



Disciplina: Estágio Supervisionado em Ciências Sociais

Professora: Ana Paula Belém Hey

Aluna: Marina Murphy Diniz

N° USP: 5934856

Público e privado em Hannah Arendt: subjetivação, pensamento e a banalidade do mal

Introdução

O objetivo neste artigo é apresentar as categorias fundamentais pelas quais podemos pensar o agir humano no mundo moderno a partir da perspectiva da filósofa política Hannah Arendt (1906-1975).

Neste trabalho serão apresentadas as categorias de público e privado na acepção de Hannah Arendt, assim como os conceitos de trabalho, obra e ação. Estas categorias serão pensadas a partir de sua origem na *polis* grega, e na relação que os gregos estabeleciam com o mundo. Também será colocada a questão da ascensão do social no mundo moderno que, a partir da inversão do espaço público e privado, subverte os conceitos já conhecidos, gerando a crise no mundo moderno.

A crise, resultante da perda do senso comum – que para Arendt não se trata de uma opinião fundada sem reflexão que está disseminada na sociedade, mas sim dos conceitos que são compartilhados entre os homens no mundo e que permitem que eles se entendam e possam formular juízos – tem graves consequências no mundo moderno, sendo o expoente máximo a alienação deste. Com a subjetivação e a razão instrumental, o homem se retira do mundo comum e para de assumir responsabilidade nele. Como consequência deste processo, os indivíduos perdem sua capacidade de julgar as situações e se responsabilizar por seus atos, externalizando a culpa pelo o que fazem. A partir deste momento é que surge a banalidade do mal: na figura do ex-burocrata nazista Adolf Eichmann, Hannah Arendt mostra como um homem monstruosamente comum pode atuar no mundo de uma forma tão cruel como ao coordenar a logística de envio das populações judias para campos de concentração.

É importante acentuar que a autora pensa as categorias com as quais trabalha como um modelo para compreender o mundo que compartilhamos. As ideias de público e privado, tal como serão apresentadas, por exemplo, não pretendem ter correspondência na realidade objetiva. São antes categorias analíticas da realidade, a partir da qual podemos pensar e



construir o mundo através do diálogo entre iguais. Desta forma, Arendt não procura formular uma solução para a crise do mundo moderno, mas antes propor como podemos pensá-lo e construí-lo.

Público e privado

Hannah Arendt, em *A Condição Humana* (2010 [1958]), mostra que a *vita activa* do homem só é possível em um mundo compartilhado por outros homens. Este mundo é habitado e construído por homens, mas transcende a sua existência individual.

As categorias centrais de seu pensamento têm fundamento na *polis* grega. Segundo a autora, este foi o lugar de nascimento do espaço público, na *ágora* – local de discussão entre os cidadãos que visava o interesse comum. Na *ágora* – lugar de igualdade e liberdade – se fundou em oposição à casa – lugar de desigualdade e dominação.

O espaço privado é o espaço da casa, daquilo que deve ser ocultado do aparecimento público. Arendt mostra que o privado é o lugar em que o pai de família exerce seu poder coercitivo – não há lugar para reflexão ou discussão, mas sim de submissão ao *pater familia* através da violência. Aqui os indivíduos partilham do mesmo espaço pois são compelidos por suas necessidades vitais – de manutenção da vida e de sua reprodução, papéis associados ao homem e à mulher, respectivamente.

Arendt mostra que é através do surgimento da cidade-estado grega que o homem recebe, “além da sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o *bios politikos*” (ARENDR, 2000, p. 33). A partir deste momento é que o cidadão passa a atuar em duas esferas, a pública e a privada, e distingue sua vida entre aquilo que é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*).

O espaço público é o palco da atuação, na *polis* grega, entre os iguais. Lugar em que apenas os cidadãos podiam atuar (lembrando que este grupo constituía-se apenas de homens livres com determinada renda) este é onde encontramos a igualdade e a liberdade. Importante ressaltar aqui que os conceitos de liberdade e igualdade diferem dos que usamos em nossos tempos, já que a igualdade da *polis* pressupunha uma desigualdade social em relação a grande parcela da população (como, por exemplo, dos escravos e das mulheres). Igualdade neste caso significava viver entre pares e lidar somente com eles, pensando no interesse comum, ou seja, naquilo que transcendia o interesse individual. A liberdade, por sua vez, era ver-se livre da necessidade biológica de manutenção e reprodução da vida, para atuar em um espaço em que não se comandava e não se era comandado por ninguém.



Conforme nos mostram Telles (1990) e Lafer (1998 [1988]), o espaço público é o lugar do aparecimento e da visibilidade, ou seja, daquilo que pode ser exibido, visto e ouvido por todos que o habitam – em contraponto ao privado, lugar daquilo que é restrito a poucas pessoas e que, no limite, se configura como secreto (LAFER, 1998, p. 243). Segundo o autor, a palavra grega que designa o interior da casa (*megaron*) significa sombra e treva, sendo que o privado abriga tudo aquilo que não pode ser exibido em público.

Laffer (1998 [1988]) também nos mostra que, conforme curso sobre Filosofia Política de Kant, ministrado por Arendt em 1970, ela sublinha que a publicidade é uma das categorias centrais no pensamento kantiano – publicidade que se contrapõe ao que é secreto e, conseqüentemente, mal. É somente sob a luz pública que aquilo que é moral pode aparecer.

É importante ressaltar aqui, conforme pontuado por Telles (1990), que o espaço público não se refere àquilo que a sociologia tradicional denomina como realidade objetiva – na qual o indivíduo se insere através da socialização. O mundo comum é uma construção humana, interdependente da relação que os homens estabelecem entre si, ligada diretamente à pluralidade. De acordo com Telles:

“a realidade do mundo só pode se manifestar “de maneira real e fidedigna” quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem a mesma coisa, na mais completa diversidade.” (1990, p. 4).

A maneira pela qual o indivíduo pode tornar pública sua ação é através da palavra. Segundo Arendt (2010 [1958]), na *polis*, as duas atividades humanas necessárias à vida pública eram a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). O desenvolvimento da atividade política foi separando, gradualmente, a ação do discurso, e o discurso usa como base a capacidade de persuadir o outro através do diálogo – novamente, em contraposição ao espaço privado, local onde não há lugar para o discurso e as decisões são tomadas com base na coerção e na violência.

É através da experiência da pluralidade, continua Telles (1990), que o mundo é capaz de se constituir como uma experiência que transcende a vida do indivíduo e que está fora dele. É assim que o mundo público exige a capacidade de julgamento, faculdade especificamente política pois, na medida em que implica na capacidade humana de ver as coisas não sob o ponto de vista próprio, mas a partir do interesse coletivo, permite aos homens se orientarem no mundo comum.



Num mundo plural, o homem precisa ser capaz de se orientar nele. É através da capacidade de julgamento, baseada no senso comum, que o indivíduo pode ser capaz de discernir entre o que é relevante e o que é irrelevante de ser levado à luz do mundo público. Com a perda do mundo público, a capacidade de julgamento e o senso comum se perdem, impossibilitando os homens de se comunicarem e se entenderem, esvaziando o espaço público da pluralidade. Uma vez que este está vazio daquilo que é propriamente público, ele é invadido por interesses privados. Segundo Arendt,

“Graças ao senso comum, é possível saber que as outras percepções sensoriais mostram a realidade e não são meras irritações de nossos nervos, nem sensações de reação de nosso corpo. Em qualquer comunidade, portanto, o declínio perceptível do senso comum e o visível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo” (ARENDR *apud* TELLES, 1990, p. 5).

O senso comum, de acordo com o exposto por Leme (2007), é um sexto sentido que articula os outros cinco de forma que o entendimento entre os homens seja possível. Da mesma forma, é o senso comum que permite que os homens vivam em comunidade e compartilhem o mesmo mundo. Quando o grupo perde o senso comum, vive-se uma crise, pois não há mais entendimento possível em um espaço de igualdade. Quando o indivíduo se depara com uma situação que deve julgar, ele recorre ao senso comum – baseado em toda herança das gerações anteriores – para saber como se orientar. A partir do momento em que os paradigmas tradicionalmente utilizados para entender o mundo não são mais válidos, perde-se a capacidade de julgamento, deixando o indivíduo impotente.

Uma das características desta crise apontada por Arendt (2010 [1958]) é o aparecimento de especialistas: indivíduos que agem em esferas específicas da vida pública, que recorrem à legitimidade de sua especialização para agir sem recorrer ao senso comum. Desta forma, não há mais pluralidade no espaço público, fazendo com que os indivíduos se atomizem em sua privacidade.

A crise, conforme descrita por pela autora (2010 [1958]), não é exclusivamente política, mas atravessa todas as dimensões da vida humana, como na cultura e na educação, por exemplo. Por esse motivo a autora defende que os não especialistas opinem sobre os assuntos, e também por esse motivo que podemos encontrar os mais diversos temas na obra de Hannah Arendt, que vão desde a cultura de massas à crise na educação, com estudo de caso da educação nos Estados Unidos. É da importância do estabelecimento



de um senso comum que a autora advoga, pois somente é possível construir um mundo público através da pluralidade de opiniões, que contradiz a atuação da figura do especialista.

Labor, trabalho, obra e ação

Para entender a crise no mundo moderno, cabe expor mais a fundo os conceitos de *labor*, trabalho, obra e ação em Hannah Arendt, uma vez que estes conceitos se articulam com a forma como a autora pensa a relação do homem com o mundo.

Para ela, conforme exposto por Beckert (2007), a *vita activa* é a esfera das atividades humanas, sendo composta pelo trabalho, pela obra e pela ação. O *labor* refere-se à atividade humana que visa a estrita sobrevivência do organismo – e neste sentido o homem se aproxima do animal, na medida em que age apenas para garantir sua existência biológica, sendo designado como *animal laborans*. Este está submetido aos ciclos da natureza, pois não exerce um trabalho para suprir suas necessidades em um momento posterior, mas aproveita da natureza seus bens no momento em que ela os proporciona. O *animal laborans* seria, portanto, este homem que vivia para suprir suas necessidades vitais, consumindo tudo que viesse da natureza.

Enquanto o *animal laborans* se mistura aos materiais sobre os quais labora, o trabalho pressupõe uma **quebra** dessa relação, já que o homem **quebra** essa lógica pela manipulação da matéria prima retirada da natureza com um fim específico, qual seja, de transformar essa matéria prima em objeto de uso. Este homem, denominado por Arendt (2010 [1958]) como *homo faber*, separa-se da natureza e cria seu próprio tempo, em contraposição aquele homem que labora. Aqui, o processo essencial é o da fabricação, ou seja, da manipulação de uma matéria com um fim específico para criação de uma obra, bem que transcende a mortalidade humana e permanece no mundo. É através da obra que o homem pode construir o mundo material. (ARENDR, 2010 [1958])

Todas as atividades humanas pressupõem a vida do homem com outros homens, mas quando pensamos no conceito de ação, ele é o único que não pode ser imaginado fora de uma sociedade composta por homens. É possível imaginar trabalho e labor em uma vida que não seja compartilhada por outros homens (embora não pudéssemos, nessas duas situações, chamá-los de homens), mas a ação é impossível, uma vez que ela é prerrogativa exclusivamente humana, dependendo completamente da presença constante de pares. A autora define a ação como “o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo” (ARENDR, 2000, p. 35). Agir é, através das palavras, construir o mundo comum – através do



diálogo e da persuasão é que homens em um espaço de igualdade podem falar sobre o mundo.

Tanto para o *animal laborans* como para o *homo faber*, a única dimensão da vida em que atuam é a privada, já que não interagem com outros homens sem ser por um fim, seja o da subsistência, seja da fabricação de bens. A única atividade humana capaz de atuar no espaço público é a ação. (ARENDR, 2010 [1958], p. 27)

Conforme mostrado por Correia (2001), a perda do mundo na era moderna teria se caracterizado pela eliminação da esfera pública e diluição da distinção entre o público e o privado e pela transformação da relação entre a ação, a fabricação e o trabalho no mundo moderno.

A alienação do mundo comum, na era moderna, pode ser representada pela fuga do homem da Terra (conforme apresentado por Arendt no prólogo de A Condição Humana [2010 [1958], p. 1-7], exemplificado pela ida do homem ao espaço) e pelo abandono do mundo comum em direção ao eu interior. Os três eventos que marcaram o mundo moderno teriam determinado essa dupla fuga do mundo foram: a Reforma Protestante, a chegada dos europeus à América e a invenção do telescópio. A Reforma teria, conforme apresentado por Correia, levado a uma maior interiorização dos indivíduos, já que a partir desse momento cada um teria sua própria interpretação da Bíblia, enquanto a chegada dos europeus à América teria como resultado um encurtamento das distancias, alterando a relação dos indivíduos com o espaço terrestre. Por fim, o telescópio e as descobertas resultantes da observação dos astros lançaram o homem para fora da Terra, fazendo com que se tivesse uma nova noção de mundo – a visão do mundo seria então regida por leis universalizantes, como se, de um momento para o outro, se pudesse explicar todos os eventos a partir de uma lei universalmente válida. A partir disso, o ser humano apresenta uma dupla fuga da Terra: para fora dela e para dentro de si mesmo, esvaziando o mundo em si. Segundo a autora

“o propósito final da análise histórica [do livro A Condição Humana] é o de rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [self], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolveu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida.” (ARENDR, 2010 [1958], p. 7)



Para Arendt, conforme argumenta Correia (2000), a consequência desta inevitabilidade da ação humana perante as leis universais foi a impotência dos sentidos (do senso comum) como orientador da ação no mundo. Como resultado deste processo, o homem se encerra em si, e abandona o mundo compartilhado, por sentir que não pode atuar neste.

Teles (1991) nos mostra que, para Arendt, a história do mundo moderno poderia ser descrita como a história do esvaziamento do espaço público, sendo a sociedade moderna uma

sociedade despolitizada, marcada pela indiferença em relação às questões públicas, pelo individualismo e atomização, pela competição e por uma instrumentalização de tudo o que diz respeito ao mundo, de tal forma que nele nada permanece como valor, como limite para uma ação que transforma tudo em meros fins para seus objetivos. (TELLES, 1990, p. 4).

A partir deste momento é que os indivíduos passam a se recolher em suas vidas privadas, subvertendo este espaço – tradicionalmente pensado pelos gregos como lugar da família, daquilo que não poderia ser mostrado, de como um lugar no mundo, um oásis frente aos holofotes do mundo público – para um local de privação do mundo, e não mais de privatividade. A figura simbólica, para Arendt (Telles, 1990), que representa a perda do espaço comum é o apátrida: privado do “direito e a ter direitos”, ele perde o direito a pensar e agir no mundo, e só pode ter acesso aos bens do mundo através de caridades sazonais.

Conforme argumenta Teles (1990), a perda do mundo tem duas consequências: a produção de indivíduos alienados do mundo, que não possuem mais responsabilidade por ele, fazendo com que todos sejam supérfluos (já que a existência de outros lhe é indiferente). A segunda consequência da perda do mundo é o uso, no mundo comum, de critérios do mundo privado. Além de comprometer o juízo público, a tendência é que estes critérios sejam impostos através da violência, já que são derivados da esfera privada. É neste momento em que um indivíduo, com uma legitimidade auto evidente, pode se colocar a frente de um país e fazer com que sua vontade seja lei. Com a anuência de indivíduos desinteressados do mundo, com a perda do juízo e com a ascensão da razão instrumental, é que o totalitarismo encontra espaço para existir.

A razão instrumental e a banalidade do mal

Para compreender a crise da modernidade, é importante pontuar que, com a ascensão do privado perante o público, houve a substituição da razão objetiva, ligada ao mundo, pela



razão subjetiva, ou seja, ligada apenas ao indivíduo em sua vida privada, e não ao interesse comum.

A razão subjetiva, conforme argumenta Horkheimer (2002 [1955]), seria o tipo de lógica que faz uso da razão como um instrumento, e não como um fim em si mesma, e isto faria com que fosse possível usá-la para qualquer fim, uma vez que ele não é questionado – o fim é dado como algo implicitamente lógico, sem questionamento. Segundo o autor,

... a força que torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Este tipo de razão pode ser chamado razão subjetiva. Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem autoexplicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. (HORKHEIMER, 2002 [1955], p. 9)

A razão objetiva, aquela que se refere ao mundo enquanto uma totalidade, e que atribui a razão e o sentido das coisas por elas mesmas, sem se ligar com objetivos e interesses inerentes ao próprio sujeito, foi progressivamente, na época moderna, dando espaço para a prevalência da razão subjetiva. Isto nos traz a uma época em que a razão exterior aos próprios indivíduos ocupa um espaço da vida muito menor do que aquela que se refere apenas a ele mesmo, ao seu mecanismo de pensar, ou seja, a razão que estaria condicionada a cada um, a partir de sua própria perspectiva.

A associação entre a perda da razão objetiva e a perda do mundo público é direta: uma vez que os homens não mais compartilham um mundo que seja comum, perdem a capacidade de compreensão mútua e da razão que se liga ao mundo e não ao indivíduo. É neste cenário em que os homens perdem a capacidade de pensamento, ou seja, de distinguir entre o bem e o mal, a verdade da mentira, que foi possível o aparecimento do fenômeno totalitário.

Na análise que Arendt faz do caso Eichmann (ARENDR, 2009 [1963]), ela aponta justamente essa incapacidade de pensamento, de pensar objetivamente. Este, enquanto elemento fundamental na noção de “constituir-se a si próprio”, só pode se dar na medida em que o indivíduo é capaz de dialogar em duas instancias: consigo mesmo e com o outro, reconhecendo a humanidade deste enquanto um igual.

Eichmann, ex-burocrata nazista responsável pela logística do envio de judeus a campos de trabalho forçado e posteriormente a campos de extermínio, simboliza este indivíduo moderno destituído da faculdade de pensar. Eichmann foi sequestrado pelo



serviço secreto israelense em maio de 1960 e julgado em Israel no ano seguinte. A tentativa da acusação, conforme mostra Alves (2007), no limite, era o julgamento do próprio holocausto, culpabilizando não apenas os oficiais nazistas mas todo o mundo que teria sido conivente com o extermínio das populações judias. No decorrer do julgamento, no lugar do monstro que se acreditava ter na tribuna, aparece aos olhos do mundo um homem comum, que se expressa apenas através de clichês e lugares comuns, usando uma linguagem estritamente burocrática, incapaz de perceber sua responsabilidade nas ações que perpetrou.

Arendt mostra, conforme argumenta Proença (2007), que Eichmann se recusava a julgar as situações a que estava inserido – o que é simbolizado durante sua participação na Conferência da Wannsee, reunião em que Himmler comunicou a aplicação da “solução final”, ou seja, o extermínio das populações em campos de concentração. Nesta reunião, Eichmann, oficial de mais baixa patente presente, diz que teve um imenso desgosto na decisão do *führer* e que nunca havia pensado em uma “solução violenta”. Mas se teve alguma crise de consciência, pontua ironicamente Arendt, esta só durou quatro semanas, uma vez que o burocrata executava seu trabalho da melhor maneira possível segundo o que era esperado dele. Afinal, segundo o próprio Eichmann, quem era ele para julgar aquela situação, se todos os oficiais de patentes mais elevadas que a dele presentes na reunião não apenas se mostraram dispostos a executar as ordens do *führer* mas como também fazê-lo da maneira mais eficaz possível?

Essa recusa em julgar é estratégica do ponto de vista arendiano pois, quando o indivíduo se nega a julgar, abre mão da sua própria responsabilidade, colocando-a nas mãos de outrém. E o argumento de Eichmann durante seu julgamento era justamente este: ele não havia feito nada, tinha apenas executado ordens. Isto pode ser percebido quando Eichmann acusa os que estavam no poder de terem abusado de sua obediência: “*Aquele que é membro de um bom governo tem sorte; aquele que é membro de um mau governo tem azar. Eu tive azar*” (ARENDR apud PROENÇA, 2007, p. 50).

O indivíduo, incapaz de formular um juízo crítico sobre suas próprias ações, se despersonaliza, tendo suas ações guiadas por algo ou alguém que é exterior a ele. Arendt (2009 [1963]) aponta que é a figura do pai de família o mais suscetível a esta obediência cega, uma vez que, em tempos de incerteza, ele está fundamentalmente constrangido pela busca da reprodução da vida biológica de sua família. E é em homens assim, que obedecem sem refletir a qualquer tipo de comando, que Arendt (2009 [1963]) vê a figura da



banalidade do mal: um mal que não é demoníaco nem monstruoso, mas incompreensivelmente comum.

A faculdade de pensar, segundo Arendt e conforme expõe Assy (2001), implica na constituição de si próprio. O homem que abre mão do pensamento, incapaz de dialogar consigo mesmo, é cada vez mais presente nas sociedades modernas pós-totalitárias. Este indivíduo é incapaz de pensar e refletir por si mesmo. A faculdade de pensar implica na capacidade de julgamento - uma vez que um grupo de indivíduos se destitui destas faculdades, é que encontramos a banalidade do mal.

Este termo foi apresentado pela primeira vez por Arendt, conforme mostra Assy (2001), no momento da morte de Eichmann. Depois de um longo julgamento - o mais longo da história até o momento - a única forma pela qual o réu foi capaz de se expressar foi através de clichês, de lugares-comuns. Sua última frase no tribunal foi "Após um curto intervalo, senhores, iremos nos encontrar novamente. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Eu não as esquecerei.*" (ARENDR *apud* ASSY, 2001, p. 142). A autora se impressiona com o fato de que, diante da morte, Eichmann fosse incapaz de ter uma manifestação que ultrapassasse os clichês ouvidos durante a vida em funerais, e que isso tivesse sido dito na esperança de afastar a sombra de sua própria morte - demonstrando sua completa incapacidade de refletir sobre qualquer assunto. O que marcou Arendt aqui, e daí que nasce o termo banalidade do mal, foi a superficialidade do agente, incapaz de compreender porque estava sendo julgado. Segundo a autora, a personalidade de Eichmann se destacava "unicamente por uma extraordinária superficialidade" (ARENDR *apud* ASSY, 2001, p. 143).

A superficialidade da ação banal implica na ausência de raiz (*rootlessness*). Isso tem duas conotações: que o mal conforme o conhecemos na modernidade não tinha raízes da tradição ocidental, e, na segunda conotação, que o mal não se enraizava em forças demoníacas - não era um Mal Radical (ASSY, 2001). Este mal banal não tem motivos radiciais nem perversidade, é pura superficialidade e despersonalização - tanto que, durante os julgamentos de Nuremberg, nenhum ex-oficial ousou defender os ideais nazistas. A banalidade do mal está profundamente correlacionada com o fato de que apenas o pensamento pode ser profundo e atingir as raízes do homem.

Conclusão

No decorrer deste artigo, pudemos levantar as categorias fundamentais pelas quais opera o pensamento de Hannah Arendt, que procuram explicar o mundo e a relação do



homem com este, assim como a relação entre os indivíduos. Enquanto categorias analíticas, o público e o privado são modelos para que o mundo possa ser pensado a partir do que é comum a todos e, portanto, digno de ser visto e ouvido, e aquilo que é próprio a cada indivíduo, que deve permanecer na escuridão da privatividade.

O espaço público, enquanto lugar de convivência com a pluralidade, que se constrói através da palavra e da ação, é onde os indivíduos são capazes de dialogar e persuadir, construindo sua própria dimensão pública. Uma vez que os homens abdicam da capacidade de dialogar consigo mesmo e, conseqüentemente, com outros, eles esvaziam o mundo público, deixando um vácuo que pode ser preenchido por interesses individuais, vindos do espaço privado. Tendo em vista esta origem, estes princípios são impostos através da coerção e da violência, como ocorreu no totalitarismo.

Enquanto o homem moderno, pós-totalitarismo, continuar a abdicar da sua faculdade de julgar, o mundo estará exposto à banalidade do mal, à superficialidade e superfluidade dos humanos. É apenas através do pensamento, que chega à raiz do homem, que podemos nos ver livres da coerção e da violência impostos por valores privados em espaços públicos.

Bibliografia

A) Público, privado e alienação do mundo comum

ARENDT, H. (2010 [1958]) *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (1972 [1961]) *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva.

BECKERT, C. "O regresso a casa. Entre a terra e o mundo". In Ferreira, M. L. R. et al (coord.). *Hannah Arendt: luz e sombra – Seminário internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 125-34.

CORREIA, Adriano. "O desafio moderno – Hannah Arendt e a sociedade de consumo". In Moraes, Eduardo Jardim de e Bignotto, Newton (orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 227-45. Texto apresentado no colóquio "Hannah Arendt – 25 anos depois", em junho de 2000, na PUC-RIO.

LAFER, Celso. "Público e privado – O direito à informação e o direito à intimidade". In *A reconstrução dos direitos humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1988], p. 237-272.

LEME, J. L. C. "Arendt e o fim da política". In Ferreira, M. L. R. et al (coord.). *Hannah Arendt: luz e sombra – Seminário internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 87-100.



TELLES, Vera da Silva. "Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt". *Revista de Sociologia*, n° 1, vol. 2, USP, 1990, pp. 23-48.

B) A razão instrumental e a banalidade do mal

ALVES, J. L. "Hannah Arendt perante *Eichmann em Jerusalém* (tópicos para um estudo)". In Ferreira, M. L. R. et all (coord.). *Hannah Arendt: luz e sombra – Seminário internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 35-42.

ASSY, B. "Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt". In Moraes, Eduardo Jardim de e Bignotto, Newton (orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 227-45. Texto apresentado no colóquio "Hannah Arendt – 25 anos depois", em junho de 2000, na PUC-RIO.

ARENDR, H. (2009 [1963]) *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras.

CADETE, T. M. L. R. "A práxis (in)sustentável em tempos difíceis e espaços sitiados...". In Ferreira, M. L. R. et all (coord.). *Hannah Arendt: luz e sombra – Seminário internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 115-24.

HORKHEIMER, Max. (2002 [1955]) *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro.

PROENÇA, J. T. "Quem se atreve a fazer-me estas perguntas? Sobre o estatuto da acusação em *Eichmann em Jerusalém* – uma reportagem sobre a banalidade do mal". In Ferreira, M. L. R. et all (coord.). *Hannah Arendt: luz e sombra – Seminário internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 43-54.