletia sobre as implicações morais de suas ações, apenas cumpria ordens. Essa postura revela o perigo de uma sociedade onde os indivíduos abdicam da reflexão crítica e do juízo pessoal, tornando-se cúmplices de sistemas injustos.

Portanto, para Arendt, pensar não é um luxo privado, mas uma necessidade pública. É esse exercício interior — silencioso, mas essencial — que sustenta a convivência democrática e a construção de uma sociedade mais justa.

Além disso, Arendt argumenta que a ausência de pensamento pode levar à banalidade do mal, como exemplificado no caso de Adolf Eichmann, que executava ordens sem refletir sobre suas implicações morais. Esse ponto é crucial para entender

a importância do pensamento na vida pública e na construção de sociedades mais justas.

Arendt continua,

A ausência de pensamento com que me defrontei não provinha nem do esquecimento de boas maneiras e bons hábitos, nem da estupidez, no sentido de inabilidade para compreender- nem mesmo no sentido de “insanidade mental”, pois ela era igualmente notória nos casos que nada tinham a ver com as assim chamada decisões éticas ou assuntos de consciência. (Arendt, 2000, p.6)

Ao afirmar que a ausência de pensamento não provinha de más maneiras, estupidez ou insanidade, Arendt destaca algo perturbador: o mal pode ser cometido por pessoas perfeitamente normais, socialmente ajustadas, que não têm qualquer inclinação psicopática evidente. Eichmann, por exemplo, não era um monstro no sentido tradicional, mas alguém incapaz de refletir criticamente sobre suas ações. Ele agia de forma mecânica, cumprindo ordens e se agarrando a regras administrativas sem jamais considerar suas consequências humanas.

Essa observação rompe com a expectativa comum de que atos monstruosos são sempre cometidos por indivíduos monstruosos. Arendt mostra que o problema é mais profundo — e mais perigoso: a falência do pensamento. Ela está lidando com uma forma de “não pensar” que não se confunde com burrice, mas com uma falha ética radical. É a recusa ou a incapacidade de se colocar no lugar do outro, de julgar, de perguntar “isso que estou fazendo faz sentido?”, “é justo?”, “é certo?”.

Para Arendt, pensar é o que nos torna moralmente responsáveis. É uma atividade silenciosa, mas transformadora, porque nos força a entrar em confronto com nós mesmos. Quando essa atividade é descartada, o ser humano se torna vulnerável a agir de forma automática, obedecendo ordens ou se adaptando a sistemas opressivos sem resistência interna. Por isso, ela diz que o mal pode ser banal — não no sentido de trivial, mas de superficial, sem raízes profundas, gerado pela ausência de pensamento, não por uma vontade ativa de fazer o mal.

Silva, corrobora com o pensamento de Arendt, ao desenvolver sua concepção a partir de um pensamento autêntico,

[...] o pensamento autêntico tem um respeito pela realidade das coisas concretas, tendo-o como fonte inesgotável e não tem como presunção causar prejuízos a sua integridade. O pensar não busca dominar a realidade. Por

sua vez, a abertura que a realidade proporciona ao pensar, dá a ele um espaço de criatividade enriquecendo-o e dando-lhe mais perfeição no aprimoramento do seu senso crítico (Silva, 2016, p. 22).

Uma visão de pensamento autêntico como um processo que respeita a realidade concreta, sem a intenção de dominá-la, mas sim de enriquecê-la por meio da criatividade e do aprimoramento do senso crítico. Essa perspectiva se alinha a correntes filosóficas que veem o pensamento como uma atividade aberta e dialógica, em oposição a uma abordagem instrumental que busca apenas controlar ou modificar a realidade.

A ideia de que o pensamento autêntico não causa prejuízos à integridade da realidade sugere uma postura ética e epistemológica que valoriza a contemplação e a interpretação cuidadosa dos fenômenos. Isso contrasta com abordagens que reduzem o pensamento a uma ferramenta de manipulação ou de imposição de verdades absolutas.

Além disso, a abertura proporcionada pela realidade ao pensamento permite que ele se torne um espaço de criatividade, o que é essencial para o desenvolvimento do senso crítico. Esse ponto é fundamental para a educação, “basicamente, estamos sempre educando para um mundo que ou já está fora dos eixos ou para aí caminha” (Arendt, 2005, p. 243) assim a o pensar auxiliar na formação de indivíduos capazes de questionar, analisar e propor novas perspectivas sobre o mundo ao seu redor.

Arendt, “Não é a atividade do pensar que constitui a unidade, [...], o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento” (Arendt, 2000, p. 139), Hannah Arendt aprofunda sua concepção do pensamento como um diálogo interno, em que o indivíduo se divide em dois — o “dois-em-um” — para refletir, julgar e examinar suas próprias ações. Esse processo não cria uma unidade automática, mas uma tensão interior necessária para o exercício da consciência moral. No entanto, essa reflexão é interrompida quando o mundo externo exige ação imediata, forçando o pensador a se tornar novamente “um só”.

Silva argumenta

Segundo Hannah Arendt, “a vida do espírito na qual faço companhia a mim mesmo pode ser sem som, mas nunca é silencioso”. Pode-se apreender dessa sentença enunciada por Arendt uma dupla lição. A primeira é que o pensamento não é uma experiência solitária, mas implica uma dualidade, que

seria esse diálogo que inicio comigo mesmo, que constitui a definição da própria essência do pensar. E a segunda lição que se pode retirar da sentença arendtiana é a de que o pensar, por ser um diálogo, apresenta uma natureza linguística (Silva, 2016, p. 25).

Ao explora uma ideia central no pensamento de Hannah Arendt sobre a natureza do pensamento. A frase “a vida do espírito na qual faço companhia a mim mesmo pode ser sem som, mas nunca é silencioso” sugere que o ato de pensar é um diálogo interno contínuo, uma conversa que cada indivíduo mantém consigo mesmo. Esse conceito remete à ideia do “dois-em-um”, que Arendt desenvolve em *A Vida do Espírito*, onde ela argumenta que o pensamento não é uma atividade solitária, mas sim um processo de interação interna.

A primeira lição extraída dessa reflexão é que o pensamento implica uma dualidade: ao pensar, inicia-se um diálogo interno que nos permite examinar ideias, questionar pressupostos e avaliar nossas próprias ações. Esse processo é essencial para o desenvolvimento da consciência moral e da capacidade de julgamento, pois nos coloca diante de diferentes perspectivas dentro de nós mesmos.

A segunda lição destacada por Silva é que o pensamento tem uma natureza linguística. Isso significa que, mesmo quando não expressamos nossos pensamentos verbalmente, eles ocorrem em uma estrutura que se assemelha à linguagem. Essa característica é fundamental para a comunicação e para a construção do conhecimento, pois permite que o pensamento seja compartilhado, debatido e aprimorado.

Para que o diálogo consigo mesmo, iniciado pela atividade do pensamento, ocorra, é necessária a utilização do único meio pelo qual é possível tornar manifesto esse diálogo, a linguagem. A linguagem para Arendt é o único meio pelo qual a atividade espiritual torna-se manifesta tanto para o mundo externo quanto para o eu espiritual. A atividade do pensar pode ser sem som, mas jamais será sem palavras. A sua natureza linguística, torna impossível um pensamento sem discurso e, por isso, não nos é possível estabelecer se pensamos porque temos uma linguagem ou se temos uma linguagem porque pensamos. O “pensamento e discurso antecipam um ao outro (Silva 2016, p. 27).

O autor destaca um aspecto essencial do pensamento segundo Hannah Arendt: sua natureza linguística. Para Arendt, o pensamento não ocorre no vazio, mas sim dentro da estrutura da linguagem, que é o meio pelo qual ele se manifesta tanto internamente quanto externamente. Essa ideia reforça a concepção de que o

pensamento é um diálogo consigo mesmo, um processo contínuo de reflexão que exige palavras para existir, aponta Arendt (2000, p.139) “E é essa dualidade do eu consigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde”.

A afirmação de que "a atividade do pensar pode ser sem som, mas jamais será sem palavras" sugere que, mesmo quando não verbalizamos nossos pensamentos, eles ainda ocorrem dentro de uma estrutura discursiva. Isso significa que o pensamento e a linguagem estão intrinsecamente ligados, tornando impossível separar um do outro. A questão levantada por Silva sobre se pensamos porque temos uma linguagem ou se temos uma linguagem porque pensamos reflete um dilema filosófico profundo, que remete a debates sobre a origem da linguagem e sua relação com a cognição.

Além disso, a ideia de que "pensamento e discurso antecipam um ao outro" sugere uma relação de interdependência entre esses dois elementos. O pensamento precisa da linguagem para se estruturar e se comunicar, enquanto a linguagem, por sua vez, é moldada pelo pensamento.

Assim a relação entre linguagem e pensamento é abordada no pensamento de Arendt,

Essas observações sobre interconexão de linguagem e pensamento, que nos fazem suspeitar de que não há possibilidade de existir um pensamento não-discurso, obviamente não se aplicam a civilizações em que o signo escrito, em lugar da palavra falada, é decisivo; e em que conseqüentemente, o pensamento em si não é discurso silencioso, mas sim um lidar mental com imagens (Arendt, 2000, p. 77).

Hannah Arendt destaca uma dimensão central do seu pensamento: a relação entre linguagem e pensamento. Na tradição ocidental, segundo Arendt, o pensar está profundamente ligado ao discurso — ainda que seja um discurso interior e silencioso. Para ela, não há pensamento sem linguagem, pois é por meio das palavras que o indivíduo estrutura ideias, examina ações e desenvolve consciência. Pensar, nesse contexto, é dialogar consigo mesmo, e esse diálogo só é possível porque há linguagem para sustentar esse processo reflexivo.

No entanto, Arendt reconhece que essa concepção não é válida para todas as culturas. Em civilizações onde o signo escrito ou as imagens mentais predominam sobre a palavra falada, o pensar se manifesta de outro modo — não como discurso

silencioso, mas como um lidar mental com imagens. Essa observação demonstra a atenção de Arendt à diversidade cultural e à forma como diferentes tradições constroem o pensamento. Ainda assim, em sua análise da cultura ocidental, ela reforça a ideia de que a linguagem é mais do que um instrumento de comunicação: é ferramenta essencial para o julgamento moral e para a responsabilidade individual.

Essa perspectiva é fundamental para compreender a importância da linguagem na construção do conhecimento e na formulação de juízos críticos. Gualter diz:

Para a filósofa alemã, Sócrates era o melhor exemplo de uma “atenção do pensamento”, posto que se empenhava em demonstrar, frente à democracia ateniense, que não valia a pena viver uma vida sem uma investigação profunda sobre si mesmo, acreditando e insistindo que essa investigação era o gesto fundamental para a sustentação de um mundo comum e uma melhor convivência ético-política. Assim como Arendt, o pensador possuía uma filosofia voltada para a valorização do pensar bem como de sua função e importância política (Gualter, 2020, p. 40).

Gualter destaca a influência de Sócrates no pensamento de Hannah Arendt, especialmente no que diz respeito à atenção do pensamento e à necessidade de uma investigação profunda sobre si mesmo. Para Arendt, Sócrates representa um modelo de reflexão crítica, pois sua filosofia não se limitava ao conhecimento abstrato, mas envolvia um compromisso com a vida pública e a ética política.

Sócrates acreditava que uma vida sem exame não valia a pena ser vivida, e essa postura ressoa fortemente na filosofia de Arendt, que enfatiza a importância do pensamento para a sustentação de um mundo comum. A investigação socrática, baseada no diálogo e na interrogação constante, é vista como um gesto fundamental para a convivência democrática e para a construção de uma sociedade mais justa.

Arendt também reconhece que Sócrates não buscava impor verdades absolutas, mas sim estimular o pensamento crítico nos cidadãos, permitindo que cada um chegasse a suas próprias conclusões. Essa abordagem se opõe a sistemas totalitários, nos quais o pensamento independente é suprimido. De fato, Arendt vê em Sócrates um antídoto contra o totalitarismo, pois sua prática filosófica promovia o debate e a pluralidade de opiniões.

foi um gesto em defesa do livre pensar e, para Patão, representou uma falha, daí a sua necessidade de erguer a “ideocracia” como uma forma de assegurar a permanência de um modo específico do filosofar - a vida contemplativa. Havia a alegação de que o filósofo (os amantes da sabedoria) se desprendia

do mundo comum como forma de liberar-se de seus preconceitos, dos juízos tradicionais, das necessidades mundanas e da práxis. Filosofar, portanto, era um ato subversivo, era visto como algo que desestruturava os paradigmas estabelecidos por meio dos quais os homens se guiavam causando, assim, uma certa desordem para as estruturas da polis, confundindo os cidadãos (Gualter, 2020, p. 41).

O autor apresenta uma reflexão sobre a morte de Sócrates como um gesto em defesa do livre pensar, destacando sua relevância filosófica e política. Sócrates, ao aceitar sua condenação e beber a cicuta, reafirmou seu compromisso com a busca da verdade e com a liberdade de pensamento, recusando-se a abandonar seus princípios mesmo diante da morte.

Platão, discípulo de Sócrates, interpretou essa morte como uma falha da democracia ateniense, o que o levou a desenvolver sua teoria da "ideocracia" — um governo baseado na supremacia das ideias e da razão, em oposição à instabilidade da política democrática. Para Platão, a vida contemplativa dos filósofos deveria ser protegida e valorizada, pois era por meio dela que se alcançava o verdadeiro conhecimento.

Sócrates mostrara que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, não só no sentido de que sua vida não está garantida em virtude da verdade que possui, mas também no sentido, muito mais importante, de que não se pode confiar à cidade a preservação da memória do filósofo. Se os cidadãos puderam condenar Sócrates à morte, era muito provável que o esquecessem depois de morto. Sua imortalidade terrena estaria a salvo somente se os filósofos pudessem inspirar-se por uma solidariedade própria, que se opusesse à solidariedade da polis e dos seus concidadãos. (Arendt, 2002, p. 92)

A filosofia socrática era vista como subversiva, pois desafiava os paradigmas estabelecidos e questionava os valores tradicionais da pólis. Sócrates incentivava seus interlocutores a abandonarem preconceitos e a examinarem suas próprias crenças, o que gerava desconforto e, muitas vezes, desordem na estrutura social. Esse aspecto crítico do filosofar foi um dos motivos pelos quais ele foi condenado, já que suas ideias eram percebidas como uma ameaça à ordem vigente.

De fato, ele fazia o que Platão disse aos sofistas, Sofista, certamente pensando em Sócrates: ele purgava as pessoas de seus "opiniões", isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar ajudando-os, como disse Platão, a livrar-se do que neles há de mau, as opiniões, sem no entanto torna-los bons, mostrando-lhes a verdade (Arendt, 2000, p. 130).

Arendt retoma a figura de Sócrates, referindo-se à sua prática filosófica como um processo de "purificação das opiniões", conforme descrito por Platão no Sofista. Ela destaca que Sócrates não tinha como objetivo transmitir verdades prontas, mas sim ajudar as pessoas a libertarem-se de preconceitos não examinados — ou seja, de opiniões aceitas passivamente, sem reflexão crítica. Para Arendt, essa atividade é essencial ao pensar: trata-se de esvaziar o espaço interno da mente para torná-la apta ao questionamento e à busca por sentido.

Percebe-se a distinção importante que Arendt faz entre remover o erro e produzir virtude. Sócrates, ao ajudar seus interlocutores a se livrarem do que havia de mau neles — suas opiniões infundadas —, não os tornava automaticamente bons, pois a bondade não se impõe nem se ensina diretamente. O papel do pensamento, nesse caso, é abrir espaço para a responsabilidade moral, não garantir moralidade por si só. Assim, Arendt valoriza a prática socrática como um modelo de pensamento que se compromete com a verdade, não como dogma, mas como um processo de constante exame de si e do mundo.

Gualter continua

Os sábios, segundo Sócrates, eram vistos como aqueles que se desprendem da vida comum para se libertarem das tradicionais categorias do juízo, das necessidades mundanas, do senso comum e este não era o objetivo socrático. Na verdade, sua genuína preocupação era a relevância da atividade do pensamento para o mundo comum (Gualter, 2020, p. 42).

Gualter destaca uma distinção fundamental entre a visão tradicional dos sábios e o verdadeiro objetivo socrático. Enquanto os sábios eram frequentemente vistos como aqueles que se afastavam da vida comum para se libertarem dos preconceitos e das necessidades mundanas, Sócrates, ao contrário, enfatizava a relevância do pensamento para o mundo comum.

Para Sócrates, Arendt (2000, p. 129-130), filosofar não significava simplesmente retirar-se da sociedade para contemplar verdades abstratas, mas sim engajar-se em um diálogo crítico que pudesse transformar a convivência humana. Sua prática filosófica era essencialmente pública e dialógica, buscando questionar crenças estabelecidas e estimular o pensamento autônomo nos cidadãos. Esse compromisso com o pensamento no espaço público é um dos aspectos que Hannah Arendt valoriza em Sócrates, pois ela também vê o pensamento como um elemento essencial para a

política e para a construção de um mundo comum baseado na pluralidade e no debate.

Arendt afirma que “Sócrates, como ele repetidamente dizia, não ensinasse nada, pela simples razão de que nada tinha a ensinar; ele seria ‘estéril’ como as parteiras na Grécia, mulheres que tinham passado da idade de dar à luz” (Arendt, 2000, p. 130). Essa imagem da esterilidade socrática, inspirada na metáfora da maiêutica, expressa a originalidade do método filosófico de Sócrates, que não consistia em transmitir conteúdos prontos, mas em provocar o interlocutor a dar à luz suas próprias ideias. A comparação com as parteiras é significativa, pois evidencia que a função de Sócrates era ajudar no nascimento do pensamento dos outros, sem, contudo, gerar pensamentos próprios a serem impostos.

Sócrates sempre estava em meio à vida pública para ser visto e ouvido, assim como para ouvir, ver e perceber os outros. O que Platão designou de “*dialogestai*” Sócrates concebia como “*Maiêutica*”, a arte de trazer à luz os próprios pensamentos, a encontrar a verdade que toda pessoa potencialmente possui por meio do diálogo e do questionamento das próprias atitudes do indivíduo. É um método que não destrói o que lhe é anterior, a “*doxa*” não é medida e comparada dentro de um quadro hierárquico de verdades, mas a partir dela é desvelada a verdade (Gualter, 2020, p. 47).

Gualter, oferece uma leitura rica da prática filosófica socrática, destacando sua presença constante na vida pública e seu compromisso com o diálogo como forma de revelação da verdade. Sócrates não se isolava para pensar — ele se lançava ao espaço comum, onde o pensamento ganhava corpo na escuta e na troca com os outros. Essa postura reforça a ideia de que o pensamento, para ele, era uma atividade essencialmente relacional e política. Assim distinção entre o “*dialogestai*” platônico e a “*maiêutica*” socrática revela-se particularmente interessante. Enquanto Platão sistematiza o diálogo como método filosófico, Sócrates o vive como arte de partilhar ideias — não para impor verdades, mas para ajudar o outro a descobrir o que já carrega em si. A verdade, nesse sentido, não é algo externo a ser alcançado, mas algo a ser desvelado a partir da própria experiência e reflexão.

Outro ponto notável é a valorização da “*doxa*” — a opinião comum — não como algo a ser descartado, mas como ponto de partida para o pensamento. Sócrates não hierarquiza a verdade como algo superior à opinião, mas reconhece que é a partir da *doxa* que o diálogo se inicia e a verdade pode emergir. Isso confere ao seu método

um caráter profundamente democrático e inclusivo, pois qualquer pessoa, independentemente de sua formação, pode participar do processo filosófico.

Para Sócrates, o principal critério para o homem que diz sua própria doxa com verdade é “que ele esteja de acordo consigo mesmo” — que ele não se contradiga e não diga coisas contraditórias, que é o que a maioria das pessoas faz, e, no entanto, o que cada um de nós de certa forma tem medo de fazer. O medo da contradição vem do fato de que qualquer um de nós, “sendo um”, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (eme emautô) como se fosse dois (Arendt, 2002, p.101).

Arendt destaca que, para Sócrates, o critério fundamental para se dizer a verdade a partir da própria doxa é a coerência interna do pensamento — estar de acordo consigo mesmo. A contradição, nesse contexto, revela a fragmentação interior, pois todo ser humano é capaz de dialogar consigo próprio, como se houvesse dois em um só. Esse diálogo interno (eme emautô) constitui a base do pensamento socrático e da responsabilidade ética: o sujeito que pensa deve resistir à contradição porque precisa conviver consigo mesmo após o ato de pensar e agir. Para Arendt, essa exigência de consistência consigo mesmo não é apenas lógica, mas profundamente moral, pois o pensar verdadeiro exige integridade e fidelidade à própria consciência. Assim, a filosofia socrática aponta para uma ética do pensamento enraizada no autoquestionamento e na recusa de se enganar a si mesmo.

Arendt acrescenta,

O estar-só, ou o diálogo em pensamento do dois-em-um, é parte integral do ser e do viver junto aos outros, e nesse estar-só, o filósofo também só pode formar opiniões — também ele chega à sua própria doxa. Distingue-se de seus concidadãos não por possuir alguma verdade especial da qual a multidão esteja excluída, mas por permanecer sempre pronto para experimentar o pathos do espanto, e portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões (Arendt, 2002, p. 113).

A autora afirma que o “estar-só”, compreendido como o diálogo interior do dois-em-um, é uma dimensão essencial da existência humana em sociedade. Mesmo em sua solidão reflexiva, o filósofo não se isola do mundo, mas participa dele por meio da formação de sua própria doxa, ou seja, de uma opinião pensada. Ele não se distingue dos demais por deter verdades absolutas ou revelações superiores, mas pela disposição constante ao espanto (pathos do thaumazein), uma abertura que impede a rigidez do dogmatismo. Essa postura filosófica, marcada pela dúvida, pelo

questionamento e pela vigilância contra certezas inflexíveis, configura um compromisso ético com o pensamento livre. Para Arendt, essa atitude é o que torna o filósofo um exemplo de responsabilidade no exercício da liberdade, pois sua opinião, embora subjetiva, nasce do esforço de coerência e de diálogo consigo mesmo, em contraste com as opiniões impensadas que prevalecem no senso comum.

Assy afirma

A atividade de pensar ocorre em solitude, na qual o sujeito é capaz de fazer companhia a si mesmo, ao passo que na solidão a atividade de pensar é menos provável, pois o ser humano não parece capaz de fazer companhia nem a si mesmo (Assy, 2015, p. 88).

Assy ao analisar essa distinção sutil, mas profundamente significativa, entre solitude e solidão, especialmente no contexto da atividade do pensamento. Para Assy, a solitude é um estado fértil, no qual o sujeito é capaz de estar consigo mesmo de forma construtiva — um espaço de interioridade onde o pensamento floresce. Já a solidão, ao contrário, é marcada por um vazio relacional, em que o indivíduo não consegue sequer fazer companhia a si próprio, tornando o pensar mais difícil ou até mesmo inviável.

Essa diferenciação arendtiana da “vida do espírito”, em que o pensar exige a presença de um “dois-em-um” — um diálogo interno que só é possível quando o sujeito está em paz consigo mesmo. A solitude, nesse sentido, é uma condição de liberdade interior, enquanto a solidão pode ser um sintoma de desconexão, tanto com o mundo quanto com o próprio eu.

Acentua, Arendt: “Tenho que me suportar, e não há lugar em que o eu-comigo-mesmo se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre os dois que sou” (Arendt, 2002, p. 101). O argumento evidencia como o pensamento, para além de uma atividade intelectual, é um exercício ético de autoencontro. No interior do pensamento, o sujeito se divide entre quem questiona e quem responde, sendo obrigado a conviver consigo mesmo, com suas escolhas e julgamentos. Arendt destaca que essa conversa interior é fundamental para a responsabilidade moral, pois somente quem pensa é capaz de avaliar se pode continuar vivendo consigo após determinadas ações. Nesse sentido, o pensamento não isola o indivíduo do mundo, mas o prepara para julgar e agir com consciência.

Essa reflexão é especialmente relevante em tempos de hiperconectividade, nos quais o silêncio e o recolhimento são frequentemente confundidos com isolamento. Assim, Assy ao argumentar Arendt, nos convida a resgatar o valor da solitude como espaço de escuta interior e de cultivo do pensamento autêntico — algo que, paradoxalmente, pode nos tornar mais presentes e atentos ao mundo comum.

Assy continua

Primeiro, a faculdade de pensar implicar o espanto, capaz de paralisar, interromper e ressignificar as atividades do cotidiano. Segundo pensar significar tomar consciência, tanto no sentido de “estar ciente de” (*be aware of*), quanto no sentido de autoexame. Por fim, se dá na imbricação entre as atividades de pensar e julgar (Assy, 2015, p. 103).

Assy apresenta uma visão profunda sobre a faculdade de pensar, destacando três aspectos essenciais: o espanto, a consciência e a relação entre pensar e julgar. O primeiro ponto, o espanto, é um conceito clássico na filosofia, especialmente em Aristóteles ou Platão, que via o espanto como o início da busca pelo conhecimento. Aqui, Assy enfatiza que o pensamento tem o poder de paralisar e ressignificar o cotidiano, interrompendo a repetição automática das ações e permitindo uma nova percepção da realidade. Esse momento de ruptura é essencial para o desenvolvimento do pensamento crítico.

O segundo aspecto é a consciência, que Assy divide em dois sentidos: o de estar ciente (*be aware of*) e o de autoexame. O primeiro refere-se à percepção do mundo ao redor, enquanto o segundo remete à reflexão sobre si mesmo. Essa dualidade é fundamental para a construção da identidade e da responsabilidade individual, pois pensar não é apenas compreender o externo, mas também examinar nossas próprias crenças e atitudes.

Por fim, Assy destaca a imbricação entre pensar e julgar, um tema central na filosofia de Hannah Arendt. Para Arendt, o julgamento é a aplicação do pensamento à realidade concreta, permitindo que os indivíduos tomem decisões éticas e políticas. Sem essa conexão, o pensamento corre o risco de se tornar uma atividade isolada, sem impacto no mundo comum.

Arendt acentua,

[...] “o que nos faz pensar?” [...]. A pergunta, quando levantada pelo profissional, não surge das suas próprias experiências enquanto está

pensando. Ela é formulada de fora—seja esse lado de fora constituído pelos seus interesses profissionais como pensador, seja o seu próprio senso comum questionando uma atividade fora de ordem na vida normal. E as respostas que recebemos são sempre muito gerais e vagas para fazer sentido na vida cotidiana, onde o pensamento, afinal, constantemente ocorre, interrompendo os processos comuns da vida— do mesmo modo com a vida cotidiana constantemente interrompe o pensamento (Arendt, 2000, p. 125).

A filósofa levanta uma questão fundamental sobre a natureza do pensamento e sua relação com a vida cotidiana. A pergunta "o que nos faz pensar?" não surge espontaneamente no ato de pensar, mas sim de um olhar externo, seja por meio de interesses profissionais ou do senso comum que estranha o pensamento como uma atividade que foge à normalidade da vida prática.

Arendt sugere que o pensamento não é um processo linear ou previsível, mas sim algo que interrompe o fluxo da vida cotidiana. Ele não ocorre de maneira sistemática ou programada, mas emerge em momentos de ruptura, quando somos levados a refletir sobre algo que nos desafia ou nos inquieta. Ao mesmo tempo, a vida cotidiana também interrompe o pensamento, pois estamos constantemente envolvidos em atividades práticas que exigem nossa atenção imediata.

Essa dinâmica entre pensamento e vida cotidiana reflete um dos dilemas centrais da filosofia arendtiana: o pensamento não é apenas uma atividade intelectual isolada, mas algo que tem impacto na realidade e na forma como nos relacionamos com o mundo. A dificuldade de encontrar respostas claras e aplicáveis ao cotidiano reforça a ideia de que o pensamento não busca soluções definitivas, mas sim um processo contínuo de questionamento e reflexão.

O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta, é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Melhor talhado para esse papel deve ser um homem que não se inclua nem entre os muitos nem entre os poucos (uma distinção que remonta, no mínimo, a Pitágoras), que não tenha nenhuma pretensão a ser um governante de homens, nem mesmo a de estar mais bem preparado para aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no poder, mas tampouco que se submeta docilmente às regras: em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar. Não deve ser fácil encontrar esse homem. Caso ele possa representar para nós a real atividade de pensar, então não terá deixado atrás de si nenhum corpo doutrinário. Não se terá dado ao trabalho de escrever seus pensamentos, mesmo que deles restasse algum resíduo tangível, pronto para ser registrado depois que ele tivesse acabado de pensar. Vocês já terão percebido que estou pensando em Sócrates (Arendt, 2000, p. 126).

A pensadora apresenta uma reflexão profunda sobre a figura do pensador não profissional, alguém que une em si as paixões de pensar e agir sem se enquadrar em categorias rígidas de poder ou autoridade. Arendt busca um modelo de pensador que não se isole da vida pública, mas que permaneça um cidadão entre cidadãos, engajado no mundo comum sem pretensão de governar ou aconselhar os poderosos.

Essa descrição se encaixa perfeitamente em Sócrates, que, segundo Arendt, representa a essência do pensamento filosófico como uma prática viva e dialógica. Sócrates não deixou um corpo doutrinário escrito, pois sua filosofia se manifestava no diálogo e na interação direta com os cidadãos. Ele não buscava impor verdades absolutas, mas sim estimular o pensamento crítico por meio da maiêutica, ajudando os interlocutores a descobrirem suas próprias ideias.

A distinção entre pensar e agir é central na filosofia arendtiana, pois ela vê o pensamento como uma atividade que não deve ser separada da vida pública. Sócrates exemplifica essa postura ao se manter presente na praça pública, questionando e debatendo sem se submeter docilmente às regras estabelecidas. Sua morte, inclusive, reforça essa ideia: ele preferiu manter sua coerência filosófica a abandonar sua prática de questionamento.

Arendt continua,

Examinemos rapidamente as três comparações. Na primeira, Sócrates é um moscardo: ele sabe como ferir os cidadãos que, sem ele, vão “continuar a dormir pelo resto de suas vidas”, a menos que alguém venha despertá-los. Na segunda comparação, Sócrates é uma parteira: no Teeteto, diz que sabe trazer à luz os pensamentos alheios porque ele mesmo é estéril; mais ainda, graças a essa esterilidade, ele tem a perícia da parteira e pode decidir se está lidando com uma gravidez real ou ilusória, da qual a genitora deve ser aliviada.[...] ele purgava as pessoas de suas “opiniões”, isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar — ajudando-os, como disse Platão, a livrar-se do que neles há de mau, as opiniões, sem no entanto torná-los bons, mostrando-lhes a verdade. Em terceiro lugar, Sócrates, sabendo que não sabemos, recusa-se, contudo, a deixar tudo por isso mesmo e desistir de suas próprias perplexidades; e, como a arraia-elétrica, permanece paralisado e paralisa os que com ele entram em contato (Arendt, 2000, p. 130).

Arendt apresenta três metáforas que Sócrates utilizava para descrever sua prática filosófica: o moscardo, a parteira e a arraia-elétrica. Cada uma dessas imagens revela um aspecto essencial de sua abordagem ao pensamento e ao diálogo.

Analisemos as três metáforas acima apontada por Arendt; na primeira comparação, Sócrates é um moscardo, pois ele sabe como ferir os cidadãos e

despertá-los do conformismo. Sem sua presença, as pessoas permaneceriam adormecidas, sem questionar suas próprias crenças e valores. Essa metáfora ressalta seu papel provocador na sociedade ateniense, incentivando o pensamento crítico; na segunda metáfora, Sócrates é comparado a uma parteira. No Teeteto, ele afirma que ajuda seus interlocutores a trazerem à luz suas próprias ideias, sem criar conhecimento por conta própria. Sua "esterilidade" intelectual significa que ele não impõe verdades, mas auxilia seus interlocutores a distinguirem entre pensamentos genuínos e ilusórios. Esse método, conhecido como maiêutica, purga os preconceitos não examinados e permite que a verdade emerga; e na terceira comparação, Sócrates é visto como uma arraia-elétrica, pois sua abordagem filosófica paralisa aqueles que entram em contato com ele, forçando-os a reconsiderar suas certezas. Sua filosofia gera perplexidade e coloca em dúvida convicções estabelecidas, permitindo o florescimento de um pensamento mais crítico e consciente.

Essas três metáforas ilustram o impacto transformador da filosofia socrática. Sócrates não transmitia conhecimento pronto, mas desafiava seus interlocutores a refletirem e a repensarem suas crenças. Seu método permanece um dos pilares do pensamento crítico na filosofia ocidental.

Voltando a Sócrates, os atenienses lhe disseram que o pensamento era subversivo, que o vento do pensamento era um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos. E, embora Sócrates negue que o pensamento corrompa, ele tampouco alega que aperfeiçoe alguém. O pensamento apenas desperta, e isso lhe parece um grande bem para a cidade. [...] a única coisa que se pode dizer é que uma vida sem pensamento seria sem sentido, embora o pensamento jamais torne alguém sábio ou dê respostas às perguntas que ele mesmo levanta. O significado do que Sócrates fazia repousava nessa simples atividade. Ou, em outras palavras: pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isso implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos (Arendt, 2000, p. 134).

Arendt destaca a visão de Sócrates sobre o pensamento como uma força “subversiva”, capaz de desestabilizar certezas e provocar inquietação na sociedade. Os atenienses viam o pensamento como um “furacão”, algo que varria os sinais estabelecidos e confundia os cidadãos, trazendo desordem à pólis. Essa percepção

reflete o impacto do questionamento socrático, que desafiava crenças tradicionais e exigia uma reflexão profunda sobre valores e princípios.

Sócrates, no entanto, não via o pensamento como algo que corrompe ou aperfeiçoa, mas sim como um “despertar”. Para ele, pensar não era um meio para alcançar uma verdade absoluta ou uma forma de se tornar mais sábio, mas uma atividade essencial para a vida humana. Esse despertar do pensamento era, para Sócrates, um “bem para a cidade”, pois incentivava os cidadãos a examinarem suas próprias crenças e a participarem ativamente da vida pública.

Arendt reforça essa ideia ao afirmar que “pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa”. O pensamento não é um processo que se conclui, mas sim uma atividade contínua, que deve sempre recomeçar. Ele está ligado a conceitos fundamentais como “justiça, felicidade e virtude”, que emergem da própria linguagem e dão sentido à existência humana.

Essa reflexão é central para a filosofia política de Arendt, pois ela vê o pensamento como um elemento essencial para a liberdade e para a construção de um mundo comum. Sem pensamento, a vida perde seu significado, tornando-se apenas uma repetição mecânica de ações e normas.

Pois nada pode ao mesmo tempo ser em si e para si mesmo senão o dois-em-um que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento, e que Platão traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som — eme emauto — de mim comigo mesmo. Mas, novamente, não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade. Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” (ich bleibe mir aus), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia (Arendt, 2000, p. 139).

Arendt explora a distinção entre “estar-só” e “solidão”, conceitos fundamentais para compreender a relação entre pensamento e existência. Para Arendt, o pensamento é um “dois-em-um”, uma conversa interna que Sócrates identificou como essencial para a reflexão filosófica e que Platão traduziu como um “diálogo sem som” — um processo no qual o indivíduo dialoga consigo mesmo.

Essa dualidade do pensamento, no entanto, não é permanente. Quando o mundo externo se impõe ao pensador, interrompendo sua reflexão, o “dois-em-um” se dissolve e ele retorna à unidade, ou seja, à realidade concreta e social. Esse movimento entre introspecção e ação no mundo é uma característica essencial da vida humana, pois o pensamento não pode existir isolado da experiência.

Essa distinção é fundamental para entender o papel do pensamento na vida pública e na ética. O pensamento crítico exige o “estar-só”, mas não pode ser confundido com isolamento absoluto, pois a ausência de diálogo interno pode levar à alienação e à perda da capacidade de julgamento.

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. O parceiro que desperta novamente quando estamos alerta e só é o único do qual nunca podemos nos livrar — exceto parando de pensar. É melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, porque se pode continuar amigo de um sofredor; quem gostaria de ser amigo e de ter que conviver com um assassino? Nem mesmo outro assassino (Arendt, 2000, p. 141).

Arendt explora a ideia socrática do “dois-em-um”, um conceito fundamental para a atividade do pensamento. Sócrates acreditava que pensar exige um diálogo interno, no qual o indivíduo deve estar em bons termos consigo mesmo, como se fosse um amigo de si próprio. Esse parceiro interno, que desperta quando estamos em solitude, é aquele do qual nunca podemos nos livrar — a menos que paremos de pensar.

A reflexão sobre a justiça e a injustiça reforça essa ideia. Sócrates argumenta que é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, pois quem sofre pode continuar amigo de si mesmo, enquanto quem a pratica se torna alguém com quem não gostaria de conviver. Esse princípio ético destaca a importância do pensamento como um guia moral, pois a consciência de nossas ações nos acompanha sempre, influenciando nossa relação com nós mesmos.

Arendt retoma essa perspectiva para enfatizar que o pensamento não é apenas um exercício intelectual, mas uma atividade que molda nossa identidade e nossa capacidade de julgamento. A ausência de pensamento pode levar à banalidade do mal, como ela demonstrou em sua análise sobre Adolf Eichmann, que executava ordens sem refletir sobre suas implicações morais.

A postura de Eichmann diante do tribunal revela uma desconcertante ausência de reflexão moral. Como aponta Arendt, “sabia que aquilo que tinha outrora considerado seu dever era agora chamado crime, e aceitava esse novo código de julgamento como se não passasse de outra regra de linguagem” (Arendt, 2000, p. 226). Essa indiferença ética escancara o que a autora define como a banalidade do mal: a capacidade humana de cometer atrocidades sem qualquer senso de responsabilidade, apenas por seguir ordens ou cumprir papéis burocráticos. Eichmann não questionava o conteúdo das normas, apenas as executava, como se o certo e o errado fossem meras convenções linguísticas sujeitas a revisão.

Para Arendt, o pensamento não é uma atividade que se encerra em uma única ocasião, mas um exercício constante e sempre renovado. A autora afirma que “a necessidade de pensar só pode ser satisfeita pelo pensar, e os pensamentos que tive ontem somente satisfarão essa necessidade hoje à medida que eu possa pensá-los novamente” (Arendt, 2000, p. 230). Isso significa que refletir é uma prática viva, que exige revisitação e atualização contínua. Pensamentos antigos não bastam se não forem reativados criticamente. Nesse sentido, Arendt defende que o ato de pensar é, em si, um compromisso ético: ele nos protege da aceitação automática de normas e discursos prontos, mantendo-nos atentos ao mundo e responsáveis por nossos julgamentos.

Em nosso contexto e para nossos fins, essa distinção entre conhecer e pensar é crucial. Se a capacidade de distinguir o certo do errado tiver alguma coisa a ver com a capacidade de pensar então devemos ser capazes de “exigir” o seu exercício de todas as pessoas sã, por mais erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida que se mostre (Arendt, 2000, p. 231).

Arendt diferencia “conhecer” de “pensar”. Ela argumenta que “compreender o que é certo ou errado não exige alta formação intelectual”, mas sim “disposição para pensar por conta própria”. O verdadeiro critério moral não está na quantidade de conhecimento que alguém possui, mas na “habilidade de interromper a automatização do pensamento” e refletir antes de agir.

Essa ideia é especialmente importante quando lembramos do contexto de Arendt ao analisar o nazismo. Muitos dos responsáveis por crimes atrozes eram pessoas comuns, muitas vezes nem particularmente brilhantes ou instruídas, mas que

“optaram por não pensar” sobre o que estavam fazendo. É isso que ela denuncia como a “banalidade do mal”.

Ao dizer que devemos “exigir” o exercício do pensar de todas as pessoas sãs, Arendt está defendendo que o pensar não é luxo nem privilégio, mas dever moral básico. Se alguém tem sanidade, então tem responsabilidade de pensar — independentemente do grau de inteligência ou educação formal.

Em outras palavras quando estou pensando saio do mundo das aparências, mesmo que o meu pensamento lide com objetos comuns dados pelos sentidos, e não com invisíveis como os conceitos ou as ideias, o antigo domínio do pensamento metafísico. Para pensar em alguém, essa pessoa deve estar asfaltada de nossos sentidos, quando estivermos reunidos com ela, não pensamos nela [...] pensar em alguém que está presente implica nos afastarmos sub-repticiamente da sua companhia e agir como se essa pessoa já não estivesse ali (Arendt, 2000, p. 232).

Arendt descreve o pensar como um “ato que exige distanciamento” — mesmo que lidemos com ideias concretas ou pessoas reais. O pensamento, para acontecer, precisa de um certo desligamento do “aqui e agora”, da presença imediata do mundo e das outras pessoas. Isso não significa alienação completa, mas sim uma “suspensão temporária da interação sensível” para entrar em uma esfera mais introspectiva e reflexiva.

A autora rompe com a ideia clássica de que pensar é apenas lidar com o abstrato e o invisível (como conceitos ou ideias puras). Para ela, “mesmo pensar sobre o que é visível e concreto exige um deslocamento interno” — uma espécie de “saída de cena”, onde nos retiramos mentalmente da convivência imediata para dar espaço ao processo reflexivo.

Esse ponto reforça a ideia de que o “pensar é um ato solitário”, não no sentido de isolamento absoluto, mas como um momento em que nos separamos do fluxo da vida para poder julgá-la. É esse distanciamento que torna o pensamento um ato de liberdade e responsabilidade.

Chegamos à conclusão de que apenas as pessoas inspiradas pelos eros socrático, o amor da sabedoria, da beleza e da justiça são capazes de pensamento e dignas de confiança. Em outras palavras, chegamos às “naturezas nobres” de Platão, às poucas a respeito das quais se pode dizer que “não fazem o mal voluntariamente”. No entanto, nem mesmo em seu caso é verdadeira a conclusão implícita e perigosa de que “todo mundo quer fazer o bem”. [...] Sócrates, que diferentemente de Platão considerava todos os assuntos e conversava com todas as pessoas, não pode ter acreditado

que só os poucos são capazes de pensamento, nem que só alguns objetos de pensamento, visíveis aos olhos da mente bem treinada, mas inefáveis no discurso, conferem dignidade e relevância à atividade de pensar (Arendt, 2012, p. 202).

Arendt retoma o conceito platônico de erôs para destacar que o pensar exige mais do que mera capacidade intelectual: ele depende de uma inclinação ética e afetiva. Segundo a autora, “as pessoas investidas desse erôs, esse amor desejoso da sabedoria, beleza e justiça, são capazes de pensamento – isto é, resta-nos a ‘nobre natureza’ de Platão como um pré-requisito para o pensar”. Isso significa que o ato de pensar não é universal nem automático; ele pressupõe uma disposição interior para buscar o sentido, o justo e o verdadeiro. Arendt sugere que o pensamento nasce da inquietação e do desejo de compreender, o que implica um compromisso ativo com a realidade e com a responsabilidade moral. Assim, o pensar torna-se uma prática ética, e não apenas um exercício lógico ou técnico.

Arendt distingue entre pensamento e consciência de si, mas reconhece que um depende do outro. Para a autora, “a consciência de si não é o mesmo que o pensamento; mas sem ela o pensamento seria impossível. O que pensar realiza no seu processo é a diferença dada na consciência de si” (Arendt, 2000, p. 252). Isso significa que pensar exige uma divisão interna, uma espécie de diálogo consigo mesmo, só possível quando o indivíduo se reconhece como alguém que pode refletir, julgar e se observar. A consciência de si fornece a base para o pensamento, enquanto o ato de pensar trabalha e dá forma a essa divisão interior. Nesse sentido, o pensamento torna-se um exercício ético, pois é por meio dele que o sujeito se responsabiliza por seus próprios atos e evita a submissão cega às normas externas.

Quem não conhece a interação entre mim e mim mesma (em que examinamos o que dizemos e o que fazemos) não se importará em se contradizer, e isso significa que ele nunca será capaz de prestar contas do que diz ou faz, nem estará disposto a fazê-lo; tampouco se importará em cometer algum crime, pois estar seguro de que o ato será esquecido no momento seguinte (Arendt, 2000, p. 255).

Arendt sustenta que o pensamento é essencialmente um “diálogo consigo mesmo” — uma conversa entre “mim e mim mesma”. Essa interação é o espaço onde analisamos nossas palavras, ações e intenções. Quem não experimenta esse tipo de reflexão interna “perde o senso de coerência e responsabilidade”. A ausência desse diálogo abre caminho para a indiferença moral: a pessoa não se incomoda em se

contradizer, não sente necessidade de justificar suas ações e, por isso, pode “cometer injustiças ou crimes sem remorso”, confiando na facilidade do esquecimento.

Essa análise é central para a crítica arendtiana à “banalidade do mal”. Pessoas como Eichmann, segundo Arendt, não eram monstros perversos, mas “indivíduos incapazes de pensar com profundidade”, de manter um diálogo interno crítico que os impedisse de participar de atrocidades. O problema não era ignorância, mas “a renúncia voluntária ao pensamento ético”.

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes, pelo menos para mim, nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa (Arendt, 2000, p. 257).

Arendt recusa a ideia de que o pensamento tem como objetivo principal produzir conhecimento. Para ela, o valor do pensamento está na sua função moral e crítica: ele nos permite julgar, discernir entre certo e errado, belo e feio. É uma atividade silenciosa e invisível — como um “vento” — mas com potencial decisivo em momentos críticos, quando somos chamados a agir ou resistir.

Ao dizer que essa capacidade “pode impedir catástrofes”, Arendt se refere ao poder do pensamento de frear a obediência cega, a repetição irrefletida, o conformismo. Mesmo que não mude o mundo inteiro, pensar pode impedir que o indivíduo se torne cúmplice da barbárie. A expressão “pelo menos para mim” é reveladora: ela aponta para a responsabilidade individual, que é intransferível. O pensar não é uma garantia de heroísmo, mas é uma linha de defesa contra o colapso ético pessoal.

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).

Neste trecho, Hannah Arendt observa algo central em sua análise do julgamento de Adolf Eichmann: ele não era um fanático ou um psicopata, mas alguém que havia se tornado incapaz de pensar. Não se tratava de falta de inteligência, mas

de uma falência do pensamento ético — a incapacidade de refletir sobre as consequências de seus atos e de se colocar no lugar do outro.

Arendt associa essa incapacidade ao que chama de “banalidade do mal”. O mal cometido por Eichmann não vinha de uma intenção sádica, mas de uma obediência cega a ordens, sem qualquer questionamento ou senso de responsabilidade. Ao não pensar por si mesmo, ele anulava sua consciência moral, tornando-se apenas uma engrenagem da máquina burocrática do regime nazista.

A linguagem técnica e desumanizada usada por Eichmann funcionava como uma armadura contra qualquer confronto ético, esvaziando o sentido das palavras e reduzindo suas ações a protocolos burocráticos. Para Arendt, essa recusa ao pensamento é profundamente perigosa, pois quem abdica do julgamento moral e se esconde atrás de funções e regras torna-se capaz de cometer crimes sem remorso. O pensamento, nesse caso, não é um luxo intelectual, mas uma exigência ética essencial à responsabilidade individual.

Assim, pensar do ponto de vista de outra pessoa não é um luxo filosófico, mas uma exigência ética. É isso que impede que a obediência se transforme em cumplicidade. Arendt mostra que onde o pensamento desaparece, a consciência se dissolve, e o mal encontra terreno fértil para crescer sob a aparência da normalidade.

Arendt continua,

Ele sabia muito bem do que se tratava, e em sua declaração final à corte, falou da ‘reavaliação de valores prescrita pelo governo [nazista]’. Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predis pôs a se tornar um dos grandes criminosos dessa época. E se isso é ‘banal’ e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de chamar lugar-comum (Arendt, 1999, p. 311).

Aqui, a filósofa reforça uma ideia que percorre todo o livro *Eichmann em Jerusalém*: o mal não exige genialidade nem perversidade extraordinária — muitas vezes, basta a ausência de pensamento. Eichmann sabia o que fazia, entendia o contexto em que atuava, mas não refletia sobre o sentido das próprias ações. Essa irreflexão, segundo Arendt, não é o mesmo que estupidez. Trata-se de uma falha ética, e não intelectual.

O problema com Eichmann não era sua falta de inteligência, mas sua recusa em exercer julgamento moral. Ao aceitar a “reavaliação de valores” imposta pelo

regime nazista como algo normal, ele naturalizou o inaceitável. Não questionava, apenas executava. Essa atitude revela uma rendição completa à lógica totalitária, que substitui o pensamento pela obediência.

Arendt define a “banalidade do mal” como a capacidade de pessoas comuns cometerem atrocidades não por maldade, mas por pura irreflexão. O que torna Eichmann assustador não é sua crueldade, mas sua mediocridade e obediência cega. Sua culpa está justamente em não ter pensado, não ter questionado, não ter recusado. Para Arendt, é essa ausência de pensamento que permite ao mal se espalhar de forma sistemática e impessoal.

Arendt conclui,

Em outras palavras, um assassino não está apenas condenado à companhia permanente do seu próprio eu homicida, mas irá ver todas as outras pessoas segundo a imagem de sua própria ação. Viverá em um mundo de assassinos potenciais. Não é o seu próprio ato isolado que tem relevância política, ou mesmo o desejo de cometê-lo, mas essa sua doxa, o modo como o mundo abre-se para ele e é parte essencial da realidade política em que vive. Nesse sentido, e à medida que ainda vivemos junto a nós mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absoluta mente sem agir (Arendt, 2002, p. 103).

Arendt propõe aqui uma reflexão radical sobre as consequências subjetivas e políticas das ações humanas. Um ato como o assassinato não termina no momento em que é cometido. Ele transforma, de maneira profunda, o modo como o agente vê o mundo e se relaciona com os outros. Ao viver com o próprio “eu homicida”, o sujeito passa a projetar esse ato sobre os demais — vê o mundo à imagem de si mesmo.

Essa projeção, que Arendt chama de doxa — a maneira particular como o mundo aparece para cada um —, tem implicações políticas porque molda a realidade compartilhada. Não é o ato isolado que determina o impacto político, mas o filtro perceptivo que ele gera. O mundo deixa de ser um espaço comum e passa a ser percebido como ameaçador, hostil ou violento, conforme a experiência interna do indivíduo.

O ponto decisivo é que mesmo a inação, quando acompanhada de um determinado modo de pensar ou perceber, modifica o mundo humano. Arendt enfatiza que a política não se limita a atos públicos visíveis. Ela também se constrói — ou se corrompe — no silêncio da interioridade, na convivência com o próprio eu, nos julgamentos não ditos, mas que reconfiguram o sentido da realidade.

Viver consigo mesmo, para Arendt, é uma forma de agir no mundo. O pensamento, mesmo solitário, tem peso político, pois molda a forma como nos relacionamos com os outros e com a própria ideia de humanidade. Assim, a responsabilidade ética não depende apenas de agir ou deixar de agir, mas da qualidade da presença que mantemos conosco e da visão de mundo que cultivamos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo investigar o conceito de responsabilidade coletiva no pensamento de Hannah Arendt, compreendendo suas implicações éticas, políticas e existenciais, especialmente em relação à formação do indivíduo como ser político. A partir da leitura articulada com o filósofo norte-americano Joel Feinberg, buscou-se compreender como a responsabilidade pode ser atribuída a indivíduos enquanto membros de um grupo, mesmo na ausência de envolvimento direto em ações condenáveis. A noção de “responsabilidade sem culpa contributiva”, formulada por Feinberg, serviu como ponto de partida para discutir como o pertencimento a uma coletividade implica compromissos éticos que vão além da responsabilidade estritamente jurídica.

Hannah Arendt retoma esse debate em um contexto específico: o da reconstrução dos fundamentos morais e políticos após a experiência traumática dos regimes totalitários do século XX, especialmente o nazismo. Sua filosofia parte do pressuposto de que o ser humano vive em um mundo compartilhado e, portanto, sua existência é intrinsecamente relacional. É a partir dessa condição de pluralidade que emerge a responsabilidade coletiva — não como culpa, mas como resposta possível e necessária diante do que acontece no mundo. Arendt propõe uma concepção de responsabilidade enraizada na liberdade, na consciência e no pensamento, onde o agir ético decorre da capacidade de julgar e de não se ausentar do espaço público.

Ao longo da pesquisa, constatou-se que a responsabilidade coletiva, em Arendt, não se resume a um sentimento de culpa difusa ou a uma imposição moral exterior. Ela representa, antes, um compromisso ativo com a realidade e com a preservação do mundo comum. É nesse sentido que a responsabilidade se revela como uma virtude política por excelência, pois exige do indivíduo não apenas posicionamento diante das ações alheias, mas sobretudo diante de sua própria omissão, silêncio ou passividade. O espaço público, na perspectiva arendtiana, é o lugar onde se exerce essa responsabilidade, e sua ausência, seja por apatia ou desengajamento, abre caminho para formas de dominação, alienação e banalização da violência.

O caso emblemático do julgamento de Adolf Eichmann, analisado por Arendt em *Eichmann em Jerusalém*, evidenciou a importância da atividade de pensar como antídoto ao mal. A expressão “banalidade do mal” tornou-se uma chave para

compreender como atos extremos de crueldade podem ser cometidos por indivíduos aparentemente comuns, que abdicaram da reflexão ética e da responsabilidade pessoal. Eichmann não era um monstro, mas alguém que agiu mecanicamente, sem pensar nas consequências de seus atos. A ausência de pensamento, para Arendt, é o que torna possível a participação em crimes bárbaros sem que o sujeito sequer reconheça sua gravidade.

Essa constatação nos conduz à centralidade da faculdade do pensar na constituição da responsabilidade. Arendt concebe o pensamento como um “diálogo silencioso do eu consigo mesmo” — um exercício interior que permite ao indivíduo examinar suas ações, avaliar suas decisões e formar juízos morais. Tal diálogo, chamado de “dois-em-um”, é a base da integridade moral, pois quem é incapaz de viver consigo mesmo após uma ação condenável, evita cometer tal ato. É nesse ponto que a figura de Sócrates, como paradigma ético, ganha destaque: ele representa o indivíduo que prefere morrer a agir contra sua consciência, valorizando mais a coerência interior do que a submissão à autoridade externa.

Em sociedades marcadas pelo colapso ético e pela banalização da política, como as que vivenciaram regimes autoritários, a reflexão arendtiana oferece instrumentos fundamentais para compreender a importância da responsabilidade coletiva. Arendt não apela a sentimentos idealizados como amor, empatia ou fé para prevenir a barbárie. Ela aposta na capacidade humana de pensar, julgar e agir, mesmo quando todas as estruturas institucionais falharam. É essa fidelidade ao julgamento moral que pode preservar a humanidade em tempos sombrios.

O presente trabalho também evidenciou que a retirada do indivíduo dos espaços públicos, somada ao avanço de formas de individualismo apolítico e de desinformação sistemática, constitui um dos principais riscos contemporâneos à democracia e à vida coletiva. Em um mundo cada vez mais fragmentado e polarizado, recuperar a responsabilidade como categoria ativa da política é um imperativo. Arendt nos lembra que a liberdade política só é possível em um espaço comum, construído por meio da ação conjunta, da palavra partilhada e do compromisso mútuo com o mundo que nos cerca.

A responsabilidade coletiva, portanto, não é apenas uma ideia abstrata, mas uma prática exigente, cotidiana e vigilante. Ela pressupõe a consciência de que todos fazemos parte de estruturas, grupos e contextos cujas ações nos afetam direta ou

indiretamente. Exercer essa responsabilidade é, antes de tudo, um ato de liberdade e de coragem: o reconhecimento de que não somos apenas produtos do mundo, mas também agentes de sua transformação.

Conclui-se, assim, que o pensamento de Hannah Arendt contribui de forma decisiva para repensar o papel do indivíduo na esfera pública. Sua filosofia propõe uma articulação entre ética, política e existência que coloca a responsabilidade coletiva no centro da vida democrática. Em tempos de crise moral, de despolitização das massas e de esvaziamento das instituições, pensar e agir com responsabilidade torna-se não apenas necessário, mas urgente. A tarefa de reconstruir o espaço público e de fortalecer os laços do mundo comum exige sujeitos capazes de responder — com consciência e integridade — à complexidade do presente.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Tradução: Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker, Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 3. ed., 2002.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução: Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 4. ed., 2000.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução: César Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 11. ed., 2022.

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

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 5. ed., 2005.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. Texto e tradução: Bethânia Assy. São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2015.

COLEMAN, Jules. Joel Feinberg, 1926-2004. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 78, n. 5, p. 172-174, maio 2005. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30046199> (<http://www.jstor.org/stable/30046199>). Acesso em: 25 maio 2012.

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

DUARTE, André. Responsabilidade pessoal e responsabilidade política. In: **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FEINBERG, Joel. Collective responsibility. **The Journal of Philosophy**, v. 65, n. 21, p. 674-688, 1968. (Sessão: Sixty-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division).

GUALTER, Tainah de Jesus Reis. **A atividade do pensamento em Hannah Arendt**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

JUNIOR, Edegar Fronza. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Encontros Teológicos**, v. 29, n. 3, 2014. n. 69.

MARTINELLI, João Paulo Orsini. **Paternalismo jurídico-penal**. 2010. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

NORMANDO, Priscila Cavalcante. **Responsabilidade política**: um conceito a partir da obra de Hannah Arendt. Brasília, 2012. (Trabalho acadêmico não publicado).

NOVAES, Adriana Carvalho. **Pensar sem apoios**: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar. Versão corrigida. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SILVA, Marcos Vinícius da. **Hannah Arendt e as atividades do espírito**: por uma ética da responsabilidade. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016.

TIZZO, Fabiano Miranda do Nascimento. **Hannah Arendt e Karl Jaspers**: a culpa alemã. 2022. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

VICENTE, José João Neves Barbosa; LUZ, Marilane Ramos. Arendt e a questão da responsabilidade. **Theoria** – Revista Eletrônica de Filosofia, v. 6, n. 15, 2014. ISSN 1984-9052.