



Aline Maria Ribeiro-Cantu\*

## RESUMO

Considerando a escassez de estudos que investiguem diretamente a constituição do Eu no pensamento de Hannah Arendt, especialmente no que diz respeito a relação entre subjetividade e política, objetiva-se examinar as especificidades do Eu arendtiano. Para tanto, procede-se por meio de uma análise das obras fundamentais da autora, partindo de sua crítica ao cogito cartesiano em direção a distinção entre solidão e isolamento, como modo de compreender a formulação da banalidade do mal diferenciando Eichmann de Jaspers. Como hipótese, o trabalho propõe que o Eu, em Arendt, é relacional e plural, constituindo-se no espaço público a partir da relação com os outros, ao aparecer no mundo através da ação e do discurso, mas que também necessita de uma interioridade privada que permite certo afastamento do mundo para um parar e pensar. Desse modo, observa-se que regimes totalitários, ao destruírem a espontaneidade e isolarem os indivíduos, rompem o vínculo do Eu consigo mesmo e com o mundo, produzindo uma solidão radical que torna possível a perda de si e facilitam a banalidade do mal. O que permite concluir que o pensamento — entendido como diálogo interior e forma de preservação ética — é a condição para a existência de um Eu que aparece e se responsabiliza pelo mundo. Ao iluminar a constituição do Eu em Arendt, abre-se um campo fértil para investigações contemporâneas sobre linguagem, responsabilidade e ação em contextos de crise democrática e ameaças totalitárias.

**Palavras-chave:** Eu. Solidão. Eichmann. Jaspers. Pensamento. Política.

## On the self in Hannah Arendt: thought, loneliness, and the banality of evil

## ABSTRACT

Dom Considering the scarcity of studies that directly investigate the constitution of the Self in Hannah Arendt's thought—particularly regarding the relationship between subjectivity and politics—this work aims to examine the specificities of the Arendtian Self. To this end, it undertakes an analysis of Arendt's major works, beginning with her critique of the Cartesian cogito and advancing toward her distinction between loneliness and isolation, as a way to understand the formulation of the banality of evil by contrasting Eichmann with Jaspers. As a hypothesis, this study proposes that the Self, in Arendt, is relational and plural, constituted in the public realm through relationships with others—emerging in the world through action and speech—while also requiring a private interiority that enables a withdrawal from the world to pause and think. Thus, it is observed that totalitarian regimes, by destroying spontaneity and isolating individuals, sever the bond of the Self with both itself and the world, producing a radical loneliness that makes self-loss possible and facilitates the emergence of the banality of evil. This allows us to conclude that thinking—understood as inner dialogue and a form of ethical preservation—is the condition for the existence of a Self that appears in the world and assumes responsibility for it. By shedding light on the constitution of the Self in Arendt's thought, this study opens a fertile field for contemporary investigations on language, responsibility, and action in contexts of democratic crisis and totalitarian threats.

**Keywords:** Self. Loneliness. Eichmann. Jaspers. Thinking. Politics.

Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal

## Introdução

Associar Hannah Arendt a questões políticas não causa qualquer tipo de estranhamento; contudo, vinculá-la a reflexões sobre o Eu e a subjetividade não parece evidente à primeira vista<sup>1</sup> — sobretudo ao se buscar responder à indagação: como se constitui o Eu, segundo Hannah Arendt? O problema do Eu atravessa a história da filosofia ocidental, estando presente ao menos desde Descartes, que estabeleceu a ligação entre Ser e pensamento por meio do *cogito*.

Na abordagem arendtiana, o Eu surge junto à atividade do pensamento, configurando-se como uma dualidade na identidade. Tal dualidade manifesta-se no diálogo silencioso dos “dois em um” — isto é, o Eu que questiona e o Eu que responde. Arendt argumenta que o pensar é uma das três atividades da vida do espírito, ao lado do querer e do julgar. São atividades internas, invisíveis ao mundo, pertencentes à vida privada de cada indivíduo. A presença dessas atividades pode ser percebida por meio do alheamento do sujeito em relação ao mundo comum, no ato de refletir, de parar para pensar. O espírito (*mind*), nesse contexto, constitui uma esfera da vida humana.

Governos totalitários, como o regime nazista, têm como objetivo eliminar a espontaneidade e a individualidade dos sujeitos. A solidão artificialmente produzida por tais regimes converte-se em uma experiência existencial de desamparo, conduzindo à perda do Eu. Trata-se de uma antecipação simbólica da morte: o indivíduo, embora biologicamente vivo, sente-se radicalmente abandonado, alienado de si e do mundo. Essa alienação extrema configura a mais profunda experiência de ruptura subjetiva — a perda de si mesmo.

Ao recuperarmos a figura de Eichmann, tal como retratada por Arendt, destaca-se sua superficialidade e incapacidade de pensar. A banalidade do mal torna-se, assim, expressão de uma atrofia do pensamento, de um esvaziamento da interioridade e da ausência de imaginação. São indivíduos que não atualizam suas identidades, não exercitam o diálogo interior, não se abrem à perspectiva do outro.

---

<sup>1</sup> Este texto apresenta alguns dos resultados de uma investigação aprofundada sobre a constituição do Eu no pensamento de Hannah Arendt. Para uma análise mais detalhada, recomenda-se a consulta à obra *A constituição do Eu em Hannah Arendt*, 2024.

Diante da possibilidade da perda do Eu, propomos a hipótese de um Eu plural e relacional, cuja constituição depende das interações entre o Eu, o outro e o mundo. Esse Eu só pode emergir no espaço público, por meio das palavras e das ações, revelando-se na pluralidade que caracteriza a condição humana. Apresentamos uma progressão argumentativa que parte da crítica ao *cogito* cartesiano para introduzir a concepção arendtiana do Eu relacional. Posteriormente fundamentamos nossa pesquisa na ética socrática e na distinção entre isolamento e solidão, para então examinarmos os riscos da ausência de pensamento no totalitarismo. Contrapondo Eichmann a Jaspers, concluímos com a centralidade do pensamento, da pluralidade, da relação com os demais e do diálogo consigo e com os outros para a constituição do Eu.

### **Penso, logo existo?**

Em Descartes, a existência do ser é estabelecida por meio do pensamento, conforme formulado no *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”). Para ele, pensamento e ser estão intimamente relacionados, pois o ato de pensar confirma a existência, e o ser define-se essencialmente como uma *res cogitans* — uma coisa que pensa, isto é, um espírito, entendimento ou razão. A existência, nesse sentido, é confirmada — e mesmo precedida — pela atividade do pensamento.

Para Arendt (2008a), embora Descartes apresente a questão da realidade de forma inovadora, sua resposta permanece tradicional. Ao desenvolver o *cogito*, o filósofo estabelece que “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (Descartes, 1983, p. 8). Arendt, no entanto, propõe uma inflexão crítica: o pensamento não é capaz de confirmar a realidade. O *cogito*, segundo ela, não prova a existência de um *ego cogitans*, mas apenas a do *cogitare*, isto é, a própria atividade de pensar.

A filósofa observa que o pensamento, em Descartes, não assegura a realidade plena do ser, pois o Eu que emerge da fórmula cartesiana é sempre uma construção do próprio pensamento. Em consonância com Nietzsche, Arendt afirma: “nenhum Eu realmente vivo pode jamais emergir de ‘Eu penso’, mas apenas um Eu que é uma criação do pensamento” (Arendt, 2008a, p. 197).

O pensamento, para Arendt, não garante a realidade da existência, já que este promove um afastamento temporário do mundo e uma volta à interioridade. Trata-se de uma atividade silenciosa de diálogo consigo mesmo — uma conversa entre dois eus em um — que impede a solidão absoluta, mas que, por si só, não assegura a realidade. Como afirma a autora, seres humanos que “não pensam são como sonâmbulos” (Arendt, 2020b, p. 214); ainda assim, pensar não basta para garantir a realidade da existência de maneira absoluta.

A realidade, para Arendt, depende da convivência com os outros e da presença no mundo comum. O Eu manifesta-se no mundo por meio dos atos e das palavras, e aparece tanto para si quanto para os demais. O conceito de aparência é central em sua filosofia: aquele que não aparece em ações e discursos não afirma sua identidade, não partilha a pluralidade do mundo e permanece invisível — como se não existisse, como se não pertencesse ao mundo. Essa invisibilidade se aproxima da morte, compreendida como a experiência-limite da existência, quando se interrompe a convivência com os outros.

Em síntese, Arendt argumenta que a existência do Eu não pode ser garantida apenas pelo pensamento, mas exige a pluralidade, o diálogo e a exteriorização por meio de palavras e ações. O Eu é, assim, relacional: depende da interlocução com o outro e com o mundo para se constituir e afirmar sua realidade.

### **Sócrates e o pensar**

Arendt retoma o diálogo tardio *Górgias*, de Platão, sobre a retórica, no qual aparecem algumas das escassas afirmações feitas por Sócrates em suas conversas com os cidadãos da *pólis*. Diante das dificuldades encontradas no diálogo, Platão o encerra com um mito sobre castigo e recompensa no além-mundo, buscando resolver as aporias surgidas no debate. Nesse contexto, Platão reconhece que a maldade pode ser cometida voluntariamente, mesmo quando se tem conhecimento – ou seja, que uma pessoa pode deliberadamente escolher o mal.

As duas sentenças afirmativas de Sócrates são as seguintes: a primeira, “é melhor sofrer o mal do que o cometer”. [...] A segunda afirmação é: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de

mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” (Arendt, 2020b, p. 203).

Essas afirmações foram rapidamente rebatidas por Cálicles, interlocutor de Sócrates. À primeira, respondida à moda grega, argumenta que alguém incapaz de ajudar a si mesmo não é digno de respeito, sendo comparável a um escravo. Já a segunda é tratada com zombaria: Cálicles afirma que Sócrates está “enlouquecido pela eloquência” e que seria melhor para ele – e para todos – que abandonasse a filosofia (Arendt, 2020b, p. 203).

As afirmações socráticas provêm de alguém que de fato parou para pensar sobre os acontecimentos, refletindo que é melhor estar no lugar da vítima do que do malfeitor. Assim, evita-se a convivência íntima com um criminoso – consigo mesmo. Sócrates prefere preservar a harmonia interior, se recusando agir de forma contraditória com seu eu, sem elevar o outro em detrimento de si, mas respeitando sua própria companhia e escolhendo não conviver com um malfeitor em íntima companhia, ele mesmo. Mesmo que estas afirmações tenham sido fruto de reflexão, não são evidentes por si mesmas, pois muitos poderiam chegar à conclusão contrária por não considerarem as implicações morais de se tornar um criminoso.

Para Arendt (2020b), Sócrates só poderia ter chegado a essas conclusões por meio da atividade do pensamento – única via capaz de produzir uma compreensão mais profunda do verdadeiro significado de agir no mundo. Desse modo, Sócrates não se sentia compelido a agir de acordo com as expectativas alheias, mas fiel às suas próprias convicções. Contudo, como tanto a primeira afirmação de Sócrates quanto a resposta de Cálicles são subjetivas – cada um considera melhor algo diferente –, torna-se evidente que “Cálicles e Sócrates estão falando de ‘eus’ diferentes: o que é bom para um é mau para outro” (Arendt, 2020b, p. 204).

Para Arendt, essas proposições, advindas da experiência do pensamento, revelam que talvez “aquilo que somos tentados a compreender como uma proposição puramente moral, na verdade, tem origem na experiência do pensar enquanto tal” (Arendt, 2020b, p. 205). Essa percepção permite compreender com mais clareza o caminho seguido por Arendt ao tratar das questões morais surgidas durante o julgamento de Eichmann e os julgamentos pós-guerras, quando os efeitos da massificação e da alienação evidenciam a importância do pensamento e do relacionamento consigo mesmo como forma de interromper a ação. Assim, aquele que

age pode ao menos saber que não agiu superficialmente levado pelos outros a atitudes irrefletidas.

A segunda afirmação de Sócrates pode parecer confusa à primeira vista. Se ele é “um”, como poderia entrar em contradição consigo mesmo? Harmonia e desarmonia pressupõem pelo menos dois tons; algo idêntico a si não pode contradizer-se. A não pode contradizer A. Cálicles não compreende tal afirmação à primeira vista, pois tal proposição requer uma pausa para pensar. Para Arendt (2020b, p. 205), “quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo seria irreconhecível”. Essa consciência – conhecer-se por si e consigo – torna possível estar consciente de si. Ainda que a aparição de si para si não ocorra com a mesma frequência que a aparição de si para os outros, essa dimensão interior revela que “o ‘sendo um’ socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, neste último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (Arendt, 2020b, p. 205).

Para Arendt, a dualidade presente na atividade do pensamento – em que o eu pergunta e responde – confirma que os seres humanos existem essencialmente no plural. Essa pluralidade é o que garante a realidade humana, pois, resgatando Lutero ao citar os ensinamentos bíblicos: “não é bom que os homens estejam sós” (Arendt, 2012, p. 638).

Sócrates, nesse sentido, descobre a essência do pensamento no diálogo silencioso consigo mesmo. Esse exercício permite que algo exista em si e para si, sem romper com seu contexto, pois a dualidade do pensamento só se unifica por meio do mundo compartilhado, que exige a apresentação de si como Um, de forma coerente no espaço público.

Em termos existenciais, o pensamento é uma forma de estar a sós, mas não pode ser confundido com solidão. Estar-só significa fazer-se companhia. Na solidão, por sua vez, emerge o desamparo, a incapacidade de dividir-se no dois-em-um, ou seja, de fazer-se companhia. Como dizia Jaspers, nesse estado “eu falto a mim mesmo (*ich bleibe mir aus*)” (Arendt, 2020b, p. 207).

## A solidão no totalitarismo

Em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt (2012) afirma que a solidão radical — distinta do simples isolamento — ameaça a própria constituição do eu. Na solidão, o “dois-em-um” do pensamento, essencial à identidade, perde-se pela ausência dos outros: “o problema de estar a sós é que esses dois em um necessitam dos outros para que voltem a ser um” (Arendt, 2012, p. 636). A realidade é garantida pelos demais e a unidade da identidade só pode ser confirmada quando o mundo e os seres que nele habitam se relacionam entre si. O diálogo interior, que exige alteridade interna, torna-se inviável sem a companhia do mundo e dos outros seres que o habitam. Arendt, ao retomar Nietzsche, observa que o diálogo consigo mesmo pode levar a um afastamento do mundo que impossibilite uma relação de compreensão entre aqueles que estão no mundo e aquele que se afastou para pensar. Sem interrupções externas, o pensamento deixa de ser um afastamento temporário e se torna solitário.

Pensar, para Arendt (2020b), não é seguir doutrinas nem alcançar verdades absolutas, mas manter a coerência interna do pensamento. O diálogo socrático do “dois-em-um” é político, pois rompe certezas e transforma crenças, é um constante pensar e repensar, questionando crenças estabelecidas. Sem essa atividade reflexiva, a consciência torna-se inoperante, como exemplificado em Eichmann. Quando não há interlocutor interior, cala-se também a “voz da consciência”.

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

A falta de ser na consciência epistêmica se refere ao Eu que responde, e quando não há ninguém para compor o pensamento se torna possível ignorar a “voz da consciência”. A crise moderna de identidade, segundo Arendt (2020b), só poderia ser evitada pela recusa em ficar a sós e em pensar, pois o pensamento exige a consciência de si, sustentando a pluralidade interna. É o diálogo silencioso consigo mesmo que reintegra o ser à condição plural da existência.

Nesse contexto, o isolamento — embora perigoso — ainda não é totalitário. Trata-se da impossibilidade de agir politicamente, mas não exclui o convívio privado

nem o pensamento. “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (Arendt, 2012, p. 633). Já a solidão, segundo Arendt (2012), é mais profunda: pode ocorrer mesmo entre outros, e se caracteriza pela perda do pertencimento ao mundo, e inclusive, de si próprio. Ela destrói o senso comum, inviabiliza a experiência compartilhada e rompe os vínculos humanos mais elementares.

O isolamento, por sua vez, pode até ser funcional, como no caso do *homo faber*, cujas atividades produtivas exigem certo isolamento. No entanto, quando o ser humano é reduzido ao mero trabalho — como o *animal laborans* — perde-se a capacidade de aparecer no mundo e de agir politicamente. Assim, o isolamento pode se tornar solidão quando a esfera pública é destruída e a criatividade humana, suprimida. Quando tudo o que resta ao ser humano é a busca pela sobrevivência pelo trabalho.

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

A experiência total da solidão — a perda de lugar no mundo e de sentido de pertencimento — é a base do terror totalitário. A solidão torna o indivíduo supérfluo, incapaz de estabelecer laços com o mundo ou com os outros. Por isso, Arendt afirma que o domínio total sobre trabalhadores solitários, como os escravizados na Antiguidade, já antecipava traços do totalitarismo.

Essa solidão radical corresponde ao que Pereira (2023) chama de “não lugar”: não apenas ausência de companhia, mas o sentimento de não pertencer ao mundo. A isso se soma o desarraigamento e a superfluidade, identificados pela filosofia, sociologia e literatura do século XX. A originalidade de Arendt está em vincular esses fenômenos à ausência de pensamento, raiz última da vulnerabilidade diante do totalitarismo (Adverse, 2022).

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e

perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo (Arendt, 2012, p. 637).

Aparecer no espaço público é essencial para se relacionar no mundo com os demais habitantes da Terra, e tal relacionamento é impossível em uma situação de solidão. De acordo com Pereira “para me mover no mundo, confiar nos meus sentidos, a existência dos outros parece ser requerida, um senso comum, uma constatação de que não o Homem, mas os homens, vivem na terra e habitam o mundo e essa experiência parece ser o oposto do *não lugar*” (Pereira, 2023, p. 66).

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

Conclui-se, portanto, que a solidão, em Arendt, ultrapassa o isolamento ao configurar-se como uma experiência existencial profunda, marcada não apenas pela quebra dos vínculos com os outros, mas, sobretudo, pela perda do contato consigo mesmo. Diferente do isolamento, que pode representar uma separação temporária do mundo e dos demais, que pode ser político ou uma necessidade para a criação ou para o trabalho, a solidão está imbuída de desespero. A solidão implica uma desconexão radical da própria identidade, falta o outro Eu. Essa condição torna os indivíduos suscetíveis à força de narrativas ideológicas e à busca desesperada por pertencimento e sentido, o que pode levá-los à adesão a ações extremas como tentativa de superação dessa experiência. Assim, a solidão não é apenas um estado de ausência de companhia, mas uma crise do eu que fragiliza o julgamento e favorece o enraizamento do terror (Adverse, 2022, p. 19).

## Eichmann versus Jaspers

A personalidade “só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política” (Arendt, 2008b, p. 82). O espaço público é o lugar do aparecimento e da liberdade, onde os indivíduos se expõem por meio de palavras e ações.

Karl Jaspers tornou-se um exemplo para Arendt justamente por preservar sua coerência moral mesmo após a ascensão de Hitler ao poder. Ele não sucumbiu à nova ordem, representando, assim, uma outra Alemanha. Em meio às catástrofes das guerras mundiais e à dizimação em massa, Jaspers não apenas resistiu, como também se manteve inabalável, sem ceder às pressões do contexto totalitário. Diferente de Eichmann, cuja personalidade não se manifestou no espaço público, Jaspers encarnava alguém em quem se podia confiar em tempos de crise. Ele representava, nas palavras de Arendt, a segurança de que, “em tempos onde tudo poderia acontecer, não poderia acontecer uma coisa” (Arendt, 2008b, p. 85), isto é, a certeza de que alguns indivíduos permaneceriam fiéis à razão e à humanidade, apesar das circunstâncias.

Embora isolado fisicamente do espaço público, Jaspers manteve um mundo interior compartilhado com sua companheira, criando um espaço privado de reflexão. Suas boas ações, embora ocultas, expressavam a *humanitas* ainda viva na Alemanha — uma luz preservada pela razão e pelo pensamento. Mesmo sem público, sua integridade testemunhava a possibilidade de um agir ético sustentado no diálogo consigo mesmo.

Diferentemente de Eichmann, que não parecia dialogar interiormente, Jaspers sustentava uma conversa constante com a própria consciência. Eichmann escondia-se atrás de clichês, repetia fórmulas vazias e alegava estar apenas cumprindo ordens, negando qualquer responsabilidade moral por suas ações. Não se tratava de um antissemita convicto, mas de alguém que operava dentro de uma lógica instrumental, reduzida ao raciocínio técnico (juízo determinante kantiano), sem reflexão crítica. Arendt se espantou com o fato de que ele não se defendia como uma pessoa, mas como uma engrenagem — um “ninguém” perfeitamente adaptado ao funcionamento burocrático do regime. Ele não percebia o que estava fazendo de errado, pois se

mantinha preso a ilusão das premissas totalitárias, não refletia e se questionava, mas repetia e obedecia.

Recusar o sistema exigiria estabelecer regras próprias de conduta, ou seja, pensar por si e julgar moralmente cada situação. “Eichmann, nesse sentido, abdicou de pensar. Ele apenas raciocinava, isto é, utilizava seu intelecto para organizar os dados, para conhecer, jamais para o pensar. Pode-se afirmar, então, que ele apenas utilizou o juízo determinante no sentido kantiano, não refletindo” (Schio, 2011, p. 129). Sua conduta era deduzida de normas gerais impostas pelo regime, sem consideração pelos casos particulares. Agia de modo moralmente errado, mas acreditava agir corretamente por seguir regras externas. Eichmann não se colocava no lugar do outro, não pensava pela perspectiva do que sofria, não possuía uma imaginação ampliada, mas atrofiada pelas frases prontas que respondiam de maneira simples problemas complexos e não se questionava sobre essas soluções. Além disso, muitos a sua volta agiam da mesma forma, confirmando a ele que estava no caminho certo, que não era necessário questionar, pois todos estavam fazendo o mesmo.

Jaspers, ao contrário, mesmo em isolamento, jamais esteve solitário: pensava, refletia, fazia-se companhia. Para Arendt, liberdade vai além da independência: ela exige uma consciência racional de si, na qual o indivíduo se experimenta como livre. Jaspers, proveniente de uma tradição familiar de independência, desenvolveu a liberdade como experiência autônoma, mantendo-se à margem de modismos e dogmas. Sua posição não era privada, mas pública: um ponto de vista sobre o mundo e os acontecimentos que abrangia outras perspectivas, sem negar a realidade ou evadir-se em teorias. Jaspers não agiu como todos a sua volta: mesmo que todos falassem que A, por exemplo, estava correto, ele sabia que não estava. Mesmo que todos dissessem que sua lira estava desafinada, não se contradizia, nem permitiu que em sua companhia surgisse um malfeitor.

Arendt descreve o espaço criado por Jaspers como “sempre iluminado [...] por um cuidado ao falar e ao ouvir”. Era uma morada do pensamento, onde o mundo e os outros estavam sempre presentes. O pensamento de Jaspers não se fechava em si mesmo, mas criava caminhos, desbravava um território inexplorado onde a *humanitas* pudesse aparecer luminosa (Arendt, 2008b, p. 88).

Neste espaço para sempre iluminado [...] por um cuidado ao falar e ao ouvir, Jaspers sente-se em casa; é a casa de sua mente porque é um espaço no

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

A personalidade manifesta-se no espaço público por meio da ação e do discurso. É por meio deles que o ser humano revela seu *quem*, distinguindo-se dos demais. A personalidade não aparece por meio de ações automáticas ou clichês, como os de Eichmann, tampouco pode emergir de uma banalidade que se recusa ao pensamento. Para Arendt, Eichmann representava uma nova forma de mal, sem motivação sádica ou ideológica, mas potencialmente devastadora: um mal praticado por alguém superficial, incapaz de pensar criticamente.

Não se tratava de um agente movido por paixões malignas, como inveja ou ódio, mas de alguém que, pela ausência de reflexão, produziu efeitos catastróficos. Como escreve Arendt: “Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos” (Arendt, 1999, p. 311).

A importância da pessoa pode ser vista por todo trabalho de Arendt e é a parte lógica da descrição dela em a *vida ativa* da localização do entre (*in-between*). A pessoa aplica na forma de pensamento e juízo o ser humano em contraste com a irrefletida não pessoa de Eichmann e o colapso moral da “sociedade decente”; “falar sobre uma personalidade moral é quase redundante”. A pessoa é a precondição do perdão; somente uma pessoa pode ser perdoada, não um crime. A pessoa é a precondição para a aparência da ação no espaço público, para a revelação de quem é o agente, distinto de o que as qualidades de uma pessoa mostram. Somente uma pessoa tem integridade, isso é, entre outras coisas, o prerequisite para o uso bem-sucedido do talento artístico (Wolfgang, 2023, p. 13, tradução nossa)<sup>2</sup>.

Mesmo diante de múltiplas formas de mal, quando se trata do mal moral, tradicionalmente se associa o ato à pessoa: a responsabilidade é imputada porque se presume que a pessoa pensa e age livremente. No caso de Eichmann, essa conexão

<sup>2</sup> No original: “The importance of the person can be seen throughout Arendt’s work and is a logical part of her description of the *vita activa* and the location of the *in-between*. The person appears in the form of the thinking and judging human being in contrast to the thoughtless non-person of Eichmann and the moral collapse of ‘decent society’; ‘to speak about a moral personality is almost redundancy’. The person is the precondition for forgiveness; only a person can be forgiven, not a crime. The person is the precondition for their appearance in the public space of action, for the revelation of the who of the agent as distinct from the what of a person’s qualities. Only a person has integrity, which is, among other things, the prerequisite for the successful use of artistic talent” (Wolfgang, 2023, p. 13).

se rompe. Agente e ação não coincidem; ele cometeu crimes sem se dar conta do mal que estava causando, sem profundidade. Sua maldade foi expressão da recusa em ser pessoa — um mal realizado por alguém desprovido de interioridade, de pensamento e de presença no mundo. “Foi a ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse” (Arendt, 2020b, p. 19). Arendt não nega outros tipos de maldade, mas analisa um em específico, a superficialidade de um agente que não reflete sobre seus atos. A maldade por falta de pessoa. Um mal cometido por alguém que se considerava um dente da engrenagem, que não se responsabilizava, por um ninguém.

### Considerações Finais

Para Descartes, a existência do ser é assegurada pelo pensamento, expresso no *cogito ergo sum*. Hannah Arendt, porém, questiona essa concepção ao afirmar que o *cogito* não confirma a existência de um Eu, mas apenas a atividade do pensar, que, embora impeça a solidão absoluta, não garante a realidade plena da existência. Para ela, a realidade não pode ser confirmada pela interioridade do pensamento, mas sim na exterioridade da ação e do discurso em um mundo comum, onde o Eu só se afirma na convivência e na pluralidade. Assim, o Eu é relacional e só se realiza plenamente ao aparecer no mundo entre os outros.

Arendt retoma o diálogo *Górgias*, de Platão, para destacar duas afirmações de Sócrates sobre moralidade e pensamento: é melhor sofrer o mal do que cometê-lo e é preferível entrar em desacordo com os outros do que consigo mesmo. Essas proposições, revelam, para Arendt, a profundidade ética do pensamento socrático, que visa preservar a harmonia interior e a coerência do eu consigo mesmo. Sócrates escolhe não conviver com um criminoso dentro de si, o que evidencia que a moralidade não nasce de normas externas, mas da experiência reflexiva do Eu.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt distingue isolamento e solidão, sendo esta última a experiência mais profunda e radical que um ser humano pode vivenciar. Enquanto o isolamento representa a impossibilidade de agir politicamente, a solidão radical compromete a constituição do eu, pois rompe o diálogo interior. Sem a presença dos outros, o indivíduo perde tanto o vínculo com o mundo quanto consigo

mesmo, tornando-se vulnerável ao totalitarismo. O terror totalitário se apoia justamente nessa experiência de não pertencimento, transformando o ser humano em instrumento do regime. Nesse sentido, a solidão não é apenas ausência de companhia, mas uma crise existencial que torna o eu supérfluo.

Arendt observa que o pensamento não é doutrinário, mas uma atividade reflexiva que sustenta a identidade, ele não prescreve ações, mas nos diz quando parar. A ausência desse pensamento, como exemplificado em Eichmann, revela a perda da consciência epistêmica.

Karl Jaspers torna-se para Arendt um exemplo de integridade moral, alguém que, mesmo isolado durante o regime nazista, manteve a reflexão e a responsabilidade. Ao contrário de Eichmann — figura central de sua análise sobre a banalidade do mal — Jaspers pensava criticamente, dialogava consigo mesmo e preservava sua humanidade em tempos sombrios. Eichmann, por sua vez, representa um tipo de agente que abdica do pensamento e da responsabilidade. Arendt mostra, assim, que a responsabilidade moral está ligada à capacidade de pensar e julgar. Somente uma pessoa, e não um ninguém, pode agir livremente, aparecer no mundo e ser responsável.

O Eu, em Hannah Arendt, é relacional e se constitui no espaço público, pela ação e pelo discurso. O pensamento garante a integridade moral do indivíduo, mas só se realiza plenamente na convivência plural. A solidão radical e a ausência de reflexão comprometem essa constituição, tornando o indivíduo vulnerável ao mal banal e ao totalitarismo. Dessa forma, ao iluminar os caminhos para a discussão do Eu na obra de Hannah Arendt, abre-se um campo fértil para investigações futuras que articulem sua filosofia com os desafios da atualidade, entre eles a investigação da relação entre linguagem, responsabilidade e ação em contextos totalitários ou mesmo em crises democráticas.

## Referencias

ADVERSE, H. Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. **Cadernos Arendt**, Teresina, v. 1, n. 2, 2022.

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

ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

ARENDT, H. O que é filosofia da existência? *In*: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. p. 192-216.

ARENDT, H. Soren Kierkegaard. *In*: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. p. 73-77.

ARENDT, H. O existencialismo francês. *In*: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: editora UFMG, 2008a. p. 217-222.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. Tradução, Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução: Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

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

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

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

DINIZ, N. S. **A banalidade do mal em Hannah Arendt**. 1995. 160 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1995.

PEREIRA, G. E. Ideologia e solidão: atualidade de Hannah Arendt. **Cadernos Arendt**, Teresina, v. 2, n. 3, p. 59-69, 2022.

RIBEIRO-CANTU, A. M. **A constituição do eu em Hannah Arendt**. 2024. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

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

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

Recebido: 09/04/2025

Aprovado: 06/06/2025