



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

KAIQUE SILDO OLIVEIRA LESSA

A PROPÓSITO DO MAL EM HANNAH ARENDT

FORTALEZA

2020

KAIQUE SILDO OLIVEIRA LESSA

A PROPÓSITO DO MAL EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L631p Lessa, Kaique Sildo Oliveira.

A propósito do mal em Hannah Arendt / Kaique Sildo Oliveira Lessa. – 2020.
112 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

1. Hannah Arendt. 2. Mal radical. 3. Mal absoluto. 4. Totalitarismo. 5. Banalidade do mal. I. Título.

CDD 100

KAIQUE SILDO OLIVEIRA LESSA

A PROPÓSITO DO MAL EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Antônio Glauton Varela Rocha
Centro Universitário Católica de Quixadá (Unicatólica)

Prof. Dra. Elivanda de Oliveira Silva
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Dedico à minha mãe, Maria Liduina de Sousa
Oliveira

AGRADECIMENTOS

Poderia agradecer somente a Deus por todas as graças e pessoas que colocou em minha vida e que bastante me ajudaram, mas devo citar seus nomes para perpetuar a memória desses instrumentos em minha vida.

À minha mãe, Liduina Sousa, que nunca mediu esforços para me ajudar em tudo, o maior anjo em minha vida. Agradeço a toda minha família pelo apoio que me foi dado. Minhas irmãs, avós e tias e à minha namorada, que esteve do meu lado, me ajudando nos momentos difíceis.

Ao CNPq, pelo apoio no provimento da Bolsa de Pesquisa, que tanto me auxiliou no desenvolvimento e qualidade do trabalho.

Faço um especial agradecimento ao meu Orientador Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, por ter me aceitado como orientando, pelo amadurecimento acadêmico que me proporcionou, por toda a ajuda que me deu e pela amizade compartilhada.

Ao Tony, estendo meus sinceros agradecimentos, pois foi de fundamental importância para eu ter conseguido chegar até aqui. De orientador na graduação a praticamente coorientador no mestrado. Um amigo para a vida. Também agradeço ao Glauton, outro grande amigo que bastante me ajudou nessa caminhada.

Aos professores leitores do meu projeto de pesquisa, Úrsula, Eduardo Chagas e Átila, que confiaram na proposta para aceitação no Mestrado.

Aos professores das disciplinas, Rita Helena, Luis Felipe, Emanuel Germano, Odílio Aguiar e Manfredo Oliveira, pelo conhecimento repassado durante a obtenção de créditos.

Ao professor Manfredo, pelos conselhos e confissões.

Ao Grupo Arendt e a todos os integrantes pelo conhecimento compartilhado. As contribuições me proporcionaram uma rica experiência acadêmica e profissional.

Alguns outros nomes que me ajudaram de uma forma ou de outra, e que também muito importantes: Silvana Raquel, Lindomar, Auxiliadora, Jeffson, Padre Francisco Otaviano, Aramis e Kelyne, Padre Pontes, Ricardo George, Rita Reis, Lília, Jarlene, Diácono Marcelo, Dom Adélio, Raquel Barros.

É lícito esperar que os homens, por meio de encontros e negociações, venham a conhecer melhor os laços comuns da natureza que os unem e assim possam compreender a beleza de uma das mais profundas exigências da natureza humana, a de que reine entre eles e seus respectivos povos não o temor, mas o amor, um amor que antes de tudo leve os homens a uma colaboração leal, multiforme, portadora de inúmeros bens.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo principal analisar o pensamento de Hannah Arendt a respeito do mal. Esta é uma das principais questões que perpassam a obra da autora, a qual se propôs a pensar por ter vivenciado na pele os horrores dos regimes totalitários, mas em especial ao descobrir as ações do nazismo no período da Segunda Guerra Mundial. O caminho de construção da argumentação segue três aspectos do mal: o mal radical, pensado por Kant, o mal absoluto e a banalidade do mal, pensados por Hannah Arendt. O primeiro momento será desenvolvido a partir da análise acerca do mal radical pensado por Kant em sua obra *A religião nos limites da simples razão* (1793), mal que possui sua origem numa propensão da natureza humana. Veremos que Hannah Arendt se utiliza desta tese de Kant como base, mas depois formula sua própria visão a respeito do mal. No segundo momento, examinaremos a relação dos regimes totalitários com o mal absoluto, citado por nossa autora em sua obra *Origens do totalitarismo* (1951). Nesse ponto, veremos sua análise sobre o totalitarismo como forma de governo que desafia toda a compreensão existente na tradição. O totalitarismo assume o poder por meio da massificação e da propaganda, governa sobre as bases da ideologia e do terror e cria os campos de concentração como mecanismos para a destruição em massa de seres humanos, tendo os judeus como “inimigos objetivos”. A compreensão desses aspectos é de suma importância, pois eles são a fonte do mal absoluto, cujos principais efeitos são a superfluidade e a destruição da pessoa em todas as suas características. No momento final, nossa reflexão se volta para a banalidade do mal, conceito formulado a partir das observações de Hannah Arendt do julgamento de Adolf Eichmann em Israel, um nazista cuja função era o envio dos judeus aos campos de concentração. Neste ponto, veremos os problemas encontrados no julgamento para tratar desse novo tipo de criminoso bem como a análise da responsabilidade, importantes para a compreensão da banalidade do mal. A dissertação conclui a investigação com um estudo sobre o mal banal, onde nos questionamos se ele seria algo novo ou uma extensão do mal radical.

Palavras-chave: Mal radical. Hannah Arendt. Mal absoluto. Banalidade do mal. Totalitarismo.

ABSTRACT

This work aims to analyze Hannah Arendt's thought on evil. This is one of the main questions that permeate the author's work, which she proposed to think about because she had experienced the horrors of totalitarian regimes, but especially when she discovered the actions of Nazism in the period of the Second World War. The construction of the argumentation follows three aspects of evil: radical evil, thought by Kant, absolute evil and the banality of evil, thought by Hannah Arendt. The first moment will be developed from the analysis about radical evil thought by Kant in his work *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793), an evil that has its origin in a propensity of human nature. We will see that Hannah Arendt uses Kant's thesis as a basis, but later formulates her own view of evil. In the second step, we will examine the relationship between totalitarian regimes and absolute evil, cited by our author in her work *The Origins of Totalitarianism* (1951). At this point, we will see her analysis of totalitarianism as a form of government that defies all understanding existing in tradition. Totalitarianism assumes power through massification and propaganda, it governs on the basis of ideology and terror and creates concentration camps as mechanisms for the mass destruction of human beings, with Jews as "objective enemies". Understanding these aspects is extremely important, as they are the source of absolute evil, whose main effects are the superfluity and the destruction of the person in all his/her characteristics. At the end, our reflection turns to the banality of evil, a concept formulated from Hannah Arendt's observations of the Adolf Eichmann trial in Israel, a Nazi whose function was to send Jews to concentration camps. At this point, we will pay attention to the problems encountered in the trial to deal with this new type of criminal as well as the analysis of responsibility, both of them important for understanding the banality of evil. The dissertation concludes the investigation with a study on banal evil, where we wonder if it would be something new or an extension of radical evil.

Keywords: Radical evil. Hannah Arendt. Absolute evil. Banality of evil. Totalitarianism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O MAL RADICAL	12
2.1	A propensão ao mal no homem	12
2.2	Arendt e Kant: uma discussão sobre o mal radical	18
2.3	A disposição originária para o bem na natureza humana	25
2.4	O conflito entre o bem e o mal no homem e o restabelecimento do bem	29
2.5	O dever	38
3	O TOTALITARISMO E O MAL ABSOLUTO	41
3.1	Os regimes totalitários	41
3.2	O antissemitismo	50
3.3	A propaganda e as massas	54
3.4	Terror total e ideologia	62
3.5	Campo de concentração: o “corpo do mal”	69
4	O CASO EICHMANN E A BANALIDADE DO MAL	78
4.1	O julgamento e seus erros	78
4.2	O genocídio	85
4.3	Distinção entre responsabilidade e culpa	89
4.4	Responsabilidade e mal banal	93
4.5	Do mal radical à banalidade do mal	97
4.6	Do mal absoluto à banalidade do mal	102
5	CONCLUSÃO	108
	REFERÊNCIAS	110

1 INTRODUÇÃO

O mal adquiriu grande importância no pensamento de Hannah Arendt em consequência dos eventos ocasionados pelos regimes totalitários. Algumas de suas principais obras retratam como o mal adquiriu uma roupagem de destruição, reduzindo seres humanos a meros objetos descartáveis. O totalitarismo quebrou todos os padrões que conhecíamos e deu origem a um mal sem precedentes na história. Nossa pesquisa se desenvolve a partir do entendimento desse aspecto do mal no pensamento de Hannah Arendt. Traçaremos um caminho cuja nascente é o mal radical, percorrendo o trilho do totalitarismo até desembocar no mal banal. Não se trata aqui de uma corrente filosófica criada pela autora, mas de uma reflexão a partir da experiência vivenciada. Como judia, embora não praticante, Hannah Arendt não pôde deixar que os horrores totalitários passassem despercebidos, especialmente aqueles cometidos pelo nazismo, que tinham os judeus como seus “inimigos objetivos”. Veremos, no decorrer da pesquisa, que o mal é um elemento importante para entender o pensamento de Hannah Arendt.

No primeiro capítulo, faremos uma análise acerca do mal radical segundo o pensamento de Immanuel Kant. Hannah Arendt toma seu pensamento como base para tratar o problema do mal. Ao buscar compreender como era possível a existência de tamanha crueldade por parte dos regimes totalitários, ela decidiu voltar o seu olhar para a tradição, a fim de procurar mecanismos para poder compreender a origem do mal. Dessa forma, daremos início à pesquisa com uma introdução sobre a relação entre Hannah Arendt e Kant a respeito do nosso tema central, explicitando alguns contrapontos entre suas teses. Em seguida, explicaremos o entendimento do mal radical na teoria de Kant a partir de sua principal obra sobre o assunto, intitulada *A religião nos limites da simples razão* (1793), onde ele postula acerca da natureza humana e sua relação com o bem, mas sobretudo com o mal.

Fruto do Iluminismo, o pensamento de Kant direciona o nosso olhar para uma predisposição natural do ser humano à prática do bem, ao mesmo tempo que carrega o fardo de uma inclinação inata ao mal. Entenderemos como se dá essa propensão ao mal e por que ele nasce conjuntamente com a natureza humana. Nossa reflexão tem o seu primeiro fundamento na visão de Kant, porque foi a ele que Hannah Arendt voltou primeiramente seu olhar. Todavia, o mal radical, embora seja o ponto de partida, não é suficiente para explicar o mal totalitário. Portanto, passaremos em seguida para a análise desse fenômeno.

No segundo capítulo, nosso trabalho volta sua reflexão para as características fundamentais dos regimes totalitários. Tomando como base a obra de Hannah Arendt denominada *Origens do totalitarismo* (1951), veremos quantos são e quais seus aspectos fundamentais. Num primeiro momento, podemos pensar que o totalitarismo possui os mesmos fundamentos de uma ditadura ou outro governo tirano. Contudo, alguns pontos irão nos mostrar que esse tipo de regime nunca havia acontecido em toda a história, realçando a grande dificuldade de compreensão e o espanto de Hannah Arendt. Nesse sentido, começaremos evidenciando o antissemitismo como combustível de conquista da opinião pública e o motivo por que os judeus, entre tantos povos, foram as vítimas principais do mal totalitário.

No decorrer da leitura, vamos compreender como o totalitarismo consegue convencer a grande massa para ascender ao poder e a importância que a propaganda adquire nesse processo. Conheceremos as bases dos regimes totalitários, a ideologia e o terror e o mal extremo que acarretam. Concluiremos o capítulo com a análise dos campos de concentração e extermínio, lugar onde o terror assumiu o mais alto grau de destruição, onde o mal absoluto assumiu sua forma mais horripilante.

No último capítulo, abordaremos o terceiro aspecto do mal citado por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963). Ao ser convidada por uma revista norte-americana para cobrir o julgamento de Adolf Eichmann, nossa autora descobriu naquele tribunal novas particularidades do mal, que para ela se tornaram uma novidade, talvez mais perigosa do que qualquer outra coisa já vista. Entenderemos do que trata o mal banal, quais os seus efeitos e o que Hannah Arendt quis atingir com esse conceito. Para tal, explicitaremos algumas questões do tribunal que se apresentaram à autora. Veremos a dimensão da responsabilidade e por que ela influencia bastante a definição do mal banal e, por fim, indagaremos a nós mesmos a respeito da questão: afinal, o mal banal surgiu como uma novidade, ou se apresenta como uma extensão do mal radical? A resposta a essa pergunta, sem nenhuma pretensão de esgotar o debate, tem o objetivo de nos proporcionar a compreensão de como foi possível a existência do mal totalitário.

2 O MAL RADICAL

Este capítulo visa tratar a problemática do mal na visão do filósofo moderno Immanuel Kant. Sua interpretação a respeito do problema do mal é de fundamental importância para a compreensão da perspectiva apresentada por Hannah Arendt. Kant trata sobre o mal como algo que possui raiz no ser humano, um mal que se manifesta como propensão. Embora ele pense o ser humano como predisposto ao bem, sua propensão ao mal tende a inclinar o homem para um desvio da lei moral, único caminho com o qual este pode atingir a perfeição moral. Kant apresenta os aspectos desta teoria e aponta o caminho para o resgate da disposição originária para o bem na natureza humana, bem como o dever das práticas morais para tal restabelecimento.

2.1 A propensão ao mal no homem

A reflexão sobre o mal na filosofia existe desde os tempos antigos, como podemos identificar na mitologia grega, nos pré-socráticos, em muitos diálogos de Sócrates contidos nas obras de Platão, em Santo Agostinho, quando, por exemplo, se refere a Deus e ao pecado, dentre outros filósofos, tanto medievais quanto modernos. O ser humano, quando não é o foco principal dessas discussões, é pelo menos o elo de constante conflito entre o bem e o mal¹. Seja na religião, na cultura, ou em diversos âmbitos do cotidiano, essa reflexão se faz presente e, por isso, “sempre constituiu um desafio à filosofia” (SOUKI, 1998, p. 9), instigante e inesgotável. Por essa razão, tendo como foco central o mal encontrado por Hannah Arendt nos regimes totalitários, vamos discorrer sobre a importância dessa tese de nossa autora, visto que os regimes totalitários foram uma marca negativa na história da humanidade, apontaram profundamente a forma como enxergamos, hoje, a política e quebraram os paradigmas construídos pelo passado. Essa pesquisa também abre possibilidades para outras futuras, a respeito, por exemplo, do mal que ainda existe nos governos dos nossos tempos, cheios de resquícios totalitários.

Iniciaremos nossa pesquisa a respeito da base que Hannah Arendt utilizou para pensar a questão do mal, ou seja, sobre o mal radical em Immanuel Kant. Se o mal radical,

¹ O conflito entre o bem e o mal no homem se dá porque, segundo Kant, “[...] é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação [...] se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (KANT, 2005, p. 40), portanto, toda ação do ser humano, mesmo que por objetivos justos, pode estar engendrada sob uma máxima ruim.

semelhante àquele causado pelos regimes totalitários, não havia sido pensado por ninguém em toda tradição, Kant foi, pelo menos, segundo Hannah Arendt, o que mais se aproximou dessa visão. Arendt se voltava constantemente a ele, especialmente quando se tratava de questões políticas. Quando o totalitarismo surgiu, seu olhar para a tradição a levou à Kant, que pareceu ter a resposta para a maldade totalitária sem precisar recorrer à visão religiosa cristã ou qualquer outra visão sobrenatural, ficando no próprio homem a origem de todo mal. De início, isso pareceu a mais consistente explicação para nossa autora. Por essa razão, iniciaremos com a compreensão de mal radical no pensamento de Kant, postulada dentro do âmbito da moralidade. Em seguida, veremos o surgimento do mal absoluto, desembocando na parte final da pesquisa com a compreensão da banalidade do mal.

Quando Kant se propôs a pensar a respeito da lei moral como móbil², ou seja, para as ações a fim de que o homem pudesse guiar sua vida, e quando pensou que estas mesmas ações pudessem servir de modelo para as outras pessoas, teve que propor uma definição de tudo aquilo que seria contrário a essa lei moral a fim de confirmar a necessidade de sua existência. Dessa forma, Kant se voltou para o mal partindo do ser humano, propondo que este se manifesta a partir de uma propensão da natureza humana, dando uma ideia concisa de relação entre a moralidade e o mal. Por partir do ser humano e não de um ser sobrenatural, Hannah Arendt se voltou para essa perspectiva de Kant a fim de dar uma explicação moral para os horrores de seu tempo. Conforme Correia:

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

Para Kant, o mal é um desvio do caminho correto que aparta o homem da via do bem. Ele considera esta inclinação uma possibilidade a que todo homem está sujeito, como uma propensão. “Por propensão (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (KANT, 2008, p. 34). Inclinação quer dizer que é um critério, enquanto fundamento do arbítrio, antes de todo ato, como potência. É importante notar como Kant diferencia a possibilidade do bem e do mal no homem. O bem vem como uma

² Móbil é outro termo importante para a compreensão do pensamento de Kant e é bastante utilizado por ele. Refere-se àquilo que é utilizado como fonte de movimento primeiro, como aquilo que faz mover. Kant usa esse termo se referindo aos princípios adotados (máximas) como guias para a perfeição moral ou para se referir à lei moral, a qual deve ser adotada pelos homens como lugar primeiro e fim último de toda ação.

predisposição, como estando na estrada certa na qual a conduta humana deve se movimentar. O mal é uma propensão ao desvio dessa estrada, uma saída do caminho correto, impedindo o homem de chegar a ser moral. Para Kant, essa propensão faz parte do homem desde seu nascimento, está enraizada nele e, portanto, é inata ao ser humano. Ela desvia o homem da lei moral, tirando-o da conduta correta de suas ações. Contudo, o autor não quer dizer que a inclinação para um caminho contrário à lei moral seja uma negação, pois isso não seria possível, é apenas uma rejeição à moralidade da lei como móbil das máximas.

Kant difere três graus de propensão ao mal no homem. O primeiro grau é a fragilidade humana ou “debilidade do coração”. O segundo é a mistura de móveis morais com móveis imorais, que caracteriza a impureza do coração humano. O terceiro grau é a corrupção do coração. A fragilidade (*fragilitas*) humana se caracteriza pela forte inclinação a não cumprir o dever para com a lei moral, é “a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral” (KANT, 2008, p. 35), que torna os princípios morais escolhidos para a ação mais fracos do que outros móveis. Esse grau de propensão confirma uma vontade fraca, viciada dos homens.

O segundo grau de propensão ao mal é uma espécie de complemento desnecessário da moralidade, “como se a lei por si só não fosse motivo suficiente” (CORREIA, 2005, p. 91). Kant considera esse segundo grau como um mau acolhimento da lei moral, como se o homem não compreendesse que ela basta por si só. A escolha de outros móveis para as ações atesta que o homem “não acolheu em si, como deveria ser, a *mera* lei como móbil *suficiente*” (KANT, 2008, p. 36), porque o cumprimento da lei para ele não é feito estritamente por dever, como se ela precisasse de mais algo que a justificasse. O segundo grau de propensão caracteriza uma impureza (*impuritas*) do coração humano.

Por fim, a subordinação da lei moral a outras leis não morais caracteriza o terceiro grau da propensão ao mal. Aqui, “o modo de pensar [...] é corrompido na sua raiz” (KANT, 2008, p. 36), e há, nas palavras de Kant, uma “perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio” (KANT, 2008, p. 36), dando a entender que a lei moral não basta por si mesma, que há algo maior que ela, subordinando-a a tal coisa. Mesmo que esses outros móveis estejam no âmbito da legalidade, condicionar a lei moral a eles é uma inversão de moralidade, portanto, uma corrupção do coração humano. Esses três graus de que falamos são os componentes do mal radical. Notemos que a fragilidade, a impureza e a perversidade do coração humano não são

características de uma ‘maldade do mal’, são inclinações voluntárias, porém não livres, de ações que o homem pode praticar resistindo àquilo que em sua natureza é predisposto.

É interessante notar que no terceiro grau da propensão ao mal, o homem faz das inclinações do “amor de si” o seguimento principal, sujeitando a lei, fazendo com que haja uma interrupção na ordem moral. O amor de si e a lei moral não podem andar conjuntamente à mesma altura, mas uma há de se subordinar à outra. É quando a ordem moral se submete ao amor de si que o homem se torna mau, mesmo que os princípios deste sejam baseados em princípios voltados à felicidade. Conforme Kant:

[...] o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si, porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua *condição suprema*, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto condição suprema da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio. (KANT, 1998, p. 42)

Considerando o que foi dito acima, o fundamento deste mal na natureza humana não pode ser colocado nas inclinações naturais do homem, pois elas não têm nenhum vínculo com o mal, do contrário não haveria a possibilidade de sermos considerados culpados, já que não seríamos seus autores. Essa primeira dimensão não comporta a racionalidade, pressuposto da liberdade. Os impulsos naturais devem ser considerados amorais, ou seja, são isentos de qualquer aspecto moral. Também não seria possível que o mal tivesse sua origem numa corrupção da razão moralmente legisladora, pois Kant não vê a possibilidade de sermos desligados da lei moral, já que ela é móbil necessário para a conduta do homem. Assim, segundo Giacoia, “se tal fosse o caso, dever-se-ia dizer que a corrupção da natureza humana implica em que a lei moral não mais seria, de modo algum, móbil necessário da vontade humana” (1998, p. 188), tornando opcional seu seguimento. Nem mesmo o pior dos homens pode negar a lei moral, instalada em seu ser desde o nascimento como princípio supremo de toda ação. Portanto, o mal radical no homem é uma propensão possível de ocorrer por meio do arbítrio como uma resistência à lei moral. Para Kant:

[...] o fundamento deste mal não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, na *sensibilidade* do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes. Pois, além de não terem qualquer relação directa com o mal [...] nós não temos de responder pela sua existência [...] mas sim pela inclinação para o mal [...]. O fundamento deste mal também não pode pôr-se numa *corrupção* da razão

moralmente legisladora, ^{swe34} como se esta pudesse aniquilar em si a autoridade da própria lei e negar a obrigação dela dimanante; pois isso seria puramente impossível. (KANT, 2008, p. 41).

Segundo Kant, “toda propensão ou é física [...] pertence ao arbítrio do homem como ser natural, ou é moral, [...] pertence ao arbítrio do mesmo como ser moral” (KANT, 2008, p. 37). A propensão física se caracteriza por uma disposição animal do homem segundo sua natureza, ou seja, diz respeito àquilo que caracteriza as apetições de seu corpo. Todavia, não podemos dizer que suas inclinações sejam boas ou más, pois não estão ligadas à razão. Em contrapartida, uma propensão moral é aquela que funda o caráter do homem, pois está “ligada à faculdade moral do arbítrio” (KANT, 2008, p. 37), e é resistindo a essa propensão que o homem funda o seu mau caráter, que “trata-se somente da inclinação para o mal propriamente dito, isto é, para o mal moral” (KANT, 2008, p. 35), caracterizando uma corrupção de sua natureza.

Para Kant, a manifestação do mal no homem se dá a partir da tomada de posse da vontade legisladora e da vontade arbitrária³, fundamentos universais da liberdade humana. Portanto, dizer que o homem é mau é considerar que ele tem consciência da lei moral. Apesar disso, sua vontade só pode ser livre enquanto suas ações estiverem voltadas para o bem, o que impede o homem de ter uma vontade perfeitamente livre é o uso de princípios maus como guias de sua conduta moral. Entretanto, a deliberação de ações más não torna o homem mau, somente a partir do momento em que ele age é que pode ser considerado moralmente mal. A ação é o primeiro fundamento da possibilidade de existência do mal moral, assim, “uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio. Ora nada é moralmente [...] mau excepto o que é nosso próprio *acto*” (KANT, 2008, p. 37), dando-nos a compreender a deliberação apenas como o fundamento de possibilidade do ato.

Embora as contribuições de Kant a respeito de um mal no âmbito da moralidade sejam importantes para nossa autora, Correia considera que “Hannah Arendt se distancia da compreensão kantiana do mal radical como uma propensão a inverter a ordem das motivações

³ Souki faz uma distinção da vontade legisladora e da vontade arbitrária em Kant. A vontade legisladora é aquela da qual procedem as leis universais de conduta moral, e a vontade arbitrária é aquela da qual procedem as máximas, ou seja, os princípios de conduta moral que devem ser possíveis de serem praticados por todas as pessoas. Apesar dessa diferença, “vontade legisladora e vontade arbitrária são dois aspectos complementares da vontade humana” (1998, p. 21), fundamentos incondicionais para a existência da liberdade da pessoa. Contudo, há uma diferença importante entre essas duas vontades. Embora o homem precise das duas vontades para agir moralmente bem ou moralmente mal, a vontade legisladora não contribui para que o homem escolha agir mal, esse clivo é da vontade arbitrária, que lhe permite escolher. A vontade legisladora é a tomada de posse da lei moral, do conhecimento desta, sem a qual não pode existir bem ou mal no homem.

que estaria na raiz de todo mal radical” (CORREIA, 2013, p. 70) justamente por ele considerar que o homem não pode querer o mal livremente, por colocar essa moralidade como universal e por não afirmar a possibilidade de um mal radical enquanto extremo, superficial. Todos esses aspectos não comportam uma explicação a respeito do totalitarismo e seus horrores.

O mal a que Kant se refere não é um mal maligno, “o mal enquanto mal na própria máxima” (KANT, 2008, p. 43), como se os homens fossem demônios que “querem o mal pelo mal” (CORREIA, 2013, p. 65), mas um mal moral consciente. Cada ser humano escolhe voluntariamente a partir do interior de sua razão, não negando o bem, mas resistindo a ele. Segundo Giacoia, “o mal (moral) seria uma privação do Bem, um afastamento (voluntário) do homem em relação ao mandamento divino” (GIACCOIA, 2011, p. 142). É uma visão que se contrapõe, além da visão de nossa autora, às teorias dos antigos que consideravam o mal como uma falta de conhecimento do bem, já que para eles o homem não poderia querer o mal de forma voluntária. Segundo Giacoia:

Para toda antiguidade, ninguém pode *querer* o mal, já que isso seria contraditório com o bem que todos e cada um desejam para si. Quem erra, assim como quem comete um ato imoral, só o faz porque está privado do conhecimento do bem, ou seja, toda forma de mal é resultado de uma ignorância do verdadeiro bem. (GIACCOIA, 2011, p. 142)

A visão universal de Kant a respeito da moralidade universal coloca em risco a própria integridade de seu pensamento. Primeiramente porque “em Kant, a moralidade é também uma questão de legislação, mas de uma lei que me dou a mim mesmo, internamente” (CORREIA, 2013, p. 66); em segundo porque Kant afirma que “um governo, ainda que instituído pela força ou pela violência, não pode ter questionada sua validade e sua autoridade legal nem reduzido o seu direito de ser obedecido” (CORREIA, 2013, p. 71). Deixando de lado a discussão entre moralidade e legalidade, que não é nossa proposta de discussão aqui, o fato é que, quando Hannah Arendt conhece a figura medíocre de Eichmann, o responsável pelo envio dos judeus aos campos de concentração e extermínio, ela percebe uma distorção na visão moral de Kant a respeito da lei que devemos criar internamente. Eichmann traduz, finca essa lei na obediência cega ao *Führer* e permanece no pensamento de Kant no que diz respeito à obediência a qualquer governo, mesmo o nazismo. Essas características da leitura de Hannah Arendt sobre o pensamento de Kant refletem a tendência do ser humano em se

desviar do caminho do bem, confirmando a propensão, não só a cometer, mas a aceitar o mal em suas ações.

O bem e o mal estão em combate pelo domínio do homem, deixando-o numa condição de constante conflito consigo mesmo. Embora o homem não possa extirpar de si a bondade, é comum, para Kant, que ele coloque os impulsos naturais como superiores à sua razão legisladora em função dos vícios adquiridos por meio da satisfação dos sentidos, dando assim margem para atos contrários à lei. Por essa razão, Kant elucida a importância do resgate da disposição originária ao bem a fim de que o homem consiga atingir a perfeição moral para conviver bem com todos. Dessa forma, explicitaremos minimamente como se dá esse resgate da disposição ao bem e o que é o dever das práticas morais para Kant, assuntos que nos ajudarão a entender o mal para Hannah Arendt e a visão do autor a respeito do mal.

2.2 Arendt e Kant: uma discussão sobre o mal radical

Diversos pensadores sempre se depararam com questões relativas ao mal e seus aspectos, que são tão complexos quanto as perguntas sobre a origem e o destino da humanidade. Por esse motivo, muitos filósofos preferiram se abster de reverberar entre tais conceitos. Mas esse não foi o caso de Hannah Arendt, que se deteve a pensar sobre essas questões em busca de respostas aos fenômenos perpetrados pelos regimes totalitários. Também não foi o caso de Immanuel Kant, que, em busca de encontrar a perfeição moral com a qual o homem deve guiar sua vida neste mundo, produziu diversas obras como *A Fundamentação da metafísica dos Costumes* (1785), *A crítica da razão pura* (1781), dentre outras que constituem o seu sistema filosófico e que contêm discussões a respeito do bem e do mal. Pela pertinência de suas obras e por representar uma alternativa de reflexão sobre o mal dos regimes totalitários, Hannah Arendt se voltou para Kant em sua reflexão a respeito do mal radical. Por isso, a obra em que aqui nos deteremos como central para nossa reflexão – especificamente no primeiro capítulo – é *A religião nos limites da simples razão*, concluída no ano de 1793, obra na qual Kant se pôs a pensar sobre a verdadeira religião encontrada na razão do ser humano, onde se concretiza a moralidade perfeita, que tem como obstáculo o *mal radical* presente no homem.

Quando Hannah Arendt se deteve a respeito dos regimes totalitários, não foi possível escapar do tema do mal, devido às terríveis atrocidades cometidas por esses

governos. Dessa forma, ao buscar base teórica para seu pensamento, ela se fixou sobre o conceito de “mal radical” pensado por Kant. Partindo disso, é necessária uma explicação a respeito do que Kant pensa sobre o mal radical para posteriormente nos determos mais diretamente na compreensão de nossa autora⁴. Havemos de ressaltar que nosso trabalho visa analisar minimamente o conteúdo a respeito do mal proposto por Kant; não se trata aqui de uma exposição exaustiva, somente o essencial para a compreensão do problema do mal em Hannah Arendt, assunto que será tratado com mais afinco nos capítulos posteriores.

O período obscuro do totalitarismo fez com que nossa autora se voltasse para a problemática do mal relacionando-a com questões morais e éticas, bem como políticas. Ela procurou, a partir das observações de Kant, uma razão para tamanha maldade proveniente dos regimes totalitários. Seriam suas ações, como observa Kant, oriundas de vícios da razão, ou apenas de interesses de poder? Ou, contrariando Kant, seriam eles pessoas que escolhem o mal pelo mal, como se fossem iguais aos demônios? Encontrariam eles prazer em praticar o mal? As respostas para essas perguntas não foram encontradas por Hannah Arendt apenas se voltando para o interior mesmo do homem; pelo contrário, ela teve que olhar para “o descompasso inédito entre a estatura do malfeitor e das transgressões cometidas” (CORREIA, 2013, p. 63). Em outras palavras, ela teve que se deter na intenção superficial dos criminosos e sua relação com a profundidade radical dos crimes cometidos.

O mal radical, que Hannah Arendt “nomeia também como mal absoluto” (CORREIA, 2013, p. 65), assume a forma do ser humano como uma capa que o esconde da própria maldade cometida. O mal radical não penetra no homem, só o atinge na superfície. Por essa razão, ele se torna uma “maldade para além do vício” (CORREIA, 2013, p. 65), manifestando o uso da palavra “radical” por parte de nossa autora no sentido de “extremo”, e não no sentido usado por Kant de “enraizado”, definições de que trataremos mais à frente. Correia ressalta, a respeito do mal, que “Hannah Arendt pretende realçar o quanto o fenômeno totalitário traduziu arruinados padrões de juízo que conhecíamos e desafiou assim nossa capacidade de compreendê-lo” (2013, p. 65), transparecendo a dificuldade de entender esses fenômenos.

Talvez um dos motivos pelos quais Hannah Arendt voltou-se para Kant tenha sido justamente porque o seu pensamento “representa uma emancipação da moral com relação aos mandamentos religiosos, na medida em que busca explicitar os princípios autônomos da

⁴ Como é de praxe na filosofia de Hannah Arendt, usaremos os conceitos utilizados pelos autores, e não sinônimos que habitualmente não costumam utilizar ou que não fazem parte de seus sistemas filosóficos para melhor compreensão por parte do leitor.

moralidade” (CORREIA, 2013, p. 65). Embora discorde de algumas concepções de Kant, ela encontrou em seu pensamento uma maneira de falar da moralidade e do mal sem recorrer a princípios religiosos cristãos.

Embora tenha sido uma novidade no pensamento de Kant, o postulado do mal radical foi alvo de muitas críticas por parte de seus leitores, que o acusaram de tratar de questões da religião dando abertura para que os cristãos pudessem participar da construção de uma autêntica conduta moral. A época de Kant foi um período bastante conturbado, época da Revolução Francesa (1789-1799), quando chegou a ser proibido dissertar sobre religião. O próprio Kant, após essa sua obra⁵, foi impedido de elaborar qualquer trabalho relacionado com esse tema novamente. Segundo Souki, “a teoria do mal radical tornou-se um dos fundamentos da religião e da moral kantianas, moral que não encontra um fundamento na religião, mas que, ao contrário, pode fundar e justificar uma religião” (1998, p. 15). Não que Kant tivesse o desejo de fundar uma nova espécie de religião, muito menos que estivesse tentando justificar as religiões existentes: o que Souki nos mostra é que, se precisássemos eleger uma verdadeira religião superior às que existem, essa seria pura, diferente das demais, cujos fundamentos que a justificam encontram-se nos limites da racionalidade. Essa religião não seria uma espécie de instituição, baseada em um movimento religioso, nem um grupo de reuniões com constituições próprias, mas sim um fundamento teórico de pensamento que busca atingir a perfeição moral.

O problema do mal radical de Kant pensado dentro dos limites da razão é uma característica que não foge de seu sistema filosófico. Para ele, é na razão que se encontra o livre-arbítrio, aspecto próprio do homem que o diferencia dos animais. O livre-arbítrio é incondicionado, não é movido por objeto externo algum, tampouco é movido pelos impulsos naturais; caso contrário, significaria que ele seria produto de causas naturais. Para Kant, ele é o pressuposto primeiro para que o homem possa efetivar sua vontade. O livre-arbítrio é a condição de efetivação da liberdade característica do homem, indispensável para que seja possível a escolha do bem ou do mal. Quando o homem usa o livre-arbítrio, está confirmando que é livre e, portanto, pode tornar-se o criador de suas próprias leis, adotando para si máximas⁶ segundo as quais devam servir de regras para as ações. Tais máximas se põem a

⁵ *A religião nos limites da simples razão* (1793).

⁶ Para Kant, as máximas são princípios subjetivos, proposições originadas na vontade, no querer. Utilizaremos esse termo para tratar desses princípios que os homens devem adotar para alcançar a perfeição moral, visto que é um termo essencial para a compreensão do pensamento de Kant.

serviço do homem para que este não se entregue aos seus impulsos naturais, mas possa controlá-los, pois, de outro modo, o homem não seria livre. Segundo Kant:

O fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso de sua liberdade, [...] numa máxima. [...] Se, com efeito, este fundamento não fosse também, por último, uma máxima, mas um impulso natural, o uso da liberdade poderia reduzir-se inteiramente à determinação por meio de causas naturais – o que contradiz a liberdade. (KANT, 2008, p. 27).

Mas existe uma máxima que é fundamento de todas as máximas, que está além de nós e independe de nossa constância, da qual nada conhecemos, segundo Kant, a não ser o fato de sua existência, pois só podemos compreender aquilo que deriva de causas de leis de natureza, que pode ser aplicado na experiência por meio de demonstrações empíricas, ou por meio da intuição pura. Esse fundamento é, para o autor, bastante profundo para nossa compreensão, é pressuposto *a priori* de toda aceitação de máximas, boas ou más, sem o qual o homem não poderia exercer sua vontade. Para ele, se pudéssemos conhecer tal máxima, então sua realidade se daria por meio de leis de natureza, das quais ela é fundamento e não mais seria o motor imóvel⁷ de todas as outras máximas que são adotadas pelo homem. A respeito deste fundamento, explicita Giacoia:

Quando a este fundamento supremo, dele nada mais sabemos senão justamente que há de consistir numa máxima, pois que, dizendo respeito à regra suprema de determinação do arbítrio, não pode ser objeto de conhecimento, ou explicação, tanto quanto a própria ideia de liberdade, na medida mesmo em que só podemos conhecer aquilo que podemos derivar de uma causa segundo leis de natureza, isto é, conhecer implica em determinar a validade objetiva de um conceito possível recorrendo ao objeto que a ele corresponda, seja por intermédio da demonstração racional, seja por meio do recurso à intuição pura ou empírica. (GIACOIA, 1998, p. 185)

Segundo Kant, uma ação só pode ser considerada boa ou má segundo as máximas adotadas. Elas devem ser conformes à lei moral para que sejam boas e, se forem contrárias, são más. Essa adoção é o primeiro fundamento necessário para que possamos estabelecer um

⁷ A teoria do motor imóvel, usada aqui em analogia à máxima que é o primeiro fundamento necessário de todas as máximas, foi criada por Aristóteles para significar algo que move sem ser movido por outra coisa, como um primeiro fundamento de movimento de todas as coisas, causando uma cadeia cíclica de movimentos. Essa coisa é em si mesma ato, ao mesmo tempo que é substância e eterna. “Portanto, há também algo que move. E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que é substância eterna e ato”. (ARISTÓTELES, 2002, p. 563). Essa teoria foi usada por Santo Tomás de Aquino em sua Suma Teológica para falar de Deus, motor imóvel da humanidade, bem como de tudo que existe, sem o qual nada existiria.

valor para a ação, proveniente de uma vontade que “é livre na medida em que é determinada pelo princípio moral” (CORREIA, 2005, p. 84)⁸. Esse fundamento é universal para toda a humanidade, tornando-se aptidão de sua natureza, independentemente das características individuais de cada ser. Essa é a condição para que possamos dizer que alguém seja, por natureza, moralmente bom ou moralmente mau. Conforme Kant:

Quando, pois, dizemos “o homem é bom por natureza” ou “o homem é mau por natureza”, tal significa como: contém um primeiro fundamento (para nós impenetrável) da adoção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias à lei) e [contém-no] de modo universal enquanto homem, portanto, de forma que por essa mesma adoção expressa simultaneamente o carácter da sua espécie. (KANT, 2008, pp. 27-28)

Para Correia, Kant considera que “o homem sempre admite uma máxima fornecida a si mesmo pelo arbítrio” (2005, p. 84), na qual ele próprio é o autor de suas ações. Nesse caso, “não é a natureza que carrega com a culpa” (KANT, 2008, p. 28) o bem ou o mal do homem, mas ele mesmo no momento em que adquire o poder de decisão racional. Quanto à afirmação de que tais bondade e maldade são da natureza do homem, Kant não quer dizer que o nascimento seja propriamente a causa delas, mas que ambas vêm lado a lado com o homem desde sua origem, “antes de todo o uso da liberdade dado na experiência” (KANT, 2008, p. 28). O bem e o mal, portanto, não são frutos originais do homem, imputados pelo nascimento, mas aspectos racionais aos quais o homem ou é predisposto (no caso do bem) ou propenso (em relação ao mal), e podem se manifestar de diversas formas em suas ações.

Alguns aspectos dessa teoria de Kant suscitam indagações que o próprio autor trata de responder, como se seria possível o homem ser moralmente bom e mau ao mesmo tempo, ou se poderíamos considerar o homem não sendo nem bom nem mau, em uma espécie de meio-termo. Embora Kant afirme que a tradição vem confirmar essas possibilidades, ele admite que é preciso negar essas asserções para a doutrina dos costumes devido ao fato de que isso pode tirar a solidez das máximas.

[...] interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas ações (*adiaphora*) nem nos caracteres humanos; porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua precisão e firmeza. (KANT, 2008, p. 28)

⁸ Existe, também, em Kant uma vontade não-livre que se dá “na medida em que é determinada por um objeto, isto é, por algo que lhe é externo” (CORREIA, 2005, p. 84). A vontade não-livre ocorre sempre que um indivíduo age contrariamente aos princípios morais que estabelece para suas ações.

A consistência de uma máxima, segundo Kant, impele que ela seja ou totalmente boa ou totalmente má e não as duas coisas ao mesmo tempo. Dizer que o homem possa ser as duas coisas pode dificultar a compreensão das máximas, relativizando-as e fazendo com que as ações cheguem ao ponto de estar sujeitas à interpretação subjetiva. É interessante notar a busca incessante de Kant por uma moralidade perfeita. O fato dele não admitir meio-termo corrobora a pretensão da busca de uma pureza moral. Nesse intento, o homem não pode ser bom e mau ao mesmo tempo, pois qualquer ação contrária à lei, em outras palavras, qualquer ação má tira o caráter de pureza moral. Para exemplificar, lembremos o caso da queda de Adão, que perdeu o Paraíso por um único ato contrário à lei. Não costumamos dizer que algo está parcialmente corrompido, pois o mínimo de corrupção é o necessário para que perca a integridade. Contudo, não queremos dizer que essa pureza não possa ser recuperada, basta que volte aos conformes com a lei moral, pois ela em potência nunca deixa de existir.

Na outra via, Kant considera que, se pensássemos que o homem pudesse não ser nem bom nem mau, não seria necessário falar de moralidade, já que ele não seria considerado responsável pelos seus atos, mas viveria segundo seus impulsos naturais ou movido por algum objeto externo a ele. Em outros termos, o homem seria isento de razão, como os animais, que não devem ser considerados nem bons nem maus, já que agem por instinto, para satisfazer irracionalmente suas apetições naturais.

Conforme Kant, o mal radical não é uma rejeição à lei moral, mas uma resistência, pois é impossível negar sua realidade em nós. Ele considera que “a lei moral é um fato, é um dado imediato, *a priori* e necessário” (SOUKI, 1998, p. 21). Isso porque, em sua natureza, o homem é predisposto ao bem, presumindo que ele nasce para agir segundo máximas boas. Mas é a partir do momento que o homem admite a lei moral como móbil de suas ações que ele pode ser considerado moralmente bom, pois para Kant, “A lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, móbil, e quem dele faz sua máxima é moralmente bom” (2008, p. 30). O mal, então, se estabelece no homem como uma propensão, inclinação para agir de forma contrária a essa predisposição, sem, contudo, extingui-la de si.

Para Aguiar (2002), o mal radical é uma reflexão de Kant sobre um mal arraigado no homem, proveniente de sua capacidade espiritual, ou seja, sua razão. Ele nasce na liberdade humana, não nas paixões, pois, do contrário, o homem não seria responsável pelos seus atos. Não é uma reflexão sobre a maldade do mal, enquanto negatividade, mas o mal

enquanto positividade, enquanto passível de escolha, caracterizando uma resistência consciente ao bem. Kant não vê o mal radical como fruto de uma ação demoníaca no homem. Querer o mal pelo mal pressupõe um viés diabólico, e isso é inconcebível para Kant. Segundo Aguiar:

O mal passará a se inscrever no interior mesmo da liberdade humana, como algo enraizado na mais alta capacidade espiritual dos homens: a razão. Na capacidade humana para a liberdade, emerge a potência para a positividade do mal: o mal radical. Esse mal foi considerado porque ele não é explicável a partir da maldade. De alguma forma, ele nasce e atinge a essência mesma do homem: a liberdade espiritual. O mal, assim, é positividade na medida em que implica resistência consciente ao bem. (AGUIAR, 2002, p. 84)

Nesse ponto, Hannah Arendt se distancia de Kant no que diz respeito ao mal utilizado para além do âmbito da moralidade, precisamente quando ela usa esse termo para tratar de questões políticas. O mal, quando positivado na lei, como o fizeram os regimes totalitários, ultrapassa uma visão fincada apenas no âmbito da moralidade. Assim como Kant, Hannah Arendt enxerga esse mal para além de um viés diabólico, colocando no ser humano a responsabilidade pela escolha do mal, podendo, inclusive, utilizá-lo como conduta política, embora tudo aquilo que os regimes totalitários fizeram seja bem diferente de tudo que entendíamos ser a política no Ocidente. Segundo Aguiar:

Na trilha aberta por Kant, Arendt, ao recorrer ao mal radical, indica uma possibilidade de se pensar o mal para além da visão da Metafísica e da Teodicéia, isto é, como não-ser e para além da visão moral, como deliberação pela maldade, presente nos vícios humanos. O mal radical torna possível pensar o mal na sua positividade, sem aceitar a malignidade do mal, sem precisar recorrer à idéia de um ser maligno. Arendt identifica na tentativa de instituir um governo com pretensão de domínio total como a positividade do mal no mundo. Desta feita, o mal radical é uma categoria que ultrapassa a dimensão moral, âmbito no qual o mal vinha sendo pensado e adquire um estatuto político. Vale dizer, o mal radical aponta para um tipo de mal que não está relacionado à transgressão, a algo relacionado à arbitrariedade e à lei. (AGUIAR, 2002, p. 85)

Embora o mal radical seja uma tentação constante na natureza humana, manifestada enquanto propensão, Kant não consegue acreditar que o homem nasceu para o mal; pelo contrário, está contida em sua natureza a predisposição ao bem. Essa característica é a maneira com a qual os homens podem conviver bem uns com os outros, adotando padrões morais que sirvam de lei, como dissemos anteriormente, para guiar a vida sempre no caminho dessa predisposição. Dessa forma, discorreremos a respeito do que Kant entende por

predisposição ao bem para compreendermos melhor o que é a propensão ao mal, visto que a existência de um pressupõe a existência do outro. Permitimo-nos entrar nessas ramificações da discussão para contribuir para o entendimento do núcleo da pesquisa, que é o mal em Hannah Arendt.

2.3 A disposição originária para o bem na natureza humana

No pensamento de Kant é inegável que suas considerações coloquem o homem naturalmente voltado para o bem. Em todo seu pensamento é explícita sua preocupação com uma conduta moral bem estabelecida no âmbito da razão, fruto do período iluminista, que visa melhorar a relação entre os seres humanos. Para ele, o homem não nasce dirigido para o mal em seu arbítrio, mas voltado para conduzir sua vida no caminho do bem. Dessa forma, é importante compreendermos o que Kant compreende por disposição originária para o bem, a fim de também entendermos melhor sua definição de mal radical, que também se tornará importante para o pensamento sobre o mal em Arendt. Eis a definição de disposição originária por parte de Kant:

Por disposições de um ser entendemos as partes constituintes para ele requeridas como também as formas da sua conexão para ser semelhante ser. São originárias, se pertencem necessariamente à possibilidade de um tal ser; contingentes, porém, se o ser for possível também sem elas. Importa ainda observar que aqui não se fala de nenhuma outras disposições excepto das que imediatamente se referem à faculdade de desejar e ao uso do arbítrio. (KANT, 2008, p. 34)

Assim Souki complementa essa afirmação de Kant a respeito da definição de disposição original:

Disposição original significa, aqui, predisposição primeira, de origem anterior, ou melhor dizendo, no início de sua história o homem era bom, tendia para o bem. Original porque pertence, necessariamente, à possibilidade da natureza humana. (SOUKI, 1998, p. 20).

A disposição originária para o bem é uma condição que diz respeito ao homem, que faz parte dele, sem o qual, para Kant, ele não seria conforme o conhecemos. Faz parte de seu ser desde sua origem, sendo uma tendência de sua natureza, dando a possibilidade de sua existência. Não que o homem não pudesse existir sem ser bom, mas Kant afirma que constata

essa condição e coloca que ela não pode ser negada, visto que o homem não poderia viver bem com os demais se o bem não prevalecer em suas ações. Kant afirma que essa disposição originária é indispensável para a constituição do ser humano e não pode ser negada.

As religiões como um todo sempre se preocuparam em dar uma resposta para a origem da humanidade. Na maioria delas, a origem do homem é sempre boa, somente em um momento posterior vem a sua corrupção causada por ele próprio, o que, nas considerações dessas religiões, é atribuído por vezes à existência de um ser sobrenatural semeador da maldade. Para Kant, o homem é predisposto ao bem, nasce para o bem, antes de qualquer experiência empírica. Essa é a condição natural do homem desde sua origem, caminho para o alcance da felicidade, instalada em sua natureza. Em seu pensamento, Kant busca tanto a origem do bem quanto do mal colocando-os dentro dos limites da racionalidade humana, abordando uma nova perspectiva distante de qualquer viés sobrenatural.

Kant divide o homem em três dimensões: a primeira é a dimensão da animalidade, constituinte do homem enquanto ser vivo; a segunda é a dimensão da humanidade, propriamente o homem enquanto ser racional; e a terceira é a personalidade, dimensão que dota o homem racional de responsabilidade. Por serem enraizadas em seu ser, “todas essas dimensões no homem são não só [...] boas [...], mas são igualmente disposições para o bem” (KANT, 2008, p. 34), as quais Kant busca fundamentar para corroborar a ideia da bondade natural do homem.

A primeira dimensão é aquela que contém as inclinações naturais do homem, que tem o papel de auxiliar na sobrevivência da espécie. Essa dimensão “pode pôr-se sob o título geral de amor a si⁹ mesmo físico e simplesmente *mecânico*” (KANT, 2008, p. 32). É preciso, porém, entender que a dimensão da animalidade não condiciona o homem como bom ou mau, já que o amor de si do qual Kant fala não necessita da razão. Essa é a área dos sentidos, cuja função especial contém três características: a conservação de si próprio, a propagação da espécie e a tendência à vida em comunidade com outros homens. Essas três características demonstram a importância dessa dimensão no que diz respeito à continuidade da espécie, bem como de seu domínio administrativo sobre os demais seres vivos que povoam o planeta.

⁹ Para Rousseau, “o amor de si é um sentimento natural que leva todo animal a procurar sua própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz humanidade e a virtude” (SANTOS, 2008, p. 128 apud ROUSSEAU, nota – a 15 – Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes), enquanto que para Kant, o amor de si são “as disposições para a *humanidade*” (KANT, 2008, p. 33). Embora as semelhanças entre as duas visões, Rousseau acredita que o amor de si não esteja voltado para o âmbito do egoísmo, mas para a conservação da espécie humana, enquanto o amor de si kantiano venha dotado de um certo egoísmo, caracterizado pelos vícios da disposição à humanidade do ser humano. Contudo, as duas visões se aproximam no que diz respeito a um instinto de preservação da espécie.

Porém, “em tal disposição podem enxertar-se vícios de todo o tipo” (KANT, 2008, p. 32), deixando claro que o homem não pode se deixar dominar por tal dimensão, caso contrário pode afastar-se cada vez mais de seu ser moral. Contudo, tais vícios não são frutos de uma predisposição da animalidade do homem, mas são consequências de uma forte inclinação dessa mesma animalidade.

A segunda dimensão, da humanidade, é a primeira que distingue o homem dos animais, refere-se ao fato de que o homem é um ser racional. Embora Kant considere que essa dimensão faça referência ao amor de si, semelhante à primeira dimensão, a existência da racionalidade possibilita que o homem seja capaz de controlar seus impulsos naturais, dispondo de domínio sobre eles. Contudo, o homem tende a se comparar com os outros, empreendendo meios para rebaixá-los sempre que encontre neles aspectos que ele mesmo não possua ou que venham a confrontar-se com os seus. São vícios originados de uma inclinação dessa dimensão, que se assemelha bastante com a primeira, fazendo com que o homem procure obter reconhecimento por parte dos outros como confirmação de sua tendência à superioridade. Essa é uma característica daquilo que Kant denomina “amor de si” de onde “promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros*” (KANT, 2008, p. 33), aspecto relacionado a um apego do homem por suas particularidades, que pode causar diversas condições viciosas em suas ações.

A disposição à humanidade tem como característica “não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar” (KANT, 2008, p. 33). É daqui que surge o desejo da superioridade, onde Kant fala que vão surgir vícios como a inveja e a rivalidade. O máximo que o amor de si pode acatar é a igualdade, como característica diligente da natureza para manter a igualdade “como móbil para a cultura” (KANT, 2008, p. 33), para a vida em sociedade e, assim, para o acolhimento da moralidade.

A peculiaridade da terceira dimensão do homem se dá pelo fato de ter “como raiz, a razão prática por si mesma, isto é, incondicionalmente legisladora” (SOUKI, 1998, p. 20). Essa dimensão, segundo Kant, faz com que o homem tenha a lei moral como móbil de suas ações, adotando-a com reverência, da qual não pode se separar. O homem se torna, então, autor de sua própria conduta, admitindo em si o âmbito da responsabilidade. Ela não é uma disposição da personalidade, mas “é a própria personalidade” (KANT, 2008, p. 33), que se torna móbil do livre-arbítrio. As duas primeiras dimensões juntas são suscetíveis a inclinações que dão a possibilidade para que o homem aja contrário à lei moral. Nas palavras de Kant, “O

homem pode, sem dúvida, servir-se das duas primeiras contrariamente ao seu fim” (KANT, 2008, p. 34), enquanto que a terceira dimensão por si mesma impossibilita essa possibilidade devido ao seu caráter bom, o qual pode ser encontrado em nossa predisposição natural ao bem.

[...] É propriamente de semelhante arbítrio o caráter bom; o qual, como em geral todo o caráter do livre arbítrio, é algo que unicamente se pode adquirir, mas para cuja possibilidade deve, no entanto, estar presente na nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau pode se enxertar. A mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma *disposição* para a *personalidade*; é a própria personalidade. [...] Mas o fundamento subjectivo para admitirmos nas nossas máximas esta reverência como móbil parece ser um aditamento à personalidade e merecer, por isso, o nome de uma disposição em vista dela. (KANT, 2008, pp. 33-34).

O que ambas as dimensões têm em comum, além da predisposição do homem para o bem, da qual são constituintes, é o fato de que não podem ser negadas ou colocadas como contingentes, já que pertencem à natureza mesma do homem, inclusive com suas propensões aos vícios. Sem essas características, faltaria ao homem os elementos característicos de seu ser, impossibilitando assim a sua existência tal como conhecemos.

Para Kant, falar do homem como moralmente bom não se dá desde o nascimento, mas a partir do momento em que o homem toma posse de sua racionalidade, por isso ele chama de “disposição” para o bem, pois é por meio da liberdade da vontade que se dá a decisão de agir conforme a lei moral. O livre-arbítrio é condição inegável do ser humano.

O que o homem em seu sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele *próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser efeito de seu livre arbítrio, pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom ou mau *moralmente*. Quando se diz que ele foi criado bom, tal nada mais pode significar do que foi criado para o *bem*, e a *disposição* originária do homem é boa [...]. (KANT, 2008, p. 50)

O homem, em todas as suas dimensões, deve buscar tornar essa predisposição uma realidade do bem, e isso só vai ocorrer quando conseguir agir segundo os princípios morais que para si estabelecer, segundo as máximas que adotar na sua conduta pela vontade arbitrária. Contudo, o homem é fadado a carregar, enquanto estiver nesse mundo, uma propensão ao mal, que o leva por vezes a praticar uma resistência ao bem.

2.4 O conflito entre o bem e o mal no homem e o restabelecimento do bem

O homem é um ser em constante conflito interior entre o bem e o mal. Kant considera que, por ser dotado de liberdade e por ser volúvel, está por vezes escolhendo o bem, do qual é predisposto, e por outras escolhendo o mal, do qual é propenso desde seu nascimento. Essa discrepância lança reflexões que nos fazem procurar a origem tanto do bem quanto do mal, a fim de resolver nossos problemas de convívio com os outros. Assim como Hannah Arendt procurou a origem do bem e do mal no homem, faz-se importante uma breve discussão a respeito do conflito entre o bem e o mal na visão de Kant, de quem ela partiu nas suas reflexões. Por essa razão, para atingir a lei moral como único móbil suficiente na confecção das máximas, é necessário o combate contínuo da propensão ao mal. Assim fala Kant:

Que para chegar a ser um homem moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o gérmen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagônica do mal que em nós se encontra [...]. (KANT, 2008, p. 63)

Para entendermos essa disparidade presente no homem na visão de Kant, precisamos levar em consideração duas perspectivas fundamentais, que são o fato de que somos predispostos ao bem, e que temos, nas palavras do autor, um “gérmen do bem” que precisa ser cultivado por meio da prática das virtudes, e a outra perspectiva que é o incessante combate ao mal que se apresenta como necessário em nosso ser. Sem esse combate, não poderemos vencer o mal que em nós está enraizado. Esse é o meio para alcançarmos a pureza moral e, conseqüentemente, é o caminho para a felicidade do homem.

Sobre a felicidade, ela é justamente um ponto em comum entre toda a humanidade, visto que tudo que fazemos tem como fim nos deixar felizes. A felicidade é a meta, é um princípio para a concretização do bem supremo. Somente o bem praticado como regra universal para toda a humanidade é capaz de consolidá-la, sendo uma grande força para combater qualquer centelha de maldade e egoísmo, sem esquecer que o homem é feito de sentidos, inclusive para a realização da moralidade. A lei moral, mesmo não necessitando de nenhum objeto para ser movida, admite objetos sensíveis para as ações morais do homem devido à sua natureza, que é sensível. É preciso também esclarecer que Kant não quer dizer que felicidade e moralidade estejam condicionadas uma à outra, nem tampouco as considera necessariamente opostas. O que ele aqui nos dá é uma ligação entre o agir moral e a

felicidade, já que, para ele, não faria sentido pensar em lei moral se esta não viesse a trazer a felicidade para o ser humano. Assim diz Correia:

Por o agente ser sensível, ele necessariamente busca a felicidade como fim último. A felicidade é um princípio que nos fornece uma meta final por nossa própria natureza sensível. [...] O homem, por sua natureza sensível, deve fazer o máximo para buscar realizar no mundo o seu “bem supremo”. A lei moral não pede nenhum objeto, mas como manda viver moralmente e o homem é um ser sensível, as ações morais cobram objetos sensíveis; esta é talvez a única ponte que se possa estabelecer entre a lei moral e a felicidade, em Kant. Dito de outro modo, a razão não pode recusar a pergunta sobre aonde conduz a obediência à lei moral, não por ela estar ligada à lei moral, mas por estar condicionada pela finitude e sensibilidade do sujeito que age. Com efeito, Kant admite que mesmo que não haja uma conexão necessária entre felicidade e moralidade, assume também que não deve haver uma necessária oposição. (CORREIA, 2005, p. 87).

Para a concretização da moralidade em si, o homem precisa conhecer o que é o bem e como praticá-lo. O bem e o mal são originados no homem a partir de sua natureza. Dessa forma, para que o bem possa ser praticado, o homem precisa, primeiramente, conhecer a ideia daquilo que seria o princípio bom e, posteriormente, se decidir por ele. Essa decisão é uma aceitação do inevitável, pois o homem não pode fugir da responsabilidade de ter que assumir as consequências de seus atos, visto que a racionalidade o obriga. Por isso, o fato de aceitar a responsabilidade pode ajudar o homem a encarnar em si o ideal de bondade que, para Kant, seria agradável a Deus¹⁰. Mas não basta praticar o bem, é preciso difundir-lo, fazer com que ressoe para todos à sua volta, tornando-o apto a ser praticado por todos, razão pela qual o testemunho é de grande valor. O homem também precisa ser capaz de levar esse bem, se possível, até às últimas consequências, caso seja necessário. Segundo Kant:

Ora o ideal de humanidade agradável a Deus (portanto, de uma perfeição moral, tal como ela é possível num ser mundano dependente de necessidades e inclinações) não o podemos pensar de outro modo a não ser sob a ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir ele próprio todo o dever do homem e a difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem no maior âmbito possível, mas também, embora tentado pelas maiores atrações, a tomar sobre si todos os sofrimentos, até a morte mais ignominiosa, pelo bem do mundo e, inclusive, pelos seus inimigos. (KANT, 2008, p. 67).

A luta contra a maldade enraizada no homem não é uma luta contra um inimigo visível, ou pelo menos contra um inimigo com vontade própria e uma forma, mesmo que espiritual, como o caso dos demônios para os cristãos. É não é uma luta contra as inclinações

¹⁰ Quando Kant usa o nome de Deus, ele o faz utilizando o sentido das práticas morais cristãs como exemplo, visto que todas as práticas cristãs estão voltadas para agradar a Deus. Não significa que Kant esteja sendo religioso ao tratar das questões morais.

naturais simplesmente, do contrário seria mais fácil. Além disso, se entendermos simplesmente como uma luta contra as inclinações naturais, poderíamos interpretar como uma luta contra a própria natureza humana, como se esta fosse má por si mesma, ou produzisse as ocasiões de maldade de forma consciente. A luta é contra um mal que se instala na razão, que faz o homem escolher o que contraria a lei moral, propriamente no lugar onde o livre arbítrio detém sua existência. Esse tipo de maldade é um inimigo dos mais perigosos, pois se dá ao homem a partir dos vícios da razão.

Segundo os antigos, a maldade no homem é vista simplesmente como uma luta contra as inclinações, porque eles não pensavam em uma escolha positiva do mal, mas julgavam ser uma fraqueza do homem em deixar as inclinações terem tamanha força sobre si, como uma falha de sua natureza. Conforme Giacoia, os antigos consideravam que “o mal (moral) seria uma privação do bem, um afastamento (voluntário) do homem em relação ao mandamento divino” (GIACOIA, 2011, p. 142), e ainda que “quem erra, assim como quem comete um ato imoral, só o faz porque está privado do conhecimento do bem, ou seja, toda forma de mal é resultado de uma ignorância do verdadeiro bem” (GIACOIA, 2011, p. 142). Kant critica essa posição dos antigos, considerando que não pensavam em nenhum princípio positivo em relação à escolha do mal. Deste modo, Kant diz:

Aqueles homens esforçados desconhecera, todavia, o seu inimigo, que não se deve buscar nas inclinações naturais, apenas indisciplinadas, as quais se apresentam, porém, às claras e sem disfarce à consciência de todos, mas é um inimigo, por assim dizer invisível, que se esconde por detrás da razão e, por isso, é tanto mais perigoso. [...] Portanto, quando o *estóico* pensava a luta moral do homem simplesmente como luta contra as inclinações (em si inocentes), enquanto devem ser superadas como obstáculos para a observância do seu dever, só podia, em virtude de não admitir nenhum princípio positivo particular, (em si mau), pôr a causa da transgressão na *omissão* de àquelas dar luta; mas visto que esta própria omissão é contrária ao dever (transgressão), não simples falha natural, e já que a causa da mesma se não pode buscar nas inclinações (sem explicar em círculo), mas somente naquilo que determina o arbítrio como livre arbítrio (no primeiro fundamento interior das máximas que estão em harmonia com as inclinações) facilmente se deixa compreender como é que filósofos, para quem um fundamento explicativo permanece eternamente envolto em obscuridade e, embora impérvio, e no entanto importuno, puderam desconhecer o verdadeiro adversário do bem, que julgavam superar na luta. (KANT, 2008, pp. 63-65).

Kant nos mostra que existe uma ideia personificada do princípio bom, que é um modelo a ser seguido por todos, o qual podemos encarnar em nós, dando-nos os meios para agir conformes à lei moral. Essa encarnação é o ideal de um homem que age segundo a lei moral, pronto a cumprir as prescrições que para si estabelece e que ao mesmo tempo são

possíveis de se tornarem universais. Tudo isso não é outra coisa senão a prática do bem no maior âmbito possível. Não é algo que esteja distante de nós, pelo contrário, é encontrado dentro de nosso ser. “[...] O princípio do bem e do mal, que guia o homem, é-lhe inato” (MORAES, 2014, p. 117) e, como tal, depende de nossas escolhas nas ações que praticamos para que possam acontecer. “Na referência prática, esta ideia tem a sua realidade plenamente em si mesma. De facto, reside na nossa razão moralmente legisladora” (KANT, 2008, p. 68). Por isso, o princípio bom como guia das ações deve ser personificado no homem, como ocorreu em Jesus Cristo para o Cristianismo.

Jesus Cristo é o ideal de perfeição moral para os cristãos, pois deu testemunho do bem que deveria ser praticado desde a infância até a morte numa cruz por toda a humanidade, fazendo-se um modelo de perfeição para todos. Esse exemplo é usado por Kant¹¹ para ilustrar aquilo que ele quer dizer, pois Cristo foi o arquétipo do ideal de personificação do princípio bom para aqueles que o seguiam. Levados por esse exemplo, os cristãos continuam praticando aquilo que consideram o ideal de moralidade encontrado em Jesus, mesmo que de forma imperfeita se comparado a Cristo. Portanto, o que Kant considera é que o homem faça de maneira semelhante ao que fazem os cristãos em relação a Cristo, e diz que o ser humano deve estabelecer para si máximas para as ações segundo as quais partam do princípio bom encarnado dentro de si e que depois as tornem universais, de forma que outros possam obter para si as mesmas práticas no maior âmbito possível. Dessa forma, “cada homem deveria em justiça oferecer em si um exemplo desta ideia [...] para a qual o arquétipo persiste sempre apenas na razão” (KANT, 2008, p. 69), procurando se aproximar o máximo possível da personificação ideal do bem.

Quando Kant utilizou o exemplo de Jesus Cristo, não o fez levando em consideração o seu ser divino, mas seu ser humano. Embora Cristo fosse de condição sobrenatural, se fez homem, caso contrário não poderia ser um arquétipo para a humanidade, limitado e natural. Seria impossível tomar as máximas de Jesus se Ele fosse somente divino, visto que não somos da mesma procedência. Por essa razão, para que a moralidade de Cristo pudesse ser praticada, em forma de uma religião, foi necessário que a sua estadia no mundo se desse de maneira natural, semelhante aos homens a partir de seu nascimento. Um ser natural, mesmo que ao mesmo tempo divino e dotado de perfeição moral desde o princípio, deve se

¹¹ Para Kant, “o ideal de humanidade agradável a Deus [...] não o podemos pensar de outro modo a não ser sob a ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir ele próprio todo o dever do homem e difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem ao maior âmbito possível [...] Ora bem, na *fé prática deste Filho de Deus* [...] pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus [...]”. (KANT, 2008, p. 67-68)

sentir obrigado a manter essa mesma perfeição, se sujeitando a todas as tentações aos sentidos presentes no mundo, para que assim possa mostrar a maneira de agir segundo a razão moralmente legisladora.

Embora tenhamos testemunhas que possam nos mostrar ações boas a serem praticadas, ou mesmo que imitemos essas mesmas práticas, aquilo que Kant chama de “arquetipo do princípio bom”¹², que rege nossas ações, deve ser buscado individualmente dentro de nós mesmos para que então possamos cumprir nosso dever particular e atingirmos a perfeição moral. Na prática, o arquetipo do princípio bom é o meio mais eficaz de lutar contra o mal, pois nos torna conformes à nossa razão moralmente legisladora, fazendo dela a guia principal de nossas ações.

Para a luta contra o mal, é necessário que o homem obtenha uma disposição de ânimo. Esta não é nada mais nada menos do que a intenção moral em praticar o bem ao mesmo tempo que se abdica do mal. Ela é algo de fundamental importância para que o homem tenha forças a fim de produzir máximas que sirvam de regras para as ações e assim seguir em conformidade com a lei moral. Além disso, é o primeiro passo para que o princípio bom se estabeleça no homem, tornando-o capaz de abandonar o mal, pois “o abandono do mal só é possível mediante a disposição de ânimo boa que opera o ingresso no bem [...]” (KANT, 2008, p. 80). Esvaziar-se das intenções más só pode ocorrer voluntariamente, o que pressupõe uma força de vontade prévia do homem, pois “o princípio bom está contido tanto no abandono da intenção má como na adoção da disposição de ânimo boa” (KANT, 2008, p. 80), características que precisam trabalhar em conjunto para que seja possível ao homem lutar contra o mal.

A disposição de ânimo tem seu primeiro passo de existência dentro da razão humana, caso contrário não poderia ser atribuída ao homem. Ela é “o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas” (MORAES, 2014, p. 117), onde se encontra a possibilidade dos princípios morais. Por essa razão, o homem precisa admitir a disposição de ânimo em si para poder ocorrer a mudança no seu comportamento moral. Não depende de mais nada ou ninguém a não ser de si mesmo que essa reviravolta aconteça. Esse é um dos pontos que Kant procura deixar claro, fazendo com que o homem entenda a importância da sua escolha responsável, mesmo que admita a existência de seres supremos sobrenaturais influenciando a vida de todo o mundo. Segundo Kant:

¹² Esse “arquetipo” do qual Kant fala se refere ao modelo de bondade que deve servir para todos.

A melhoria moral do homem é um negócio que a ele incumbe, ainda que nele possam cooperar influências celestes ou ser consideradas necessárias para a explicação da sua possibilidade [...]. Se prestar ouvidos ao preceito da razão, procede como se toda a mudança de tenção e todo o melhoramento dependessem simplesmente do seu próprio esforço aplicado. [...] (KANT, 2008, p. 94)

Para que fique claro, Kant nunca afirmou que o homem possa chegar a ser moralmente perfeito, já que “a distância entre o bem, que em nós devemos efectuar, e o mal, de que partimos, é infinita” (KANT, 2008, p. 72). O que a disposição de ânimo torna possível é um aperfeiçoamento gradativo enquanto dure a existência, um combate contínuo, sempre em progresso rumo a melhorar-se a si mesmo. Da mesma forma, Kant não afirma que o homem terá um pleno deleite do seu estado físico, já que o caminho para ela estará em constante melhoramento, ajudando inclusive para que o homem crie forças para rejeitar o mal e não acolhê-lo novamente. Conforme Kant:

Trata-se da realidade efectiva e da persistência de uma disposição de ânimo que impele incessantemente ao bem [...]. Quem possui uma tão pura disposição de ânimo como se exige sentirá já por si mesmo que jamais pode cair tão baixo que venha amar o mal [...]. (KANT, 2008, p. 74)

A obtenção da disposição de ânimo é importante para que o homem crie em si a própria perfeição das máximas, com confiança para que seja possível a perseverança no seguimento da lei. Todavia, essa confiança deve existir “sem se entregar ao fanatismo doce ou angustiado” (KANT, 2008, p. 74), pois no primeiro caso o homem pode sentir que é capaz de realizar em si uma perfeição moral, e no segundo caso pode adquirir um peso de preocupação em atingir tão grande feito sem ser capaz por natureza. Podemos concluir que a disposição de ânimo seja um primeiro fundamento para que o homem obtenha força na luta contra o mal e possa, sempre que perder de vista o caminho do bem, restabelecê-lo de volta.

O entendimento do restabelecimento da disposição originária para o bem é importante para compreendermos a atuação do mal radical, pois a existência de um pressupõe a existência do outro, um antagonismo inevitável. Não haveria bem se não houvesse mal, assim como não haveria o mal se não houvesse o bem, o que fica entre isso é uma inocência originária da natureza. O retorno do bem à posse do homem começa com o reconhecimento da existência tanto do bem quanto do mal como originadas do arbítrio. Se o homem não reconhece a possibilidade de ambos, vive em um estado de inocência, isento de qualquer culpa. Após reconhecer a possibilidade dessas categorias, o homem precisa compreender que a propensão ao mal se origina em sua natureza e, portanto, é inextirpável. Sabendo disso, o

homem é capaz de gerar os meios necessários para voltar sua vida à disposição originária de sua natureza. Assim fala Kant:

[...] na formação moral da inata disposição moral para o bem, não podemos partir de uma malignidade do arbítrio na adopção das suas máximas contra a disposição moral originária, e visto que a propensão para tal é inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela. (KANT, 2008, p. 57).

O bem originário moral só se torna possível a partir do momento em que o homem adquire um grau de perfeição para as máximas. Isso se dá porque não é possível obter um bem por meio de máximas más, fazendo com que seja necessário que elas sejam boas, e só podemos dizer que uma máxima é boa se não houver qualquer aspecto de maldade. A partir do momento que temos uma lei formada por máximas boas, temos uma lei dotada de pureza, “este restabelecimento é, portanto, apenas a instauração da pureza da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas, segundo a qual a lei deve ser acolhida no arbítrio” (KANT, 2008, p. 52), sendo suficiente em si mesma e não necessitando de outros móveis como complemento.

Para Pinheiro, Kant busca dar os meios, em seus termos, para o resgate do bem através de duas perspectivas, uma positiva e outra negativa. A via positiva se dá quando há uma conversão primeiramente no interior da razão, no ato de pensar e em segundo no modo de agir. A via negativa se dá quando o homem se volta à religião como meio de recuperação da moral, mais precisamente à religião eclesial, enquanto caminhos que dificultam o alcance de tal objetivo. Assim fala Pinheiro:

[...] segundo Kant, é possível o resgate do bem inerente à natureza humana. Os pontos essenciais dessa questão se põem, por um lado, positivamente, quando Kant aponta os meios a partir dos quais o homem pode se restabelecer moralmente ("revolução no modo de pensar" e "reforma gradual no modo de agir"); por outro, negativamente, quando ele diz quais caminhos são inviáveis para o alcance desse objetivo (questão que culmina num plano religioso). (PINHEIRO, 2007, p. 19).

Kant considera que “a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um carácter” (2008, p. 54), fazendo com que haja uma necessidade de criar, a partir da lei moral, um modo de ser diferente. O homem então precisa mudar seu pensamento, coagir a si mesmo a fim modificar seu interior. Para Capitani, “a lei moral, justamente por causa do seu uso imanente e do seu aspecto coativo (coação interna), faz com que surja um sentimento de

respeito no homem [...]” (CAPITANI, 2008, p. 9), respeito tanto consigo mesmo quanto pelos outros, o que o ajuda a fortalecer seu bom caráter. Essa é uma leitura semântica que podemos fazer a partir do pensamento de Kant, considerando os aspectos para que o homem possa se tornar um ser verdadeiramente moral, ou o mais próximo disso.

Para Kant, a maneira de mudar o pensamento do ser humano a fim de que conquiste de volta a sua moral originária se dá por meio da criação de uma sociedade que reprima os vícios para estabelecer o “império do princípio bom”. Isso só pode acontecer “mediante a erecção e a extensão de uma sociedade segundo leis de virtudes e em vista delas” (KANT, 2008, p. 100), fazendo com que se tornem práticas de deveres para toda a humanidade. Mas esse tipo de lei é pensado por Kant num âmbito geral, referente à totalidade humana, que difere de uma comunidade política. Não se trata de leis morais de um determinado grupo ou cultura, mas de leis universais. Ele postula essa ideia pensando em um tipo de “propósito ético” que pode ser praticado por toda a humanidade, que não deve ficar somente como um estado de natureza, mas deve ser posto numa vida em comunidade.

Segundo Kant, “no esforço do homem em vista de uma comunidade ética, a fé eclesial precede naturalmente a fé religiosa pura¹³” (KANT, 2008, p. 112). Nem sempre o homem consegue mudar seu pensamento ou seu caráter a fim de conquistar de volta a disposição moral originária de seu ser. Dessa forma, Kant considera a fé eclesial¹⁴ como uma tentativa do homem em recuperar a moral, por isso há a vinculação a uma Igreja visível, enquanto “união efectiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal” (KANT, 2008, p. 107), para buscar uma Igreja invisível, que faça o Reino de Deus na Terra. O homem então se prende à legislação de um ser divino, com leis que são interpretadas por homens escolhidos, que Kant chama de mestres em matéria de fé, que são como que “funcionários” do ser divino. Para Kant, esses mestres “administram somente os negócios do seu chefe invisível e se chamam conjuntamente, a este respeito, *servidores* da Igreja” (KANT, 2008, p. 107). Contudo, essa não é a verdadeira religião para Kant, mas uma organização eclesial com estatutos que regem um grupo de pessoas.

¹³ A fé religiosa pura é aquilo que Kant define como “uma simples fé racional que se deixa comunicar a cada qual em vista da convicção” (KANT, 2008, p. 108), sem necessitar de qualquer aspecto religioso da forma que conhecemos. Para ele, “o conceito de uma vontade divina determinada segundo meras leis morais puras permite-nos pensar, assim como um só Deus, também apenas *uma* religião que é puramente moral” (KANT, 2008, p. 110), sem regras e estatutos religiosos, ou uma instituição eclesial. Essa, portanto, seria uma fé religiosa pura, distante de qualquer viés sobrenatural.

¹⁴ Práticas de fé estabelecidas pelo clero numa Igreja. Essa fé se constitui de uma “legislação estatutária que só se torna conhecida por revelação” é “uma fé histórica”, que está “em contraste com a pura fé religiosa” (KANT, 2008, p. 111).

A fé eclesial é histórica, baseada numa revelação dada nas Escrituras, enquanto que a fé religiosa¹⁵ pura revela o que seria a verdadeira igreja, uma religião voltada não somente ao culto, mas aos deveres morais, “deveres que se referem à boa conduta moral” (PINHEIRO, 2007, p. 127). Somente com a prática verdadeira de uma religião moral pura originada na razão é possível restabelecer a disposição originária para o bem no gênero humano, pois “a *religião racional pura* terá como *servidores* (sem ser *funcionários*) todos os homens de bom pensamento” (KANT, 2008, p. 155). Quando o homem adquire a verdadeira religião pura, é capaz de reprimir o mal radical que está presente em sua natureza e disseminar os ideais positivos que todos devem praticar.

Para Pavão (2007), devido a esses postulados de Kant sobre a religião, principalmente quando ele utiliza a religião cristã como exemplo de comparação com a fé religiosa pura posta nos limites da razão, a teoria do mal radical pode ser reconhecida como tema da filosofia da religião, até porque a temática do mal está presente nos principais livros religiosos. Contudo, ela não perde a característica que nos interessa neste trabalho, que são suas considerações sobre filosofia moral. Conforme Pavão:

É preciso reconhecer, contudo, que a interpretação do mal como um conceito religioso não deixa de ter sua utilidade, à medida que chama a atenção para o próprio fato do mal radical ser tematizado num livro sobre a religião, devendo ter o mal, portanto, naturalmente, uma ligação com os temas da filosofia da religião. [...] Todavia, a alegação de que o mal está ligado, em Kant, às questões da filosofia da religião não é suficiente para afastar a possibilidade de entender o mal radical, antes de tudo, como um conceito da filosofia moral. (PAVÃO, 2007, p. 173).

A construção da fé religiosa pura pode trazer de volta o bem original do homem. As práticas morais imputam-nos o dever de agir tendo a lei moral como móbil das ações, dando-nos força para combater o mal e estabelecer o bem em nosso ser. A pureza das ações humanas pode ser encontrada justamente quando for possível agir de tal forma que as máximas de nossas ações possam se tornar universais, possíveis de serem praticadas por toda a humanidade, fato que, para Kant, não se concretiza por meio da fé eclesial, mas pela verdadeira religião, posta nos limites da razão moralmente legisladora.

¹⁵ Para Kant, é uma fé que “se alicerça na razão” (2008, p. 121) diferente da fé das práticas religiosas numa Igreja.

2.5 O dever

Quando a prática do mal se estabelece no homem manchando a pureza original da moral, posta na razão legisladora, é seu dever agir conforme a lei moral. Somente quando age dessa forma, ele pode se reconhecer livre. A escolha do homem em resistir ao bem faz com que outros móveis atuem como principais, subordinando a lei moral. Quando o homem age dessa forma, significa que ele “não acolheu em si, como deveria ser, a mera lei como móbil suficiente” (KANT, 2008, p. 36) e, portanto, não age conforme o dever. Para Kant, o dever de agir moralmente bem é condição da natureza do ser humano, visto que só assim pode conviver bem com todos e haverá a perpetuação da espécie. Discorreremos a respeito deste último ponto a fim de entendermos o que significa o dever para com o agir moral segundo Kant, antes de adentrarmos nos regimes totalitários, pois para Hannah Arendt é também um dever agir de forma correta quando nos relacionamos no meio político para impedir que o totalitarismo retorne de novo algum dia.

Para Correia, quando o homem reconhece que possui deveres, então é que percebe a sua liberdade. Se a prática do mal, mesmo sendo uma escolha, torna a minha vontade isenta de liberdade, a prática do bem confirma sua realidade, pois “a consciência da liberdade vem da consciência da lei e a consciência da lei é a consciência de que ela me obriga” (CORREIA, 2005, p. 86). O dever para praticar o que é bom, segundo Kant, surge então dessa consciência da lei moral, que por sua vez dá ao homem o conhecimento de sua liberdade. Ele também é conexão da liberdade com os sentimentos morais, mesmo que não o seja diretamente. Para Correia:

A moral baseia-se em um conceito de homem como ser livre, sem necessitar de nenhum outro ente para assegurar o dever moral. O dever não decorre, no entanto, do fato de o homem ser livre, mas a liberdade é que é conhecida efetivamente somente a partir do fato de que o homem possui deveres e sente obrigado pela lei moral. A questão é: se eu devo, eu posso, e se posso e devo, sou livre. A obediência à lei moral é que me torna possível saber que sou livre. A liberdade é conhecida somente como condição do dever. Embora o dever possa ser conectado aos sentimentos morais, a liberdade só o é por meio do dever, indiretamente. (CORREIA, 2005, p. 86).

O dever só se dá para a prática do bem, qualquer ato mau praticado não é feito por dever, caso contrário teríamos que considerar o mal como uma disposição do homem, que necessitaria agir mal segundo sua natureza. Consequentemente, haveria no homem uma

disposição para agir fora da moralidade. O mal é uma propensão, um desvio da natureza do homem segundo o fim ao qual está disposto. Segundo Pinheiro:

Se o mal também fosse tomado como uma disposição haveria outro fundamento inteligível, apresentando-se como contrário ao primeiro, pois seria uma opção a favor de móveis exteriores ao campo moral, e, portanto, contrários ao dever. (PINHEIRO, 2007, p. 39)

O objetivo do dever se dá na busca do homem em atingir a perfeição moral e se tornar adequado a essa ideia. Essa realidade existe plenamente em si mesma, podendo ser encontrada na razão moralmente legisladora. Dessa forma, é inata ao homem, podendo ser resgatada em qualquer época da vida enquanto tiver posse de sua consciência. Sabendo disso, Kant considera desnecessário louvar alguém por tomar posse de seu dever e cumpri-lo, visto que é obrigação dada pela lei moral. Não é mérito cumprir o dever, muito menos devemos pensar que seja algo inesperado. Como toda obrigação, é passível de cumprimento e necessário ao ser humano. Segundo Kant:

[...] Por muito virtuoso que alguém seja, tudo o que, no entanto, pode fazer é simplesmente dever; fazer o próprio dever, porém, nada mais é do que fazer o que está na ordem moral habitual, por conseguinte, não merece ser admirado. Pelo contrário, tal admiração é uma dissonância do nosso sentimento relativamente ao dever, como se prestar a este obediência fosse algo de extraordinário e de meritório. (KANT, 2008, p. 55).

A nossa propensão ao mal tende fortemente a que coloquemos as nossas inclinações naturais como superiores à razão legisladora, mas existe no ser humano uma força, dada pela disposição de ânimo (intenção moral), para não deixar que essas apetições animais assumam o controle de nossa razão. Para Grimm (2002, p. 162)¹⁶, Kant considera que dentro de nós existe uma exigência ao cumprimento do dever, mesmo que diante de nossas inclinações naturais. Essa exigência é pura e busca conformar nossa vontade com a lei moral.

Grimm (2002, p. 168)¹⁷ também considera maligno o cumprimento do dever por conveniência. Em sua definição, Kant considera essa tentativa de cumprimento do dever, enquanto for bom para mim, mal em si mesmo, sem admitir um meio-termo, como se fosse

¹⁶ No texto original se encontra: “In addition to our natural or sensuous needs and inclinations, Kant insists that there exists within each of us a pure demand to conform our wills to the moral law and to do our duty even in the face of our sensuous desires”. (GRIMM, 2002, p. 162)

¹⁷ No texto original se encontra: “I will try to do my duty, yes, but only so long as it is convenient for me. But, to repeat, according to Kant this maxim is not just partially good or incom-pletely good. It is, rather, downright evil”. (GRIMM, 2002, p. 168)

parcialmente bom. A inconstância do ser humano em cumprir o dever simetricamente aos seus interesses impede a concretização de uma lei moral capaz de se tornar universal, visto que interesses particulares não refletem o todo do gênero humano.

O dever de se tornar o arquétipo bom é condicionado ao homem desde que assume a idade da razão. Tornar-se segundo o arquétipo bom, ou seja, aquele modelo universal de bondade, é uma espontânea obrigação da lei moral no interior do homem. Kant considera justo para o homem demonstrar tal ideia. Para ele, essa mudança necessária é “uma mudança de tenção, que também deve ser possível por que é dever” (KANT, 2008, p. 73). Essa mudança de tenção “é uma saída do mal e um ingresso no bem, o despir-se do homem velho e revestir-se do homem novo” (KANT, 2008, p. 80). A radicalidade do autor em relação ao dever se expande até à religião. Mesmo para aqueles que têm fé e constantemente recorrem a Deus, precisam antes cumprir a sua obrigação, que é dever, para depois se tornarem dignos de merecer o auxílio do Ser Supremo. O homem precisa “saber *o que ele próprio deve fazer*, para se tornar digno dessa assistência” (KANT, 2008, p. 58) e também deve “cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos” (KANT, 2008, p. 116), relação que Kant faz com o dever das práticas morais para agir nesse mundo, dando testemunho aos outros da maneira correta de agir a fim de atingir a perfeição moral.

Em todas as considerações sobre o dever, quando nos perguntamos se Adolf Eichmann agiu por dever ao enviar os judeus aos campos de concentração, tomando como base as considerações de Kant, ele não agiu por dever, visto que negou sua capacidade de pensar e, portanto, de adotar qualquer móbil para suas ações. Embora seus atos fossem completamente imorais, antiéticos e terríveis, suas motivações não tinham influência alguma de sua racionalidade. Desta maneira, Eichmann, mesmo obedecendo ordens, não agiu por nenhuma motivação, embora estivesse a obedecer ordens superiores e fosse, assim, obrigado a executa-las. O agir por dever kantiano exige o pressuposto do uso da racionalidade.

O constante progresso do homem na luta contra a propensão ao mal, por meio da disposição de ânimo, deixando-o em consonância com a lei universal, são prescrições que, para Kant, se encontram gravados no coração humano. Ele só pode perder essa disposição por uma corrupção desse mesmo coração. O dever do homem está em fazer com que sua disposição originária, boa em si mesma, tome conta plenamente de seu ser, para que assim possa barrar o mal radical presente em sua natureza.

3 O TOTALITARISMO E O MAL ABSOLUTO

O capítulo que se segue tem como objetivo tratar a respeito do totalitarismo e suas características, regime no qual Hannah Arendt apontou a existência do mal absoluto. Os regimes totalitários constituem uma das formas de governo mais cruéis já existentes na história. Surgiu como uma forma nova de governo, baseado numa ideia lógica cruel de dominação, sem nenhum antecedente histórico que justificasse ser necessário para a história e o governo da Alemanha. Pensando nisso, pretendemos explicitar as características do totalitarismo, o seu uso da propaganda como arma de controle, a formação das massas e sua psicologia características, o uso do terror e da ideologia como dominação total do ser humano em todas as suas dimensões e os campos de concentração e extermínio como “laboratórios” para a criação de “mortos vivos”, seres humanos que sentiram na pele as consequências do mal absoluto.

3.1. Os regimes totalitários

Após tratarmos a respeito do mal radical na visão de Kant e explicitarmos a compreensão de Hannah Arendt, colocamos as bases para o entendimento de nossa autora a respeito desse tema. O mal radical foi a visão mais próxima que nossa autora encontrou ao procurar as origens da maldade totalitária. Tentaremos agora expor o mal radical a partir de outra perspectiva, não mais apenas no âmbito moral, mas político, e não somente a partir do ser humano, mas a partir dos regimes totalitários que marcaram profundamente a história da humanidade. Esse tópico terá como objetivo tratar a novidade dos regimes totalitários e o mal advindo junto com eles. É importante ressaltarmos que descrever o que Hannah Arendt fala sobre o totalitarismo é de suma importância, visto que suas reflexões sobre o mal se voltaram para as ações desses governos.

A tentativa de compreender qualquer forma de governo em nosso mundo sempre exige de nós um imenso esforço reflexivo. Devemos levar em conta que toda forma de regime político encontra dentro de si uma complexidade de mecanismos característicos que tornam possível sua existência. O jogo de interesses e a tomada de poder sempre foram os objetivos dos líderes dos tipos de governos já existiram em toda a história. Contudo, houve em nosso tempo uma forma de governo diferente de tudo que já aconteceu na história, algo inesperado,

que se desenvolveu para além do mero interesse político e econômico, que mexeu com nossas estruturas reflexivas e de ação e que trouxe um mal irreparável para os nossos tempos: o totalitarismo.

Em sua obra *Origens do totalitarismo* (1951)¹⁸, Hannah Arendt nos chama a atenção para uma novidade. Tomada de espanto pelos horrores¹⁹ ocasionados pelo regime então dominante na Alemanha no período da Segunda Guerra Mundial, ela nos introduz na reflexão sobre um governo cujo objetivo principal não era menos do que a dominação mundial. O totalitarismo é um acontecimento exclusivo dos governos da União Soviética de Stálin, denominado bolchevismo, e do nazismo, cujo líder era Adolf Hitler, que vieram revestidos de maldade pura. Para Hannah Arendt, não são fatos históricos que possam simplesmente ser analisados academicamente, nos quais encontraríamos todas as respostas causais para suas existências. O totalitarismo é bem mais complexo do que podemos imaginar, não é como os governos tirânicos já conhecidos. Ele não tem bases anteriores que o justifiquem na história, por isso Hannah Arendt teve bastante cuidado ao usar esse termo, dando apenas ao bolchevismo e ao nazismo o nome de “regimes totalitários”. Tentar compreender os aspectos desses dois governos passou a ser um dos focos de nossa autora logo após o fim da Segunda Guerra Mundial. Assim fala Hannah Arendt no prefácio da terceira parte de sua obra a respeito do totalitarismo:

O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados “teóricos”, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir. Assim, temos todos os motivos para usar a palavra “totalitarismo” com cautela. (ARENDR, 2012, p. 420)

Para Souki, “Hannah Arendt não procede a uma enquete histórica a propósito do fato totalitário” (1998, p. 47), ela não era historiadora, muito menos se considerava filósofa, embora suas teorias se encaixem no ramo da filosofia política²⁰. Por isso, as suas

¹⁸ Essa obra de Hannah Arendt tornou-se uma das grandes obras do século XX e é uma das mais importantes no que tange à questão do totalitarismo e das explicações de suas especificidades. “O manuscrito original de *Origens do totalitarismo* foi terminado no outono de 1949, mais de quatro anos depois da derrota da Alemanha de Hitler e menos de quatro anos antes da morte de Stálin. A primeira edição do livro veio à luz em 1951” (ARENDR, 2012, p. 415). Não se trata tanto das origens desses governos, mas das características destes.

¹⁹ O espanto de Hannah Arendt se deu principalmente quando soube das crueldades ocorridas nos campos de concentração e nos campos de extermínio nazistas. Ela própria foi prisioneira em um campo, só que de internação, quando o extermínio ainda não havia sido sistematizado.

²⁰ A filosofia política, segundo o dicionário de filosofia, vem tratar da “Doutrina do direito e da moral, teoria do Estado, arte ou ciência do governo, estudo dos comportamentos intersubjetivos” (DICIONÁRIO DE

características de análises se diferenciam de muitos outros pensadores de sua época por não possuírem uma metodologia sistemática ou um quadro teórico delimitado²¹. Para ela, a filosofia nasce do espanto, nasce desse choque com a realidade que o filósofo experimenta. Pensar as coisas do nosso cotidiano a partir daquilo que nos causa perplexidade, que nos deixa surpresos pela sua estranheza, é pensar a partir da experiência, é pensar segundo a realidade em que vivemos. Foi o que Hannah Arendt procurou fazer em relação aos aspectos do totalitarismo. Souki explica:

O filósofo distingue-se dos 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. Hannah Arendt conclui que a filosofia, a filosofia política e todos os demais ramos originam-se do *thaumadzein*, do espanto diante daquilo que é como é. (SOUKI, 1998, p. 40)

Souki considera que Hannah Arendt buscou “criar conceitos novos, novas categorias de pensamento para se compreender a novidade totalitária”, pois “a terrificante originalidade do totalitarismo” gerou “atos em ruptura com a nossa tradição” que “pulverizaram nossas categorias políticas e nossos critérios de julgamento” (SOUKI, 1998, p. 44), sem padrões a respeito do que conhecíamos sobre os governos tirânicos que aconteceram anteriormente na história. As tiranias, os governos despóticos ou qualquer outra espécie de ditadura, como nos fala nossa autora, são ineficazes para entender a monstruosidade totalitária. A compreensão, que de maneira nenhuma significa perdão para Hannah Arendt, é o primeiro passo para evitar que um novo totalitarismo surja em nossa época e, se vier a surgir, para saber como lidarmos com ele a fim de impedir que se repitam as mesmas coisas que aconteceram na primeira metade do século passado.

Hannah Arendt também tem como característica a tentativa de pensar os fatos sem julgamentos prévios. Quando nos envolvemos por meio de um sentimento de paixão por aquilo que buscamos pensar, ou então quando agimos por impulso, a tendência é que nos

FILOSOFIA). Contudo, colocar Hannah Arendt dentro de uma linha de pensamento é bastante delicado. Conforme Aguiar, “Arendt é difícil de ser classificada. Foi escritora, filósofa, professora, historiadora, editora, etc. Ao contrário de uma leva enorme de intelectuais do nosso século, seu pensamento não foi construído em nome de uma causa, não há um traço de identificação no seu pensamento. Ao contrário, o sujeito que surge por trás de seu discurso não é um sujeito universal da ciência e da filosofia, nem um eu ancorado num vínculo identificatório (a uma nação, raça, classe, religião etc). Ela não se alinhou nem mesmo ao sionismo. O sujeito é Arendt.” (AGUIAR, 1999, p. 97) Portanto, por não pretender fazer parte de uma escola filosófica, Hannah Arendt é uma pensadora que buscou “compreender o que estava se passando”, sempre tentando “perceber alguma significação nos caóticos acontecimentos contemporâneos.” (AGUIAR, 1999, p. 97)

²¹ Hannah Arendt se considerava uma “teórica política”, contudo, não se prendia a nenhuma espécie de quadro teórico.

afastemos cada vez mais da verdade a respeito do objeto de reflexão. Nossa autora analisou o totalitarismo e seus componentes da forma mais imparcial possível e, por isso, acabou se tornando alvo de muitas críticas²² por suas análises teóricas a respeito dos horrores que ocorriam na Europa.

Segundo Magalhães, “compreender não consiste, portanto, em “desfazer o que foi feito”, ou em “instituir um novo começo”, mas em “*criar raízes no mundo tal como ele é*” (MAGALHÃES, 2001, p. 5), pois Hannah Arendt jamais poderia concordar com uma forma de governo tão macabra como os regimes totalitários. Basta olharmos para uma experiência na história de nossa autora, que foi a relação com seu professor alemão Martín Heidegger, com o qual Hannah Arendt teve uma relação amorosa e se decepcionou amargamente no momento em que soube que se tornara nazista. Hannah Arendt buscou apenas levantar as questões mais intrigantes a respeito daquilo que tornou possível a existência desses regimes, sem preconceitos formados, buscando compreender a realidade como ela se apresentava. Conforme Coelho:

Em *Origens do totalitarismo*, a grande preocupação da autora ao buscar responder às suas três questões de pesquisa – *o que havia acontecido? Porque havia acontecido? Como pôde ter acontecido?* –, era compreender e interpretar os fatos como eles aparecem. Sua intenção é despir-se de preconceitos e temores e tentar compreender os acontecimentos por mais inacreditáveis que fossem [...]. (COELHO, 2013, p. 21)

Para Duarte, “Arendt descobrira que a política estava em vias de desaparecer no mundo contemporâneo” afirmação que nos faz notar a característica de novidade do governo político dentro do seu tempo, pois “o totalitarismo constituiu uma forma de dominação sem precedentes históricos” (DUARTE, 2001, p. 251), sem bases sólidas já formadas. Não havia um comparativo com nada que tivesse existido na história, mesmo que alguns elementos de outros governos ou grupos políticos do passado ajudassem a entender essa forma de governo. Além do mais, o totalitarismo era uma experiência nova, de forma que as ações provenientes dele eram totalmente imprevisíveis. O totalitarismo destruiu toda a construção da tradição a respeito do que seria a política. Quando as ações de um governo acontecem para a destruição do ser humano, já não podemos chamar esse governo de político, visto que a política surge da

²² Eccel faz uma análise a respeito da crítica e Voegelin a Hannah Arendt. A respeito disso, ela afirma que “ao tratar das questões do método e das fontes utilizadas no estudo de Arendt, Voegelin afirma que há muitas formas de tentar enxergar o fenômeno totalitário e diz não saber se, efetivamente, a maneira adotada por Arendt é a melhor, apesar do fato de merecer um tratamento cuidadoso” e ainda diz que “em questão de método, o livro não atinge o rigor esperado” (ECCEL, 2017, p. 151).

relação entre os seres humanos que, acima de tudo, encontram liberdade de participação e servem para o bem de todos. Duarte explica:

Em sua investigação, Arendt demonstrou que, sob condições totalitárias, a política se vê transformada em um complexo sistema de disseminação da violência e do terror sob a égide do Partido único, e, especialmente, de sua polícia secreta, instituição que se torna o verdadeiro ramo executivo do governo, estando inteiramente sujeita à vontade do Líder. Este decide sobre quais categorias sociais incidirão os conceitos de inimigo objetivo ou de socialmente indesejável, tipologias que designam aqueles cuja mera existência implica discordância para com a ideologia totalitária, merecendo ser sistematicamente exterminados, independentemente do que quer que pensem, falem ou façam. (DUARTE, 2001, p. 251)

Uma das características do mal dos regimes totalitários está na destruição da política. Essa destruição se dá quando o governo no poder destrói o mundo comum e atua para além do bem de todos. Quando um governo impede a dimensão da ação, já não podemos chamar suas ações de política. A política pressupõe a possibilidade da ação a qualquer pessoa. Para Filho, a vida política “implica um compromisso com o mundo do qual nenhum indivíduo deveria se esquivar”, pois “o mundo é aquilo que deveria estar no centro de interesse dos assuntos políticos” como “o ponto de convergência dos inúmeros interesses individuais” (FILHO, 2013, p. 65), onde cada um é livre para participar da vida pública com os demais. Esse aspecto é inconcebível para os regimes totalitários, por isso, qualquer horizonte de mundo comum, de atuação livre de seres humanos, mesmo que o simples pensar, deve ser cortada, dizimada, ou a dominação total não é possível. Filho ainda nos diz que:

[...] o mundo comum, o espaço da aparência, onde a política ainda é possível, guarda seu sentido exatamente na liberdade. [...] Depende diretamente da capacidade humana de vivenciar a experiência de um mundo comum, que seja capaz de assegurar ao mesmo tempo a possibilidade de uma conexão entre os diversos modos nos quais os homens escolheram aparecer e colocar-se como um ‘entre’ os homens preservando de algum modo a distinção e as idiossincrasias de cada um. (FILHO, 2013, p. 64)

As análises experienciais de Hannah Arendt a respeito do que se passava principalmente no período logo após a Segunda Guerra Mundial, quando as consequências deixadas pelos governos da União Soviética e da Alemanha, com a perda da guerra, se faziam cada vez mais claros, apontam o totalitarismo como o mais horrível regime de governo já existente caracterizado especialmente pelo controle das massas. Embora possuam origens diferentes, é exatamente em relação às massas que ambos os regimes se tornam semelhantes,

e é por meio dessas mesmas massas já controladas que os dois conseguem assumir o poder, como afirma Arendt:

O totalitarismo nazista começou com uma organização de massa que foi apenas gradualmente dominada pelas formações de elite, enquanto os bolchevistas começaram com formações de elite e organizaram as massas de acordo com elas. Em ambos os casos o resultado foi idêntico. (ARENDR, 2012, p. 517)

Hannah Arendt nos mostra que os regimes totalitários tentam a todo custo, por meio da propaganda, atingir as massas, fazendo-as crer que tudo o que existe nesse mundo não passa de superfluidade. A realidade é pervertida por meio da criação de um mundo fictício, cujos princípios se sobrepõem aos interesses humanos, sejam eles particulares ou frutos de relações, como a política²³. Aquilo que a partir de então passa a ser fonte legítima de onde emana o poder são as chamadas leis da natureza segundo os nazistas e leis da história²⁴, segundo os bolchevistas, que surgem a fim de fazer cumprir o destino da humanidade. Por estarem acima do ser humano, essas leis possuem poder ilimitado, condicionando todas as relações humanas a si mesmas. Essa é a lógica da ideia dos regimes totalitários, capaz de esvaziar a mente dos integrantes da grande massa de qualquer vontade particular, dando espaço para preenchê-las com a sua própria vontade lógica. Assim afirma Aguiar:

No totalitarismo, [...] o poder passa a estar atrelado a leis e forças sobre-humanas: leis da natureza ou da história. Identificado com a lei, o poder deixa de ter limites. Ao se conceber como a encarnação da lei relega qualquer lei positiva que se oponha aos seus desideratos. Não se submete às leis porque estas são fruto do consenso dos homens, foram maculadas pelos "interesses humanos" e, por isso, vincula-se a leis superiores, distantes das coisas e interesses pequenos dos homens. Quando isso acontece, os homens enquanto homens passam a valer muito pouco ou mesmo nada, tomam-se supérfluos. (AGUIAR, 1999, p. 101-102)

²³ De acordo Aguiar, há uma “submissão da política ao princípio da identificação, a uma raça ou classe, a uma identidade fictícia”, que “inviabiliza a razão de ser da política no sentido da polis antiga, como esfera de possibilitação da identidade, como algo pessoal, que surge na relação com os outros, na ação (práxis) e no discurso (léxis). Ao mesmo tempo, essa submissão inviabiliza a diferença entre poder e legitimidade, entre a atividade política e as bases de sua sustentação” (AGUIAR, 1999, p. 101). Em outras palavras, os padrões necessários para a existência da política deixam de existir, surgindo um regime que de maneira alguma devemos identificar como política, que é antes de tudo fruto da ação humana.

²⁴ Para os nazistas, as leis da natureza dizem respeito a um domínio racial que naturalmente iria acontecer, onde uma raça superior, a raça ariana, dominaria sobre as demais. Tal ideia foi baseada no postulado da espécie dominante de Charles Darwin. O que os nazistas pretendiam fazer era acelerar esse processo natural da dominação da raça superior. Semelhante a isso, os bolchevistas se basearam na ideia da luta de classes de Karl Marx, como movimento criador da história. Dessa forma, eles também tinham a pretensão de acelerar a vitória da classe mais forte.

O estabelecimento do totalitarismo se dá por meio daquilo que Hannah Arendt chama de “movimento totalitário”. Estes são “organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados” (ARENDR, 2012, p. 453), que preparam o terreno para o estabelecimento de um governo totalitário. É uma forma de manter sempre em curso o domínio total do indivíduo por meio do uso da propaganda e do terror, que são como que “duas faces da mesma moeda” (ARENDR, 2012, p. 474), sem as quais não é possível o estabelecimento de um regime totalitário. Hannah Arendt considera que o movimento se utiliza bastante da propaganda até o ponto em que todos estejam dominados, para então substituí-la pelo uso da violência e do terror, arma mais terrível dos governos totalitários. Porém, mesmo depois do estabelecimento do governo, o movimento deve permanecer constante, podendo ser “definido pelo *slogan* de Trótski de “revolução permanente” e, no caso da Alemanha, de uma “seleção [racial] que não pode parar” (ARENDR, 2012, p. 529), até que o mundo esteja completamente dominado.

Contudo, mesmo com a propaganda e o terror, o totalitarismo não pode existir sem a presença de seu líder, personagem fundamental para manter viva a ideologia. Ele é o detentor da vontade com a qual a propaganda e o terror podem ter o seu funcionamento. Todavia, suas características se diferenciam de líderes de outros tipos de governos tiranos principalmente pela “surpreendente facilidade com que são substituídos” (ARENDR, 2012, p. 434), pois para o totalitarismo, não importa quem seja o indivíduo que esteja à frente do movimento, desde que possua o perfil necessário. Em outras palavras, Arendt considera que Hitler e Stálin não precisavam ser eternos para que ainda hoje tivéssemos governos totalitários, mas outros poderiam substituí-los, já que para os totalitários a liderança não depende da vontade pessoal supérflua de um homem.

O líder, para Hannah Arendt, é aquele homem que sai da massa e põe em prática a vontade comum desta. Conforme a autora, líder e massa dependem um do outro para que o movimento faça sentido. Por isso, se um líder não se encaixa no perfil, ele simplesmente pode ser substituído, coisa que não veríamos em outras formas de governos ditatoriais ou mesmo monárquicos. Assim esclarece Arendt:

O poder e o desejo de poder, tal como os entendemos, têm um papel secundário. Essencialmente, o líder totalitário é nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária. Como simples funcionário, pode ser substituído a qualquer momento e depende tanto do “desejo” das massas que ele incorpora, como as massas dependem dele. Sem ele, não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria uma nulidade (ARENDR, 2012, p. 456)

Para Hannah Arendt, os totalitários organizam o partido que vai tomar o poder em três grupos: a elite, os membros e os simpatizantes. A elite é composta pelo alto escalão, que controla todo o governo. Os que fazem parte desse grupo recebem ordens diretamente do líder. O segundo grupo são aqueles que fazem parte do partido como membros, que aderem à sua ideologia e se dispõem a fazer tudo para o sucesso do partido. O terceiro grupo é formado pela grande massa, que “tem as mesmas convicções, embora de um modo mais “normal”, [...] menos fanático e mais confuso” (ARENDDT, 2012, p. 502). Esses simpatizantes possuem grande importância, pois “dão aos movimentos totalitários uma aparência de normalidade e respeitabilidade que engana os seus membros quanto ao verdadeiro caráter do movimento” (ARENDDT, 2012, p. 502) e servem de escudo tanto para os próprios membros, para que não vejam a normalidade do mundo, mas tenham a impressão de que todo o mundo em sua volta é totalitário, como também para o mundo exterior, para cobrir os horrores que somente aqueles que chegam ao cerne do regime podem presenciar e sentir na pele.

Outra coisa que nossa autora nos aponta é que é comum aos regimes totalitários a criação de novas camadas dentro do próprio partido a fim de diminuir o poder e manter o radicalismo de qualquer membro. Essas medidas são tomadas porque “sempre há a necessidade de novos controles para controlar controladores” (ARENDDT, 2012, p. 505), a fim de que não haja a menor chance de qualquer tentativa de revolta dentro do movimento. Outro motivo para a criação de camadas dentro do partido se dá sempre que “qualquer escalão ou grupo [...] vacile ou mostre sinais de perda de radicalismo” (ARENDDT, 2012, p. 505), pois o núcleo precisa que as camadas mais próximas permaneçam tão quentes quanto ele próprio. Dessa forma, essas novas camadas que surgem ficam mais próximas do núcleo do movimento, empurrando as antigas para baixo.

Os regimes totalitários têm como peculiar característica de organização da sociedade o fato de romperem com a tradição já conhecida, principalmente em relação à democracia. Segundo Allen (1993, p. 116-117), o totalitarismo rompeu com a tradição de pensamento por não ter objetivo ou inimigos definidos, mudando nossos hábitos e costumes, destituindo a busca pelo progresso, o crescimento individual, a luta pelo reconhecimento social, acabando com os convencionalismos antigos²⁵. Dessa forma, Allen nos diz que o

²⁵ No texto original se encontra: “Our “tradition of thought,” often viewed in light of the idea of progress, was paralleled sociologically by the customs and habits which formed a continuity of individualism and democratization. However, democracy, unlike an ideology, has no telos, no goals, and specifies no enemies. While the individual pursuit of achievement and recognition were circumscribed by the rules and customs of democracy, it also never solicited the individual to infinite political causes. Thus the real break with this tradition came with the destruction of the conventionalism of the old order. (ALLEN, 1993, p. 116-117)

totalitarismo modificou toda a estrutura social conhecida, fazendo com que fosse preciso buscar novas alternativas de reflexão a fim de procurar entender o que estava acontecendo, tendo que fugir da tentação de pensar tudo em volta baseados em interesses particulares individuais. Allen ainda considera que o envolvimento de toda uma massa populacional com a política, embora sem militância, é outra marca totalitária, coisa que foge ao interesse da população em geral numa sociedade democrática, onde se envolver com política parece ser mais um estorvo do que um direito necessário.

A conquista mundial não pode deixar de ser a pretensão totalitária, essa é “a tônica dos regimes totalitários” (ARENDDT, 2012, p. 531), contudo ela não se dá de forma natural, necessita de uma estrutura indispensável para sua ocorrência, sem a qual o movimento não pode ser posto em prática. Isso funciona como teste para o domínio total, onde a estrutura aos poucos cria uma forma e encontra meios mais eficazes de conseguir esses objetivos. Para tal estrutura, devemos entender que não existem limites, compaixão ou misericórdia, nada pode ser impedimento para a concretização totalitária. Por essa razão, a estrutura é de fundamental importância para os regimes. Assim fala Hannah Arendt acerca dessa estrutura:

[...] a subida ao poder significa, antes de mais nada, o estabelecimento de uma sede oficial e oficialmente reconhecida pelo movimento [...] e a aquisição de uma espécie de laboratório onde o teste possa ser feito com realismo (ou contra a realidade) – o teste de organizar um povo para objetivos finais que desprezam a individualidade e a nacionalidade. O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardião da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total. (ARENDDT, 2012, p. 531)

O alimento que manteve a estrutura do movimento totalitário foi o extermínio em massa, símbolo do mal absoluto, que é a essência da dominação total. Para que os regimes totalitários pudessem manter toda essa organização que até aqui falamos, eram necessários bodes expiatórios²⁶, pessoas que pudessem manter girando a fábrica da morte. Coube aos judeus ser as vítimas do extermínio mais cruel da história, tendo cerca de 4,5 a 6 milhões de pessoas do seu povo dizimadas. O antissemitismo foi o meio pelo qual os regimes totalitários conseguiram tanto criar um ódio generalizado por parte do povo judeu quanto ser a

²⁶ Essa expressão é utilizada pelos nazistas. Hannah Arendt a usa somente para citar o que os judeus eram considerados pelo nazismo. O termo utilizado por Hannah Arendt, em substituição a esse termo nazista que ridiculariza o sofrimento judeu, é “inimigos objetivos. Cf. SILVA, 2018, p. 24 (nota de rodapé 15).

justificativa utilizada para o extermínio deles. Dessa forma, é importante analisarmos algumas características a respeito do antissemitismo e do sofrimento judeu.

3.2 O antissemitismo

A Segunda Guerra Mundial ajudou a encobrir uma série de massacres cometidos pelos nazistas nos campos de concentração. O totalitarismo precisava de uma máquina de destruição de pessoas para dar movimento à dominação total. Os judeus se tornaram as “cobaias” de teste para pôr em prática a “fábrica da morte”, nome dado por Hannah Arendt aos campos de concentração e o processo de extermínio. Eles foram o grupo que experimentou mais fortemente o mal absoluto do nazismo, tendo cerca de 4,5 a 6 milhões de mortos enquanto durou a guerra. Dessa forma, é importante tratarmos a respeito das razões pelas quais eles foram escolhidos como as vítimas do grande mal que assolou o século XX e a história da humanidade como um todo. Discorreremos também a respeito de alguns sofrimentos experimentados pelos judeus. É importante sabermos sobre tais acontecimentos para compreendermos os efeitos do mal absoluto.

Um dos objetivos de Hannah Arendt ao discorrer a respeito do totalitarismo “era la de examinar los modos por los que el antisemitismo había dejado de ser un persistente prejuicio social para transformarse en una visión del mundo ideológica” (ARENDR, 2009, p. 22-23) e como isso se transformou num dos maiores massacres da história da humanidade. Entender “cómo esto había sido posible en Alemania y no en algún otro lugar” (ARENDR, 2009, p. 23) é uma dos cuidados que a autora toma no entendimento dos regimes totalitários.

Nas primeiras páginas de *Origens do totalitarismo*, nas quais Hannah Arendt trata a respeito do antissemitismo, ela nos mostra a propagação da “doutrina do ‘eterno antissemitismo’, na qual o ódio aos judeus é apresentado como reação normal e natural” (ARENDR, 2012, p. 31), como se matar judeus fizesse parte de um projeto natural da espécie humana. Essa visão foi utilizada fortemente por Hitler para disseminar o ódio ao povo judeu, a fim de que fossem desprezados por toda a sociedade e tidos como indesejáveis. Hannah Arendt nos mostra que essa ideia foi tomada pelos “antissemitas profissionais”, os quais diziam que “se é verdade que a humanidade tem insistido em assassinar judeus durante mais de 2 mil anos”, podemos concluir que “a matança de judeus é uma ocupação normal e até mesmo humana, e o ódio aos judeus fica justificado, sem necessitar de argumentos”

(ARENDR, 2012, p. 31), palavras que demonstram um sadismo nefando como argumento de justificação para o extermínio.

Essa ideia do antissemitismo parece ser aceita pelos próprios judeus, como nos diz Hannah Arendt, como uma “ideia consoladora de que o antissemitismo [...] podia ser um excelente meio de manter o povo unido” (ARENDR, 2012, p. 31), visão essa que ela considera um verdadeiro erro de interpretação. Para ela, “os judeus confundem o moderno antissemitismo com o antigo ódio religioso antijudaico”, interpretação que foi “responsável pela fatal subestimação dos perigos reais e sem precedentes que estavam por vir” (ARENDR, 2012, p. 32), fazendo com que os judeus não se preparassem para a cruel realidade que os assolou na metade do século passado. Mas por que os judeus foram escolhidos para sofrer este mal? Qual a peculiaridade desse grupo em relação aos demais?

Hannah Arendt apresenta um histórico a respeito do povo judeu e sua relação com a sociedade²⁷, um povo que ascendeu com riquezas e privilégios no período feudal e permaneceu assim até o imperialismo do século XIX, quando “perderam então sua posição exclusiva nos negócios do Estado para homens de negócios de mentalidade imperialista” (ARENDR, 2012, p. 41), mas permaneceram com boa parte de suas riquezas. Dentre os aspectos fundamentais da escolha dos judeus por parte dos nazistas como “bodes expiatórios” do movimento de extermínio, destacamos dois motivos: em primeiro lugar, o fato de serem um povo rico, porém uma riqueza considerada egoísta, pois não tinha utilidade para o povo em geral, apenas para seu grupo. Em segundo lugar, por serem um povo sem um país próprio, sem um lugar que possam chamar de seu, são considerados um povo em território alheio.

Em relação ao primeiro ponto, Hannah Arendt nos mostra no início de seu livro, citando o exemplo ocorrido na França, que o povo só tolerava a riqueza da aristocracia porque ela vinha junto com o poder, pois este trazia “alguma coisa concreta para o bem comum” (ARENDR, 2012, p. 27). Ela chega inclusive a dizer que o povo pode “tolerar a exploração quando esta tem alguma função real” (ARENDR, 2012, p. 27). Mas a riqueza egoísta, sem função real para o povo, não é jamais tolerável. Por essa razão, “o antissemitismo alcançou o seu clímax quando os judeus haviam [...] perdido as funções públicas e a influência, e quando nada lhes restava senão sua riqueza” (ARENDR, 2012, p. 27) e, baseado nesse crescimento por meio do acúmulo de riqueza, o totalitarismo disseminou a ideia de que os judeus pleiteavam a dominação mundial, dando ao antissemitismo um lugar central na ideologia nazista.

²⁷ Cf. ARENDR, 2012, p. 40-41.

Em segundo lugar, o fato de que os judeus eram um povo sem território próprio facilitou seu controle por parte dos nazistas. Quando um povo constitui uma nação, com seu próprio país, governo e leis próprias, com seu exército ou polícia de segurança, se tornam mais difíceis de serem controlados. Os judeus eram um povo dentro de um povo, uma minoria, cercada por uma grande massa. Dessa maneira, a disseminação do ódio para com os judeus ganhou bastante força, como se eles fossem parasitas infiltrados no meio do povo alemão, sugando aquilo que não lhes pertencia. O antissemitismo se caracteriza “como un conflicto natural surgido del hecho de que los judíos eran una entidad nacional separada y diferente de las naciones entre las cuales vivían” (ARENDDT, 2009, p. 69). Eram apenas um povo que deveria ser exterminado pelo simples fato de existir, para dar vida ao movimento. Para Souza, as minorias sofreram bastantes repressões políticas na Europa por não terem sido identificadas enquanto nações, por isso ele escreve:

Caracteriza o totalitarismo [...] a busca incansável por inimigos a serem destruídos, minorias a serem liquidadas pelo simples fato de existirem. Funcionou como ponto de partida de tal processo o fato de as minorias européias terem sido definidas como comunidades religiosas e culturais, não como nacionalidades. (SOUZA, 2007, p. 248-249)

Segundo Hannah Arendt, nos anos que antecederiam a Segunda Guerra Mundial, os judeus “foram os últimos a perceber as circunstâncias que os arrastavam para o centro do conflito”, não “souberam avaliar o antissemitismo”, nem “reconhecer o momento em que a discriminação se transformava em argumento político” (ARENDDT, 2012, p. 53), talvez por estarem acostumados com um antissemitismo histórico, mas não imaginavam a que nível esse preconceito racial seria levado por parte dos nazistas. O mal extremo do partido de Hitler haveria de colocar os judeus como vítimas do primeiro assassinato em massa de grupos inteiros, no crime depois especificado como “genocídio”, o qual trataremos no próximo capítulo.

O mal que recaiu sobre os judeus os fez passar por cruéis tormentos e extermínios como se fossem pragas na sociedade. Eles foram vítimas de um sofrimento físico que recebeu alguns nomes como holocausto ou *Shoah*. Magalhães nos fala a respeito desses termos. Quando ao “holocausto”, esse “é um termo impreciso, quase um eufemismo”, pois o holocausto dizia “respeito aos sacrifícios de animais que se faziam aos deuses, logo, um ato voluntário dedicado ao Sagrado” (MAGALHÃES, 2001, p. 63). Todavia, “nem o elemento religioso nem qualquer hipótese de livre opção estiveram presentes, fossem da parte das

vítimas, fossem dos perpetradores” (MAGALHÃES, 2001, p. 63), não ocasionando um ato voluntário. Quanto ao termo *Shoah* “significa extermínio, catástrofe, devastação, pressupondo um castigo” (MAGALHÃES, 2001, p. 63) enviado por Deus como punição aos judeus, termo que também “não se aplica, porquanto as vítimas não foram presas por algum erro ou crime e, mesmo que o tivessem sido, a pena não era executada em nome de um mandato divino” (MAGALHÃES, 2001, p. 63). Embora esses termos possam ter sido usados pelos judeus ou por outros, o fato é que houve um extermínio em massa, que o direito haveria de denominar “genocídio” nos julgamentos de Nuremberg e de Eichmann em Jerusalém, e que milhões de vidas foram ceifadas de forma impessoal e por motivos totalmente banais.

Se quisermos dar um nome verdadeiro ao que os judeus sofreram, podemos realmente chamar de tortura, tanto física quanto psicológica. Crime, genocídio, trabalho escravo, pressão psicológica são alguns nomes que Magalhães analisa²⁸ a respeito do sofrimento judeu. Além dessas coisas que já são bastante cruéis, os judeus ainda sofreram nos campos de concentração e extermínio humilhações, danos morais, bem como foram usados para fins científicos, tendo que passar involuntariamente por testes dolorosos e perigosos, além de insanos, desnecessários e totalmente sem sentido. Isso caracteriza o mal absoluto, talvez o melhor termo para descrever os regimes totalitários encontrado por Hannah Arendt.

Os sofrimentos morais pelos quais os judeus passaram, para além de todo o terrível sofrimento físico, tornou o próprio suicídio algo banal²⁹. Os judeus, antes mesmo dos campos de concentração, por tudo que já vinham sofrendo, encontraram na interrupção da própria vida uma maneira de livrar-se de seus sofrimentos. O impacto de uma ação como o suicídio pareciam não os preocuparem. Como sabemos, por vezes, nem o poder o dinheiro ou o fato de pertencer a uma religião, são suficientes para dar forças às pessoas para lutar contra os problemas sociais que enfrentam no dia a dia. Os judeus são a prova viva de que o massacre social, causado pelo mal absoluto, é uma fonte de extermínio. Conforme Arendt:

[...] nossos suicidas não são rebeldes loucos que desafiam a vida e o mundo, que tentam matar em si próprios todo o universo. Sua forma de desaparecer é silenciosa e modesta; eles parecem desculpar-se pela solução violenta que encontraram para seus problemas pessoais. Em sua opinião, geralmente, os acontecimentos políticos não tiveram nada a ver com seu destino individual; em bons ou maus tempos eles acreditariam unicamente em sua personalidade. Agora eles encontram algumas deficiências misteriosas em si próprios que os impedem de conviver. Tendo sentido

²⁸ Cf. MAGALHÃES, 2001, p. 65-66.

²⁹ Entenda-se o termo “banal” no mesmo sentido que será relacionado com o tema do mal no terceiro capítulo. Não é uma diminuição do que os judeus sofreram, ou um menosprezo pelo que fizeram com suas vidas, mas sim uma relação com as motivações que os levaram a cometer suicídio.

que tinham direito a um certo padrão social desde a sua tenra infância, eles são considerados fracassos aos seus próprios olhos caso esse *status* não possa ser mantido. Seu otimismo é a vã tentativa de manter a cabeça fora da água. Por trás dessa fachada de alegria, eles lutam constantemente com seu desespero. Finalmente, eles morrem de um tipo de egoísmo. (ARENDR, 2016, p. 483-484)

O antissemitismo e o massacre dos judeus foram uma realidade concretizada pelos nazistas para pôr em prática o movimento totalitário. Mas não seria possível que eles tivessem realizado tal extermínio, fosse dos judeus, fosse de outros grupos, se não tivessem conseguido o apoio das massas que formavam a sociedade alemã. Dessa forma, por meio da propaganda, os regimes totalitários puseram em prática a conquista das massas, tornando-as supérfluas, efeitos do mal absoluto.

3.3 A propaganda e as massas

A possibilidade de um governo se tornar totalitário sem o apoio das massas é praticamente inexistente, isso porque o governo depende das massas para a subida ao poder. O totalitarismo não surge em um mundo preparado para a sua constituição, não há um terreno preparado para o domínio mundial. Exatamente por esse fator, “por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda” (ARENDR, 2012, p. 475), arma importante para a obtenção da adesão das massas.

O totalitarismo se utiliza da propaganda como meio para atingir a grande massa a partir daquilo que mais as caracteriza: uma vida voltada para satisfação das necessidades biológicas. Dessa forma, segundo Aguiar, a propaganda de massa segue essa novidade. Não é uma propaganda para venda de produtos simplesmente, para anunciar marcas comerciais típicas do capitalismo, mas uma propaganda voltada para a geração de um comportamento, de uma forma de vida. Em outras palavras, ela é voltada ao homem que se tornou o “animal *laborans*”. Portanto, sempre que a propaganda de massa dos regimes totalitários se utilizava de meios já conhecidos, o objetivo a ser alcançado se diferenciava justamente nessa tentativa de manter o caráter biológico da vida dos indivíduos da massa. Aqui, a propaganda tem como intuito o envolvimento para fins políticos. Assim fala Aguiar:

[...] é como mero ser vivo que a publicidade lida com os homens, isto é, ela segue o princípio da manipulabilidade dos homens colocado em voga pela psicologia behaviorista na primeira metade do século XX. A publicidade não enseja formar uma opinião, mas provocar um comportamento, gerar uma atuação. [...] A sociedade de massa tem no labor a sua atividade principal, diz Arendt, antecipando os seus argumentos de A condição humana, publicado posteriormente. A laborização da sociedade, isto é, a organização da sociedade na sua totalidade visando a reprodução do homem como ser biológico, possibilita o sucesso da comunicação propagandística. O consumo é a face mais palpável desse tipo de sociedade. O consumo passou a ser, nas sociedades contemporâneas, a medida da auto-estima, da felicidade, da realização e do sucesso. É nesse tipo de sociedade que a publicidade comercial passou a desempenhar importância capital não só para a economia, mas também para a política. (AGUIAR, 2007, p. 9)

A propaganda é o primeiro passo para a aquisição de adeptos ao regime. Ela é responsável por “dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias” (ARENDR, 2012, p. 474), a fim de que possam ser aceitas. Uma vez conquistados, Arendt manifesta que os integrantes do movimento já não precisam de propaganda; para eles, o passo seguinte é a doutrinação. A propaganda, então, passa a ser usada somente para aqueles que não fazem parte do movimento, a fim de conseguir aceitação por parte dos outros países e para os próprios moradores do país que ainda não conhecem ou não aderiram totalmente às ideias do partido. Contudo, “a relação entre a propaganda e a doutrinação depende do tamanho do movimento e da pressão externa. Quando menor o movimento, mais energia despenderá em sua propaganda” (ARENDR, 2012, p. 476), aumentando a necessidade de aperfeiçoá-la.

Para Hannah Arendt, “os discursos de Hitler [...] são verdadeiros modelos de propaganda, caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras com que o *Führer* entretinha seus convidados [...]” (ARENDR 2012, p. 475), utilizando-se deles para disseminar os métodos de propaganda para as massas. Segundo Aguirre e Malishev, “Uno de los primeros actos de los estados totalitarios fue la más descarada y monstruosa falsificación del presente y del pasado en aras de realizar las metas de un futuro glorioso” (Aguirre; Malishev, 2011, p. 65), ou seja, as metas eram as leis de movimento da natureza e da história, superiores aos interesses supérfluos do homem.

Para Aguirre e Malishev, outro fator importante que caracteriza os movimentos totalitários diz respeito às “profecias” do líder. Podemos citar como exemplo Hitler, que, quando propagou sua ideologia racista a respeito dos judeus, explicitou que havia uma conspiração judaica para o domínio mundial, por isso era importante impedi-los de atingir esse objetivo. Hitler se aproveitou do poderio dos judeus e sua influência social e econômica na Alemanha, usando-os como inimigos objetivos para pôr em prática posteriormente o

movimento de extermínio em massa contra eles. Portanto, o líder é como que um profeta das leis superiores, criando realidades em potência que podem ser efetivadas pelo movimento. Assim explicitam:

Otro método de la propaganda totalitaria al que recurrían frecuentemente sus líderes fue el de las profecías autorrealizadas. El efecto propagandístico de tal predicción venía de que el “profeta” se declaraba intérprete de los resultados del futuro [...]. (AGUIRRE; MALISHEV, 2011, p. 66)

É fator característico dos regimes totalitários, além de matar, o ato de mentir como meio para atingir seus objetivos, especialmente para o bolchevismo³⁰. Esconder a verdade e tornar todo e qualquer interesse do partido o mais secreto possível são coisas necessárias para a manutenção do controle. Não existem padrões morais ou legais que os impeçam de mentir. Segundo Eccel, a “propaganda totalitária, [...] é baseada mais na mentira organizada do que em verdades de fato” (ECCEL, 2017, p. 166), ela cresce, “prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência” (ARENDDT, 2012, p. 486), de tal forma que as mentiras mais absurdas são construídas por meio de uma lógica persuasiva onde não se sabe mais o que é mentira ou verdade. O importante para as massas é que essas mentiras possuam o mínimo de compatibilidade com a sua atual condição de animal *laborans*. Aqui reside a força totalitária, na “capacidade de isolar as massas do mundo real” (ARENDDT, 2012, p. 488), adequando a realidade segundo suas convicções. Inclusive os “codinomes” utilizados pelos nazistas para falar das atrocidades do partido eram um meio de “apaziguar” o impacto daqueles que ouviam, bem como de camuflar o real. Mesmo que a grande massa soubesse o que estava acontecendo, fosse por medo, fosse por aceitação, os codinomes eram uma desculpa para fugir da responsabilidade e se manter na indiferença. Hannah Arendt escreve:

[...] toda a correspondência referente ao assunto ficava sujeita a rígidas “regras de linguagem”, e, exceto nos relatórios dos *Einsatzgruppen*, é raro encontrar documentos em que ocorram palavras ousadas como “extermínio”, “eliminação” ou “assassinato”. Os codinomes prescritos para o assassinato eram “solução final”, “evacuação” (*Aussiedlung*), e “tratamento especial” (*Sonderbehandlung*); a

³⁰ De acordo com Hannah Arendt, a humanidade há muito tempo não se obriga mais a obedecer aos Mandamentos Cristãos. Contudo, não por razões divinas, mas por razões morais, o quinto Mandamento, “Não matar” e o oitavo Mandamento, “Não levantar falso testemunho”, ainda parecem ser axiomas a serem seguidos. Conforme a autora, “tal como a “solução final” de Hitler significava tornar realmente obrigatório para a elite do partido nazista “Matarás”, o pronunciamento de Stálin recomendava como regra de conduta para todos os membros do partido bolchevista: “Levantarás falso testemunho”. (ARENDDT, 2012, p. 425). Matar e mentir acabaram se tornando regras legais, embora fugissem completamente da ética e da moral.

deportação [...] recebia o nome de “reassentamento” (*Umsiedlung*) e “trabalho do Leste” (*Arbeitseinsatz im Osten*) [...]. (ARENDDT, 1999, p. 100)

Esse tenebroso ambiente de mentiras acaba criando um mundo que esconde a realidade, fazendo com que as atrocidades passem despercebidas. Todavia, especialmente no período da guerra, quando as pessoas estavam sendo exterminadas em massa, era difícil esconder, mesmo com a guerra encobrindo. Na tentativa de manter essa realidade tão cruel o mais escondida possível, os totalitários utilizam-se de discursos lógicos bem construídos. Para Hannah Arendt, essa atitude tanto dos nazistas quanto dos bolchevistas era uma forma obstinada a fim de justificar algo moralmente injustificável. Dessa forma, Hannah Arendt assim esclarece:

Tudo era suficientemente real na medida em que ocorreu publicamente; nada havia de secreto ou misterioso sobre isso. E no entanto não era em absoluto visível para todos, nem foi tão fácil percebê-lo; pois, no momento mesmo em que a catástrofe surpreendeu a tudo e a todos, foi recoberta, não por realidades, mas pela fala e pela algaravia de duplo sentido, muitíssimo eficiente, de praticamente todos os representantes oficiais que, sem interrupção e em muitas variantes engenhosas, explicavam os fatos desagradáveis e justificavam as preocupações. (ARENDDT, 2008, p. 7-8)

Para o nazismo, o antissemitismo passou a ser o centro de sua propaganda, colocando os judeus como inimigos objetivos para a concretização dos laboratórios de extermínio. Para os bolchevistas, os inimigos objetivos eram aqueles que não fizessem parte do proletariado ou fossem inimigos políticos. Tanto a questão racial quanto a questão proletária mostram as peculiaridades da propaganda totalitária que adota uma “feição instrumental para a seleção e a eliminação dos “inimigos objetivos” determinados pela Natureza ou pela História” (ZORZO, 2016, p. 9). A radicalidade dessas ideologias, racial e proletária, era de tal forma que ninguém poderia ser nazista se sua “árvore genealógica não estivesse em ordem” (ARENDDT, 2012, p. 491) ou ser bolchevista sem ser “proletário de nascença” (ARENDDT, 2012, p. 492), que Stálin traduziu como questão de honra.

Quando o totalitarismo assume o poder, a propaganda é substituída por completo pelo terror como controle das massas. Para Hannah Arendt, a propaganda possui um objetivo de controle psicológico, porém até certo ponto. Depois de ter dominado a todos, “o regime totalitário continua a empregar o terror” (ARENDDT, 2012, p. 476), a fim de manter o controle sobre todos os aspectos da vida humana. Contudo, é somente nos campos de concentração que

já não mais se necessita da propaganda, pois nesses ambientes, o controle total do psicológico humano é substituído pelo controle total dos corpos.

Hannah Arendt foi bastante perspicaz ao tratar das condições necessárias para a existência dos regimes totalitários. Ela percebeu que o totalitarismo, assim como outros regimes políticos, não pode existir sem que haja uma quantidade grande de pessoas. A diferença é que, embora essas outras formas de governo precisem de uma força numérica, esta não chega a ficar “na escala dos movimentos totalitários, que dependem da força bruta” (ARENDR, 2012, p. 436), sem a qual o movimento não pode ser posto em prática. Esses indivíduos fazem parte daquilo que Hannah Arendt passou a chamar de “massa”. Assim diz a autora sobre esse termo:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto. (ARENDR, 2012, p. 438-439)

A formação da massa ocorreu a partir da desintegração das classes, quando a posição social e econômica já não mais organizava as pessoas em grupos, resultando no fim da capacidade de organização de interesses mútuos. Para Zorzo, “Arendt identificava, nas classes, grupos integrados no interior de uma coletividade nacional, que conservava algo da consciência comum dos Estados” (ZORZO, 2016, p. 4), como os partidos políticos, que existiam para a representação dos interesses das classes. O desmanche das classes emanou “numa grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs” (ARENDR, 2012, p. 444), dando a frustrante sensação do fracasso da estrutura política vigente, que não conseguia resolver os problemas oriundos da guerra. Por essa razão, a autora fala que houve uma aliança feita entre a ralé e a elite, pois “os seus problemas se tornavam os mesmos e prefiguravam os problemas e a mentalidade das massas” (ARENDR, 2012, p. 469), onde a posição social já não mais surtia efeito. Sabendo disso, “os movimentos totalitários possuem por objetivo a organização da massa dispersa oriunda do ocaso das classes” (ZORZO, 2016, p. 4), aproveitando-se da situação em que ela se encontra, direcionando-a para seus próprios fins.

Para Baehr, as massas são resíduos daquilo que sobraram da organização social anterior à Primeira Guerra Mundial, das classes e grupos que perderam sua identidade, aquilo que as colocava numa posição dentro da sociedade. As massas são estratos abalados emocionalmente, porque perderam sua significação no mundo. No caso da Alemanha, elas são produtos das devastação sofrida pelo país, por todas as punições que acabou sofrendo, em decorrência da derrota na guerra. As massas foram deslocadas brutalmente do seu lugar no mundo e agora são poços vazios prontos a serem preenchidos novamente³¹.

Nos anos que sucederam a Primeira Guerra Mundial, a Alemanha estava devastada com a derrota e acabou sofrendo penalidades. Teve que assinar o Tratado de Versalhes, o qual a fez perder territórios, poder bélico, força econômica, criou dívidas monstruosas, além de ter que se submeter aos desejos dos países vencedores. A fome e a miséria passaram a reinar desde então, o desemprego assolou a população e era visível a precariedade de outros âmbitos da sociedade, como a saúde, por exemplo. Dessa forma, não havia praticamente nenhum indivíduo no país que não sofresse as consequências da derrota na Primeira Guerra, de forma que a prioridade passava a ser única e exclusivamente manter a vida. Aproveitando-se dessa situação, Hitler percebeu que poderia controlar as pessoas apenas oferecendo um meio de manterem o seu ser biológico³². Quando o ser humano se apresenta num estado unicamente de manutenção biológica, já não existe solidariedade entre os indivíduos, a preservação da vida é um ato isolado. Essa é a única coisa que esses indivíduos, atomizados, possuem em comum: a preservação biológica da espécie. Assim afirma Aguiar acerca dessa característica das massas modernas:

As massas, no mundo moderno, são constituídas pelo animal laborans, o homem enquanto ser ocupado exclusivamente com a reprodução biológica. A demanda do progresso, da acumulação e da prosperidade empurrou, ao invés de liberar, a sociedade como um todo para o jugo do labor. O resultado foi a transformação de todas as atividades em labor e dos seus produtos em objetos de consumo. Não há mais trabalho (work, poiesis), atividade na qual o homem punha algo de si no mundo, construindo-o, tornando-o mais habitável. Tudo passa a ter um referência subjetivista, relacionado ao homem, ao seu gozo, à sua dominação. A hegemonia do animal laborans acarretou o fim dos contatos e relações humanas. (AGUIAR, 1999, p. 101)

³¹ No texto original se encontra: “[...] masses are the product of a specific conjuncture. They constitute the detritus of all social strata which have lost their former social identity and emotional bearings as a result of abrupt political, geopolitical and economic dislocation — the same conditions that Emile Durkheim and Talcott Parsons said produced anomie (a term Arendt assiduously avoids). In continental Europe, masses in this sense emerged in one of two ways. In the first manifestation they were an unintended consequence of the turmoil that followed World War I: revolution, military defeat, economic depression, break-up of empire, foundation of new ethnically based states, the resultant displacement of those nowdeemed aliens. (BAEHR, 2007, p. 12)

³² Um dos objetivos do controle biológico era manter a ordem. Se a fome, como os demais problemas, começasse a apertar demais as massas, o nazismo teria que lidar com o desespero bárbaro de quem sente fome.

As características psicológicas do homem de massa são completamente novas, diferentes de tudo o que já aconteceu na história. Se pensarmos em diversas sociedades antigas, ou mesmo algumas recentes, como o período da escravidão dos povos da África, no momento em que um povo perdia uma guerra, era escravizado. Contudo, até mesmo nesse tipo de situação, os indivíduos conseguiam encontrar algo em comum, mesmo que fosse uma simples esperança de recuperar a liberdade. Também conseguiam agir, pensar, até produzir algum aspecto de cultura, como fizeram os escravos africanos nas terras das Américas. Para essas pessoas, em geral, a vida não era somente a preservação biológica da espécie, mas havia outros aspectos de distinção entre os seres humanos. Para os indivíduos da massa do século XX, nem mesmo a esperança existia, “havia chegado a um ponto em que, ao mesmo tempo, acreditavam em tudo e em nada, julgavam que tudo era possível e que nada era verdadeiro” (ARENDDT, 2012, p. 519), estavam completamente desiludidos com o mundo, derrotados e frustrados.

O homem de massa é aquele ser que já não acredita mais nem na sua própria essência como ser humano, tudo é supérfluo, porque a realidade a que estava acostumado já não pode sanar os problemas que o assolam. É precisamente nessa característica que Eichmann se encaixa. Entre os nazistas, haviam aqueles que controlavam, o mais alto escalão, cuja vontade, encabeçados por Hitler, era o que dava movimento ao regime totalitário. Outros, e essa é a grande maioria, como o caso de Eichmann que não se diferenciava da grande massa sem envolvimento político, eram perfeitamente controlados por serem supérfluos. Essa superfluidade a que são levados são características do mal extremo dos regimes totalitários. Segundo Hannah Arendt, “a principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações normais” (ARENDDT, 2012, p. 446), pois nem mesmo o convívio com os outros poderia ajudar a modificar a insatisfação que a realidade havia criado. A autora explicita algumas características da psicologia do homem de massa:

A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa. O velho provérbio de que o pobre e o oprimido nada têm a perder exceto o sofrimento nem sequer se aplicava aos homens da massa porque, ao perderem o interesse no próprio bem-estar, eles perdiam muito mais do que o sofrimento da miséria; perdiam a fonte de preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana. (ARENDDT, 2012, p. 445)

Quando o totalitarismo encontra ou cria³³ as condições para o controle das massas, põe em prática o movimento de dominação, “anula o indivíduo, extingue o senso do real e dissolve o homem numa massa dirigida pela ideologia e pelo terror” (PAMPLONA, 2011, p. 190), procurando eliminar todo e qualquer aspecto humano. Isso acontece porque a menor relação, até um simples jogo entre duas pessoas, representa um perigo ao regime totalitário, pois nesse momento a ação de pensar é posta em prática. Nessa linha, segundo Pamplona, para os regimes totalitários “o pensar é supérfluo e, até mesmo, perigoso ao sistema” (2011, p. 190), constituindo um risco à dominação total, por isso deve ser erradicado completamente.

Para Souki, a eliminação do indivíduo cria um ser humano supérfluo quando ele “deixa de ser um fim em si mesmo, quando ele deixa de ter a primazia sobre tudo mais e torna-se um meio, um instrumento” (SOUKI, 1998, p. 129) para o totalitarismo. Nesse momento, “sua existência já não se justifica por si mesma, mas se torna condicionada a um valor utilitário” (SOUKI, 1998, p. 129), onde o homem já não é mais “pessoa” e sim um “objeto”. O mal absoluto reduz os indivíduos psicologicamente a tal ponto que já não são capazes de refletir por conta própria, se tornam totalmente maleáveis por parte do regime. O ser humano é reduzido a uma função que só possui valor ao totalitarismo para pôr em prática o movimento de dominação total, e nem mesmo o líder pode ser um empecilho para tal.

O homem de massa caracteriza um novo tipo de ser humano, especialmente porque deixa de lado a sua natureza para agir, na melhor das hipóteses, como um animal. Ele é a base para que o totalitarismo seja possível, é condição *sine qua non* do controle total. Nele atuam a propaganda e o terror, armas fundamentais da ideologia totalitária. É no homem de massa que o pior tipo de mal se apresentou à humanidade, um mal que não tem raízes profundas no ser humano e, portanto, nas palavras de Hannah Arendt, é um “mal perpetrado por ninguém”. Sem o homem de massa, o holocausto não teria sido possível, e a humanidade não teria que conviver com as lembranças ainda vivas de um dos massacres mais sangrentos da história da humanidade. A grande massa foi capaz de aceitar o que estava acontecendo ao seu redor como se não fosse nada; enquanto pudessem ter suas vidas normais, condicionadas apenas para a manutenção biológica, aceitariam qualquer coisa com total indiferença, aceitariam a ideologia e aceitariam o terror total sobre qualquer pessoa, grupo ou nação. A

³³ Conforme Hannah Arendt, “o totalitarismo nazista começou com uma organização de massa que foi apenas gradualmente dominada pelas formações de elite, enquanto os bolchevistas começaram com formações de elite e organizaram as massas de acordo com elas”. (ARENDR, 2012, p. 517). Essas são algumas peculiaridades que diferenciam cada um dos dois regimes.

ideologia e o terror são a essência dos regimes totalitários, são a fonte do mal, sem os quais eles não teriam sido possíveis.

3.4 Terror total e ideologia

Os regimes totalitários se destacaram de outras formas de governo existentes em sua época, e de tantas outras que já passaram pela história, em função da grande violência que legitimaram como forma de dominação. Podemos colocar em discussão se o totalitarismo não foi pior do que formas de governo tirânicos da Idade Média e da Antiguidade, quando ainda não se tinham países demarcados territorialmente, protegidos por leis internacionais. Talvez o totalitarismo se mostre ainda pior por existir num período em que o ser humano parecia começar a entender que existiam direitos humanos invioláveis. Pelo contrário, o nazismo e o bolchevismo se revestiram do mal como uma armadura que se usa e depois se descarta. Adotaram o terror como arma de controle do ser humano em todas as suas dimensões. O terror se tornou, mais que um princípio de ação, “a essência do domínio totalitário” (ARENDDT, 2012, p. 618), de forma que já não se pode mais falar de totalitarismo sem falar do seu uso do terror.

O terror toma lugar de destaque nas ações totalitárias durante todo o período de ascensão ao poder. Para Magalhães, “nenhum governo totalitário pode existir sem terror” (MAGALHÃES, 2001, p. 6), pois ele é a única forma de obter e manter o controle total. Ele surge quando a propaganda já não é mais necessária ou já não surte mais efeito. Segundo Hannah Arendt, “quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência”, pois após a persuasão da mente segundo princípios lógicos, o passo seguinte é o controle dos corpos, que serve “não mais para assustar o povo, [...] mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias” (ARENDDT, 2012, p. 474), pondo em prática as condições para a dominação total. O objetivo totalitário não é impor medo nas pessoas. Embora ele seja consequência do terror, o medo em si não tem importância se o totalitarismo consegue o controle por completo do ser humano. Agir impondo medo é agir baseado em ameaças. Para o totalitarismo não existem ameaças, mas sim ações, são as ditaduras que se utilizam das ameaças como forma de controle.

O totalitarismo não é um regime político criado a partir da relação entre as pessoas, fruto da ação do homem. Se assim o fosse, poderíamos dizer que sua existência

dependeu de um determinado grupo que agiu em conjunto, dando origem a uma forma política que regesse a sociedade segundo seus interesses, criando leis a partir de seu modo de viver. Ele não se baseia na criação de leis positivas, originadas na esfera pública, que “destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem” (ARENDDT, 2012, p. 615), mas pelo contrário, age para fazer valer as leis superiores da natureza e da história, que estão acima da humanidade, e promete “libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano [...] e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei” (ARENDDT, 2012, p. 615), utilizando-se do terror para tal fim. Assim fala Reis:

[...] no governo totalitário percebe-se a inexistência de leis positivas. No seu lugar, existe o terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza. O terror total é a essência, a natureza, dos governos totalitários. O objetivo do terror é “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. [...]. (REIS, 2012, p. 36)

Para Reis (2012, p. 40-41), o totalitarismo se caracteriza justamente por ser um regime que extingue a esfera pública, eliminando, assim, a possibilidade da política. A destruição da possibilidade de ação entre homens é levada aos extremos, tornando uma simples partida de xadrez inadmissível. O terror é fundamental para garantir que essa inatividade permaneça enquanto durar o movimento. Em outras palavras, o uso do terror só deixa de existir quando o movimento não for mais possível.

O terror possui como “suposta função [...] proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento” (ARENDDT, 2012, p. 620), pois segundo a ideologia criada pelo regime, essas forças possuem como característica o fato de serem lentas, podendo levar séculos para se concretizarem. Por essa razão, o totalitarismo aparece como salvador da história, como regime fiel que surge para cumprir o que já está estabelecido por essas leis superiores e imutáveis, mas que vão levar muito tempo para acontecer.

O princípio dos regimes totalitários consiste em anular qualquer aspecto característico do ser humano. A pluralidade de seres que agem em conjunto, a singularidade de cada indivíduo, seus interesses, a “espontaneidade” como afirma Hannah Arendt, tudo é abolido. Qualquer figuração de vontade que as pessoas possam ter constitui um perigo em potência para a dominação total, e, portanto, não podem existir para não representarem uma barreira para as forças da natureza e da história, detentoras do destino da humanidade. Entretanto, no início do movimento é óbvio que existam aqueles que irão se opor, visto que a

liberdade humana ainda não foi dominada. Por essa razão, o primeiro passo consiste em destruir os inimigos, sejam aqueles que estão dentro do partido por meio da “adição de novas camadas e mudanças na autoridade [...] para controlar os controladores” (ARENDDT, 2012, p. 505), sejam aqueles que não fazem parte do partido, utilizando para isso a polícia secreta, como afirma Hannah Arendt:

Nos primeiro estágios do regime totalitário [...] a polícia secreta e as formações de elite do partido [...] desempenham um papel semelhante àquele que as caracteriza em outras formas de ditadura e nos antigos regimes de terror [...], de desencavar os inimigos secretos e caçar os antigos oponentes. [...] O fim do primeiro estágio advém com a liquidação da resistência aberta e secreta sob qualquer forma organizada [...]. (ARENDDT, 2012, p. 562)

A eliminação dos antigos oponentes, aos quais a autora se refere, abrem o caminho para a tomada do poder por parte dos regimes totalitários. Após essa fase, já sem inimigos de fato, o totalitarismo cria novos inimigos para dar continuidade ao movimento de dominação. Para Aguiar, “no primeiro estágio, procuram-se os inimigos secretos e são caçados os antigos oponentes, arregimentando serviços voluntários de espionagem” (AGUIAR, 2008, p. 82), e posteriormente, “depois do extermínio dos reais inimigos, dá-se o início da caça aos inimigos objetivos, determinados ideologicamente” (AGUIAR, 2008, p. 82), que não são inimigos reais, mas parte do processo lógico de dominação. É depois desse primeiro passo, quando o que sobra são os inimigos objetivos, que surge o terror total. Para Hannah Arendt, “o terror torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho” (AGUIAR, 2008, p. 82), quando a incapacidade de reação ou a espera pela morte são as únicas coisas que restam.

De acordo com Hannah Arendt, o totalitarismo escolhe seus inimigos a partir dos movimentos da natureza e da história, segundo seus princípios superiores que determinam que raças devem morrer, ou que classes devem ser derrotadas. Esses inimigos são criados para dar vazão ao movimento, são o combustível que alimenta o extermínio. Assim como eles, os carrascos também são escolhidos segundo os mesmos ideais de classe ou raça. Por meio disso, seus atos eram cometidos como se estivessem totalmente isentos de culpa e responsabilidade, pois não cumpriam uma vontade que lhes era própria, mas uma vontade de forças que lhes eram superiores. Eles são meros burocratas da história, cujo único dever é levar à frente o movimento. Hannah Arendt assim esclarece:

[...] o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da História ou da Natureza, da classe ou da raça. Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não afirmam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente. (ARENDR, 2012, p. 618)

Para Hannah Arendt, o terror se tornou uma arma mais poderosa nas mãos dos nazistas do que dos bolchevistas. Desde o início da subida rumo ao governo, os nazistas se utilizavam da violência do terror contra seus inimigos e os matavam, sempre “procurando mostrar à população o perigo que podia acarretar o simples fato de pertencer a um partido” (ARENDR, 2012, p. 477), impedindo qualquer tentativa de ação contra o nazismo. A grande massa, com toda sua superfluidade, sentia mais honrosa a violência nazista do que a paz junto com a fome. Também gostavam do nazismo porque eles não simplesmente falavam, mas “impressionavam a população por serem muito diferentes dos “meros faladores” dos outros partidos” (ARENDR, 2012, p. 477), agindo com “soluções” para os problemas da Alemanha, soluções de controle e extermínio.

O terror total atinge sua perfeição no momento em que os regimes totalitários tomam posse completa da vida humana em todas as suas dimensões, daí ele “é aplicado contra uma população já completamente subjugada” (ARENDR, 2012, p. 476), e, para Hannah Arendt, isso não pode acontecer sem o surgimento dos campos de concentração e extermínio. No instante em que as fábricas da morte estão consolidadas, não há mais propaganda, o que há é a efetivação da dominação total. Nesse momento, está estabelecida a lógica da ideologia totalitária, e o que advém disso é o papel a que cada indivíduo estará sujeito para dar continuidade ao movimento.

Na compreensão de Hannah Arendt, ideologia é “a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a ideia é aplicada” (ARENDR, 2012, p. 624), objeto que passa por uma reformulação segundo a vontade do movimento totalitário. Esse conceito dado por Hannah Arendt representa uma novidade por sua peculiar diferença em relação ao conceito comum relacionado à ideologia. No senso comum, a ideologia é voltada para os interesses e não para uma lógica bem estabelecida que modifica a realidade, como na visão do

filósofo alemão Karl Marx. Dessa maneira, Hannah Arendt considera que “o totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir” (ARENDR, 2012, p. 623), constituindo uma novidade nunca antes vista na história, que rompe com a tradição.

Para Hannah Arendt, o mecanismo ideológico dos regimes totalitários se dá a partir de três elementos específicos: o primeiro diz respeito à pretensão de explicação total da história, nos âmbitos do passado, do presente e do futuro. O segundo elemento é a emancipação e a alteração da realidade, que é baseada na experiência e o terceiro elemento é criação de uma lógica que substitua o pensamento já existente dos indivíduos, visto que os regimes totalitários não possuem o controle da realidade propriamente dita, pois não é algo palpável. Esses três elementos foram essenciais para a eficácia do controle da mente dos indivíduos por parte dos regimes totalitários.

O primeiro elemento, a pretensão dos regimes totalitários de explicar toda a realidade, não é baseada nos fatos ocorridos, onde a história seria ressignificada pelo presente, como no pensamento do historiador Marc Bloch³⁴, em que a maneira de olhar para o passado sempre passa pela subjetividade do observador. A partir daí, ele o reconstrói, retirando dele aquilo que lhe convém, sem anacronismos e sem a visão positivista de fatos prontos e acabados, mas uma construção lógica dos acontecimentos à luz do movimento de dominação, a fim de poder controlar as mentes dos indivíduos e moldá-las no curso das ações totalitárias por meio de um mundo fictício. Para o totalitarismo, “a história não é vista à luz de uma ideia [...] mas como algo que pode ser calculado por ela” (ARENDR, 2012, p. 625), que pode ser controlado, pois o movimento totalitário não visa, na história, explicar as coisas como elas são, mas utilizá-la para um “processo que está em constante mudança” (ARENDR, 2012, p. 624), ou seja, a história é utilizada como servidora da lógica da ideologia.

A alteração da realidade é o segundo elemento característico da ideologia totalitária. Os regimes pretendem libertar a população “da realidade que percebemos com nossos cinco sentidos” (ARENDR, 2012, p. 627) e buscam insistir “numa realidade mais “verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la” (ARENDR, 2012, p. 627), sentido este que só a ideologia pode proporcionar por meio da doutrinação.

³⁴ BLOCH, M. **Apologia da História**: ou o Ofício do Historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

Para Grunemberg, essa grande mentira que substitui a realidade e cria um mundo inteiramente fictício é como um mundo paralelo, desconexo com a realidade, que tem como intuito a dominação de tudo que existe no mundo. Para ela, esse mundo só se torna possível por possuir elementos da realidade e também da experiência, dando a impressão de que são verdadeiros, causando nas pessoas uma incapacidade de discernir o que seja realidade ou ideologia, fazendo com que a obediência e a obrigação tomem o lugar do juízo e da responsabilidade³⁵.

O terceiro elemento da ideologia totalitária é a criação de uma lógica que tem como objetivo a substituição da realidade, onde “o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela” (ARENDR, 2012, p. 628), pois para Hannah Arendt não há como o totalitarismo modificar a realidade, isso é concretamente impossível, mas criam uma realidade substituta.

Esses três elementos moldam o seguimento por parte dos indivíduos do lugar em que o totalitarismo se estabelece. Eles já não são “atraídos [...] pela “ideia” da ideologia [...] mas sim pelo processo lógico que dela pode ser deduzido” (ARENDR, 2012 p. 629), lógica esta que é disseminada de forma magistral por meio da propaganda e posteriormente pela doutrinação. A lógica totalitária seguia um curso “de modo que se podia criar toda uma linha de pensamento e forçá-la sobre a mente” (ARENDR, 2012, p. 626) de um povo completamente subjugado, de mente vazia, preenchível com qualquer coisa que trouxesse alguma espécie de segurança de um futuro promissor.

A diferença da definição da lógica da ideologia no pensamento de Hannah Arendt para a interpretação de ideologia no sentido mais comum é explicada pela própria autora quando ela define que “o preparo das vítimas e dos carrascos” não é feito pela “ideologia em si” mas sim por “sua lógica inerente” (ARENDR, 2012, p. 630), ou seja, não é um pensamento de controle baseado em interesses, como acontece com a maioria das ideologias políticas, mas uma explicação das coisas que, embora seja fictícia, não entra em contradição com a realidade. Aliás, é nesse pavor à contradição que Hannah Arendt explana a força coercitiva da lógica tanto para com as vítimas quanto para com os carrascos:

³⁵ No texto original se encontra: “Arendt's reflections on the fictitious world emerging from ideology in the *Origins of Totalitarianism* demonstrate how totalitarianism creates a parallel world without a connection to reality, a world constructed by totalitarian leaders to dominate the real world. It can be put in the place of the real world because it contains elements of experience as well as elements of reality. And its most successful effect is that it makes people unable to differentiate between ideology and reality. It puts obedience and obligation in the place of judging and responsibility”. (GRUNEMBERG, 2002, p. 361-362)

[...] o argumento mais persuasivo – argumento muito do gosto de Hitler e de Stálin – é: não se pode dizer A sem dizer B e C, e assim por diante, até o fim do mortífero alfabeto. Parece ser esta a origem da força coercitiva da lógica: emana do nosso pavor à contradição. Quando o expurgo bolchevista faz com que as vítimas confessem delitos que nunca cometeram, confia principalmente nesse medo básico e argumenta da seguinte forma: todos concordamos com a premissa de que a história é uma luta de classes e com o papel do Partido nessa luta. Sabemos, portanto, que, do ponto de vista histórico, o Partido sempre tem razão [...]. (ARENDDT, 2012, p. 630)

A ideologia serve para colocar cada indivíduo no seu devido lugar, para que o movimento possa seguir seu curso. A diferença entre carrascos e vítimas está no fato de que as vítimas jamais vão se tornar carrascos, seu destino já está estabelecido ou pela natureza ou pela história. Já os carrascos podem muito bem se tornarem vítimas, vai depender de como se dará o andamento do movimento. Nesse âmbito, ninguém é importante para levar adiante o movimento, nem mesmo o líder, que pode facilmente ser substituído por outro com o mesmo perfil, como já dissemos. Portanto, cada carrasco é apenas um instrumento para o cumprimento das leis da natureza ou da história, que a qualquer momento pode não mais ser necessário. Hannah Arendt escreve:

O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados. Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia. (ARENDDT, 2012, p. 623)

A atuação conjunta da lógica da ideologia e do terror total funcionam como a mais perfeita arma de controle da vida humana. Conforme Zorzo, “o terror funciona como o elemento que permite transformar a ideologia em algo factual. Ou, em suma, o terror é a condição de efetividade para a ideologia” (2016, p. 12), sem o qual não poderia haver domínio total. A grande massa é destruída completamente quando a vida privada é alvo dos ataques do movimento, quando já não podem ter liberdade nem mesmo para pensar. Conforme Hannah Arendt, “o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada” e, por sua vez, “a autocoerção lógica [...] destrói a capacidade humana de sentir e pensar” (ARENDDT, 2012, p. 633), e é nesse momento, quando o indivíduo está completamente dominado, que sua vida fica à mercê do partido.

Em suma, a ideologia utiliza-se de sua lógica para dominar os indivíduos para os caminhos do movimento rumo à aniquilação. O terror age como o executor das leis da

natureza e da história e atinge sua forma perfeita nos campos de concentração e extermínio. São esses lugares onde o terror pode aplicar toda a sua crueldade, onde a vida das pessoas passa a valer tanto quanto um objeto. A esperança é apagada, a espera da morte é a única certeza que terão. Para essas pessoas, não existe mais presente, muito menos futuro, e o passado sequer permanece na lembrança. É a partir dos campos de concentração que Hannah Arendt compreende a natureza do mal radical.

3.5 Campos de concentração: o “corpo do mal”

Os campos de concentração e também de extermínio constituem a mais cruel de todas as realidades encontradas nos últimos séculos. Em período algum da história vimos tamanha desumanidade praticada contra os seres humanos como aqueles vistos nas “fábricas da morte”³⁶ dos regimes totalitários. Eles são de fundamental importância para a compreensão do mal causado pelos totalitários enquanto o regime esteve no poder. Para Hannah Arendt, “os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário” (ARENDR, 2012, p. 583) e são “o modelo social perfeito para o domínio total em geral” (ARENDR, 2012, p. 582), de forma que não podemos falar sobre o totalitarismo e esquecer os campos de concentração e extermínio.

Os campos de concentração não são uma criação dos regimes totalitários, “surgiram pela primeira vez durante a Guerra dos Bôeres” (ARENDR, 2012, p. 584), sendo depois adotados pelo nazismo e pelo bolchevismo e usados como “laboratórios” de teste da dominação total, como nos afirma Arendt. Contudo, o objetivo para o qual os campos eram usados por parte dos regimes totalitários se tornou distinto, a começar pelo ocultamento destes aos olhos do mundo exterior. Segundo Hannah Arendt, “a experiência do domínio total nos campos de concentração depende de seu fechamento ao mundo de todos os homens” (ARENDR, 2012, p. 583) para que a realidade do que acontece lá dentro não se torne visivelmente pública. As mentiras que encobrem todo o sistema totalitário dependem desses ocultamentos, visto que o mundo ainda não massificado é incapaz de tolerar tamanha insanidade, embora a grande maioria das pessoas prefira ficar na indiferença a menos que os horrores se passem diante de seus olhos.

³⁶ Adjetivo dado por Hannah Arendt aos campos de concentração e extermínio. Nesses lugares, a morte foi sistematizada como em “fábricas”, traços de um período em que corria crescente a industrialização.

O grande mal dos regimes totalitários se encontra no fato de que transitam do terreno do “tudo é permitido” para posteriormente avançar para “a esfera onde tudo é possível” (ARENDDT, 2012, p. 585), ou seja, a ideologia cria uma lógica sem limites para qualquer ação que queiram cometer. Contudo, Souki nos mostra que o “tudo é permitido” e o “tudo é possível” ocorrem “não no sentido de liberdades individuais” daqueles que estão nos campos, mas sim “do ponto de vista dos detentores do poder” (SOUKI, 1998, p. 55), portanto, do ponto de vista dos totalitários. A prova viva disso se mostra nos campos de concentração quando descobrimos que pessoas podem “morrer” estando vivas e que pode existir uma “nova espécie” de seres humanos, que Hannah Arendt não hesita em chamar de “mortos vivos”.

Para Aguiar, “erra [...] quem reduz os campos de concentração a campos de execução, é mais do que isso”, para ele “é o núcleo e o modelo de uma nova forma de governo e sociedade cujo telos é a fabricação do animal humano, funcional, limpo, puro, saudável” (AGUIAR, 2008, p. 82), em outras palavras, “mesmo sem a destruição física do homem” (ARENDDT, 2012, p. 585) os campos de concentração são capazes de destruir a *psyché* humana, criando um ser humano absolutamente submisso à vontade cruel do totalitarismo.

Os regimes totalitários possuem três passos para concretizar a dominação total do ser humano, para transformar toda a população em uma grande massa de “mortos vivos”. O primeiro passo é a destruição jurídica de todos os indivíduos da população, apagando-os dos registros sociais que garantem sua existência documentada. O segundo passo se caracteriza pela destruição moral do homem, de tudo aquilo em que ele acredita e de suas relações de solidariedade com os demais. O último passo, decisivo para dominação, é a dissipação da individualidade de cada pessoa, daquilo que diferencia cada ser humano dos restantes. Esses três passos só se consolidam nos campos de concentração e de extermínio.

Hannah Arendt torna compreensível que “o primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (ARENDDT, 2012, p. 594), caracterizando o fim do amparo da lei para com as pessoas. Nessas circunstâncias, todos os indivíduos foram deslocados das leis normais já conhecidas e já não eram separados por categorias sociais. Depois disso, quando foram colocados nos campos de concentração, “o domínio totalitário cuidava para que as categorias confinadas nos campos [...] perdessem a capacidade de cometer quaisquer atos normais ou criminosos” (ARENDDT, 2012, p. 594), havendo uma completa perda da capacidade de ação. Essa é a primeira parte da mistura de

“toda a humanidade” em “apenas um indivíduo” (ARENDR, 2012, p. 582), sem grupos sociais distintos.

Para Correia, “antes de serem apenas fábricas da morte, os campos de concentração são também fábricas de cadáveres vivos, de indivíduos supérfluos” (2010, p. 816), que já não possuem a segurança nas categorias criadas nas divisões sociais. Os campos de concentração fazem com que cada um não se reconheça no seu antigo *status* social, pois percebem que já não são melhores ou piores do que os possíveis criminosos com quem se encontram misturados. Se o que estimulava a ação solidária era a diferença entre os seres humanos, é compreensível porque esse atributo seja perdido quando todos os indivíduos são reduzidos “à mesma identidade de reações” (ARENDR, 2012, p. 582), como zumbis sem estímulos para a ação motora.

Hannah Arendt procura tornar claro que os regimes totalitários não criaram os campos de concentração como prisão para punições de crimes. Eles não podem ser reduzidos a penalidades para determinados crimes como a resistência da oposição política ou crimes reais, que são aqueles cometidos contra o Estado e a sociedade. Os campos de concentração têm como principal combustível de funcionamento aquelas pessoas que “nada fizeram que tivesse alguma ligação racional com o fato de terem sido presas” (ARENDR, 2012, p. 596), ou seja, foram feitos para os seres humanos normais, que potencialmente podem se tornar inimigos objetivos da natureza ou da história. O combustível que alimenta o movimento nos campos de concentração é a superfluidade de indivíduos *a priori* livres, que não são criminosos. Conforme Hannah Arendt:

[...] para não alterar o sistema de campos, é essencial, enquanto exista no país um sistema penal, que os criminosos somente sejam enviados para lá depois de haverem completado a sentença, isto é, quando de fato já têm direito à liberdade. Em hipótese alguma deve o campo de concentração transformar-se em castigo previsível para um crime definido. (ARENDR, 2012, p. 594-595)

A situação seguinte na construção de “mortos vivos” se dá quando os regimes totalitários matam “a pessoa moral do homem” e, com isso, impossibilitam “o surgimento da condição de mártir” e desfiguram “toda a solidariedade humana” retirando qualquer sentido referente ao agir social. A autora torna evidente que “para ser bem-sucedido, um gesto deve ter significado social” (ARENDR, 2012, p. 599), deve basear-se nas relações entre as pessoas. Quando uma atitude passa a ser enxergada como infrutífera, desnecessária, quando é dissipada de sentido social, o gesto torna-se vazio, sem função real. A própria morte só possui

sentido se vier na forma de martírio, pois aquele que morre nessas condições torna-se herói para a causa à qual entregou sua vida. Somente nessas circunstâncias, a morte teria alguma função para aqueles que permanecem vivos, seja por motivos religiosos, culturais ou políticos. Em outras palavras, os regimes totalitários destroem o ser moral das pessoas controlando toda e qualquer tentativa de ação, colocando na cabeça das pessoas que elas são insignificantes e que nem mesmo a morte num campo de concentração seria digna de ser considerada um martírio por alguma causa importante, já que qualquer ação que envolva os seres humanos é supérflua. Além do mais, ninguém iria saber que elas estavam ali, os totalitários faziam-nas acreditar que não haveria sequer uma pessoa que se lembrasse de seus nomes. Para a autora:

Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido. (ARENDR, 2012, p. 600)

Para Kohn, a descrição de Hannah Arendt a respeito de “mortos vivos” nos campos de concentração, de homens que aceitavam a morte sem se rebelarem porque eram supérfluos, é bastante chocante, tão chocante quando os registros fotográficos que temos dos cadáveres nas valas. Para ele, o choque acontece quando sabemos sobre aquelas pessoas vivas que perderam suas almas, aqueles fantoches humanos que foram esmagados pela força totalitária, que tiveram sua natureza modificada, ou seja, já não possuíam mais sua natureza humana. Kohn argumenta que Hannah Arendt mostrou que os regimes totalitários criaram o inferno já aqui na terra, principalmente quando mostraram para a humanidade inteira que podem existir tormentos criados pelos homens nos campos de concentração que sejam piores do que a própria morte³⁷.

Havia diversas outras formas dentro do terrível repertório dos regimes totalitários para destruir a moralidade do homem. Uma delas tinha sua origem no “profundo ódio e ressentimento” que os soldados nazistas sentiam “contra os que eram social, intelectual ou fisicamente melhores que eles” (ARENDR, 2012, p. 602), por isso utilizavam de todos os

³⁷ No texto original se encontra: “Her description of the living dead, the “inanimate” inmates of concentration camps who experienced the full force of the totalitarian “solution”—a solution that altered their nature as human beings—was and remains at least as shocking as the photographs of the ditches filled with the distorted bodies of the already dead. She made her readers realize that there are torments worse than death, which she evokes in terms of the longing for death by those who in former times were thought to have been condemned to the eternal punishments of hell. She meant her vision of hell to be taken literally and not allegorically, for now hell had been established, not by divine judgment in an afterlife, but here on earth by men”. (KOH, 2002, p. 627)

abusos e insultos que pudessem, além da tortura física, a fim destruir o ser moral das pessoas³⁸. Eram “atos de bestialidade”, nas palavras de Hannah Arendt.

Para o completo domínio sobre o homem, depois de “morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo” (ARENDR, 2012, p. 601), portanto essa diferença deve ser destruída. Hannah Arendt cita que existem diversas maneiras de lidar com a singularidade do ser humano³⁹, coisa que os regimes totalitários sabiam fazer muito bem. Eles não só destruíam essa singularidade como impediam qualquer esperança de que um dia ela pudesse ser recuperada.

Hannah Arendt mostra a peculiaridade do horror dessa última parte rumo ao domínio total do ser humano. Para ela, “o ato de matar a individualidade do homem [...] cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral”, pois “a experiência nos campos de concentração demonstra [...] que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano” (ARENDR, 2012, p. 602-603), entregues aos seus impulsos primitivos e às necessidades do organismo. Nessas condições, não há diferença entre aqueles que estão nos campos de concentração, o totalitarismo torna-os como um bando de animais entregues unicamente aos seus impulsos biológicos⁴⁰.

Para Aguiar (2008), o totalitarismo organiza a morte de uma forma lógica. Ele se utiliza dos campos de concentração para produzir uma espécie de animal humano, um ser humano completamente domesticado, sem liberdade alguma, cujas dimensões essenciais que o diferencia de todas as outras espécies animais já não mais existem. O totalitarismo não extermina as pessoas simplesmente tirando suas vidas, antes transforma a pessoa numa coisa absolutamente controlável, encaixada na ideologia. Após isso, quando não há mais nenhuma novidade que advenha do indivíduo, então finalmente ele pode ser exterminado. Assim explicita Aguiar:

O fim último é o controle total da população, a manipulação e padronização das reações humanas já em teste nos laboratórios de extermínio. Os campos produzem o animal humano adequado ao controle técnico e ideológico. A queda da liberdade não é proveniente apenas da arbitrariedade do líder ou do movimento, mas principalmente dos mecanismos de controle, expressão da onipotência da organização testada nos campos de concentração. A morte como lógica do poder se expõe, assim, de forma organizada. (AGUIAR, 2008, p. 83)

³⁸ Cf. nota 158 deste capítulo.

³⁹ Cf. Arendt, 2012, p. 601.

⁴⁰ Cf. nota 160 deste capítulo.

Segundo Correia, “quando [Hannah Arendt]⁴¹ fala de domínio total e de destruição da natureza humana”, ela “refere-se à destruição da espontaneidade no laboratório de dominação total que foram os campos de concentração nazistas” (CORREIA, 2010, p. 815), especificamente. Essa destruição acarreta a remoção da “capacidade de iniciar algo novo” por parte dos seres humanos. Sem isso, o que sobra é um bando de “marionetes com rostos de homem” (ARENDR, 2012, p. 603), que estão completamente submetidas ao julgo totalitário.

Conforme Kohn, os líderes totalitários perceberam que a dominação total só pode existir se for erradicada qualquer imprevisibilidade que provenha dos seres humanos. Como ser uma pessoa imprevisível faz parte de nossa natureza humana, é necessária a alteração dessa mesma natureza, coisa que só pode ser conseguida plenamente nos campos de concentração. Para ele, já não é mais necessário qualquer debate acerca do conflito entre leis positivas e justiça nos campos. O terror total e a lógica da ideologia presentes neles oferecem a possibilidade de tudo isso acontecer, oferecem um poder de dominação sem limites aos regimes totalitários⁴². É nesse ambiente tenebroso que surge um mal nunca antes visto, nas palavras de Hannah Arendt, um mal absoluto, “absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis” (ARENDR, 2012, p. 13), um mal que se torna mais chocante porque não é radicado no ser humano.

De acordo com Correia, “Nos movimentos finais de Origens do totalitarismo, na primeira edição, de 1951, Arendt faz uma referência ao mal radical como o mal absoluto inerente à possibilidade de erradicação da pluralidade humana” (CORREIA, 2013, p. 64), quando são arrancadas dos homens as suas diferenças naturais de seres humanos, e sobressaem suas semelhanças de espécimes animais. O mal radical no pensamento de Hannah Arendt é uma novidade que se diferencia do mal pensado por Immanuel Kant. Para ele, “a palavra radical [...] jamais assume o sentido de extremo, mas de arraigado” (CORREIA, 2013, p. 65), somente imputável ao homem como propensão desviante de sua natureza benéfica. Hannah Arendt insiste em dizer que sem o totalitarismo “poderíamos nunca ter conhecido a

⁴¹ Grifo nosso.

⁴² No texto original se encontra: “Both Hider and Stalin came to realize that it was possible to eradicate the unpredictability of human affairs in “the true central institution of totalitarian organizational power”: the concentration camp. What Arendt saw is that eradicating unpredictability requires altering the nature of human beings. In the camps the internees’ deprivation of all rights, even of the ability to make a conscientious choice, does away with the dynamic conflict between the legality of particular positive laws and the idea of justice on which, in constitutional governments, an open and unpredictable future depends. [...] Terror and logicity welded together equip totalitarian regimes with a previously undreamed of power to dominate.. (KOHNS, 2002, p. 634)

natureza realmente radical do Mal” (ARENDDT, 2012, p. 13), que foge às nossas compreensões. Para a autora:

É inerente a toda nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical” [...]. Não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. (ARENDDT, 2012, p. 609)

Os campos de concentração deram vida à realidade horripilante, e que tira todas as nossas seguranças a respeito de que não podemos conceber toda a maldade humana como proveniente de demônios. Essa nova espécie de mal praticada por seres humanos normais parece ter sido o mais temível choque de Hannah Arendt a respeito dos limites de civilidade que os seres humanos teimaram em ultrapassar. Para a autora, o mal absoluto só é possível num ambiente em que todos os seres humanos sejam supérfluos, tanto os assassinos, que “são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram” (ARENDDT, 2012, p. 609), quanto as vítimas, que já não possuem esperanças de que haverá um futuro. É nesse tipo de ambiente que a lógica da ideologia funciona e que o terror total pode aplicar toda a sua crueldade. É nessa lógica que toda sociedade que busca ser totalitária se baseia para assumir o controle absoluto. Por isso, nossa autora explica:

Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros. [...] O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços de esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (ARENDDT, 2012, p. 609)

O nazismo e o bolchevismo criaram uma “novíssima espécie de criminosos” que se encontram para “além dos limites da própria solidariedade do pecado humano” (ARENDDT, 2012, p. 609) que à primeira vista podem ser identificados como monstros impiedosos, mas que são seres comuns e normais, assim como foi Adolf Eichmann, o nazista responsável pelo envio dos judeus aos campos de concentração e de extermínio, do qual falaremos no capítulo seguinte. Eles são um bando de burocratas medíocres, que foram destituídos de

responsabilidade em suas ações, ou pelo menos foram condicionados a acreditar nisso. Sem sentirem responsabilidade pelo que fizessem, eles se encontravam em uma posição segura para praticarem suas atrocidades. É nesse sentido que o mal totalitário pode ser explicado sem ser necessária a recorrência a esclarecimentos religiosos.

A violência totalitária só demonstra que “não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la”, demonstra que os campos de concentração se tornaram uma “ruína para todos os seres humanos”, a mesma ruína que “o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana” (ARENDRT, 2012, p. 589). Em outras palavras, Hannah Arendt considera que os regimes totalitários possuem o seu fim na própria lógica do seu movimento. A violência permitida e aceita pelo povo como braço de controle da ordem por parte do Estado só pode ser realizada enquanto não se envolve no direito fundamental à liberdade do cidadão e não impede o desenvolvimento da vida pública, padrão político quebrado pelo totalitarismo.

Os regimes totalitários mostraram para toda a humanidade que o mal radical, em sua natureza, pode conseguir qualquer coisa, desde o domínio político até a erradicação da pluralidade e da singularidade humanas. A superfluidade das massas nos campos de concentração deu a certeza de que o totalitarismo foi capaz de “tornar um evento mundano a falência dos padrões morais tradicionais” (CORREIA, 2013, p. 64), e trouxe para a realidade coisas para as quais não podemos encontrar explicações. A busca por novos parâmetros para comportar as ações totalitárias parece ser o mais seguro meio na busca de compreender por que elas foram possíveis, pois os maus motivos provenientes da propensão do coração humano já não são suficientes para nos dar uma resposta a fim de combater e evitar esse mal que é, para Hannah Arendt, como um fungo na superfície e que ultrapassa os limites do perdão. A autora diz ainda mais:

Até agora, a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído. Não obstante, em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. (ARENDRT, 2012, p. 609)

O grande perigo de todas essas invenções totalitárias é que “podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de uma forte tentação” para governantes de determinados lugares a fim que “sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDR, 2012, p. 610), se utilizem de ações de cunho totalitário para dar a “solução” mais rápida. Muitos países, principalmente aqueles do Oriente Médio que ainda hoje vivem em guerra e que já no período dos regimes totalitários “gostavam de resolver problemas “na hora”, isto é, fuzilando” (ARENDR, 1999, p. 169), podem ainda possuir aqueles mesmos desejos de Hitler e Stálin de dominação total e de controle absoluto da humanidade.

Não é por exagero que Hannah Arendt considera os campos de concentração uma espécie de corpo do mal. Nesses lugares aconteceram atrocidades inimagináveis, realidades que provavelmente só não sejam mais assustadoras do que as bombas atômicas. O mal com que os maiores assassinos de todos os tempos se revestiram para destruir pessoas só pode ser concebido por Hannah Arendt como absoluto. O choque da real crueldade cometida por parte de seres humanos naquela época ainda não está completamente digerido nos dias de hoje. Se tudo o que fizeram o nazismo e o bolchevismo nos campos de concentração tivesse sido ações de demônios, nossa consciência poderia estar mais tranquila, pois como humanidade poderíamos nos unir para lutar contra tais criaturas confiando inteiramente uns nos outros.

Quando o governo totalitário produz o mal absoluto, as motivações para a prática do mal deixam de ser relevantes. É daí que nasce a sua banalidade, quando o mal é praticado por pessoas sem origem em sentimentos como ódio ou vingança. O mal absoluto presente na ideologia, no antissemitismo, chegando ao seu ponto alto nos campos de concentração, criaram indivíduos como Adolf Eichmann, cujas motivações de seus atos não eram provenientes de sua inteligência, mas do controle do regime. Só assim é possível a banalidade do mal.

4 O CASO EICHMANN E A BANALIDADE DO MAL

Adolf Eichmann era o nazista responsável pelo envio dos judeus aos campos de concentração e extermínio. Como um “bom funcionário”, executava todas as ordens que recebia de Hitler e do alto comando nazista. Seu julgamento em Jerusalém gerou grande repercussão, despertando o interesse de Hannah Arendt, que, tocada pela experiência totalitária, foi levada a cobrir todo o processo de mais um monstro demoníaco exterminador de pessoas. Todavia, ela se deparou com algo muito diferente do que esperava. Tendo em vista tudo isso, nós nos voltaremos para o medíocre detentor da banalidade do mal, buscando entender a formulação desse conceito tão importante para o entendimento político atual.

4.1 O julgamento e seus erros

Após mais uma derrota devastadora em uma grande guerra, o totalitarismo nazista, com todo seu grande mal, estava em confronto com a justiça, que era reclamada pelas vítimas, tanto as sobreviventes quanto a memória das dizimadas. Tribunais foram instalados por toda a Europa a fim de julgar os criminosos nazistas, que eram considerados, e ainda são, como monstros terríveis. Foi com esse cenário que Adolf Eichmann se deparou e do qual tentou escapar ao fugir para a Argentina, pois percebeu que o chão no qual fincara sua realidade, no qual pôs o sentido de sua existência medíocre, estava desmoronando e, conseqüentemente, ele desmoronaria junto. Eichmann, no entanto, foi sequestrado na Argentina e levado para Jerusalém, lugar onde os judeus montaram uma corte para fazer justiça ao seu povo, julgando o responsável pelo envio dos judeus aos campos de concentração e extermínio. Nesse indivíduo, Hannah Arendt pode identificar a terrível realidade da banalidade do mal. Dessa forma, faz-se importante tratar no início deste capítulo a respeito de alguns aspectos do julgamento, visto que foi a partir dele que uma nova perspectiva de mal se apresentava aos olhos de nossa autora.

Segundo Hannah Arendt, “o objetivo de um julgamento é fazer justiça, e nada mais” (ARENDR, 1999, p. 275), esse deve ser o fim a que se destina uma corte que é criada para julgar uma causa. Nossa autora ainda escreve que “mesmo o mais nobre dos objetivos ulteriores [...] só pode deturpar a finalidade principal da lei: pesar as acusações contra o réu,

julgar e determinar o castigo devido” (ARENDDT, 1999, p. 275). Qualquer outro objetivo que seja colocado no interior de um julgamento o afasta de sua finalidade.

A dificuldade de julgar um indivíduo como Eichmann se dá pelo tamanho da diferença entre o criminoso e seus crimes cometidos. Segundo Ribas, “a ruptura da tradição evidenciou-se no julgamento de Eichmann” (RIBAS, 2010, p. 28), pois por meio dele, o pior mal causado em massa contra seres humanos pôde acontecer. Contudo, Eichmann não era o monstro que queriam fazer dele, mas era um ser humano comum e normal, aliás, era ainda pior do que isso, era um medíocre burocrata. Por ser capaz de fazer o que fez, e pela banalidade com que todo mal foi cometido, o julgamento não atingiu o objetivo esperado para nossa autora. Junto a isso, temos a mistura do ódio e do sofrimento judeu para com os nazistas, que não consideravam a lei vigente suficiente para fazer justiça. A começar pelas motivações daqueles que o levaram a julgamento, houve diversos pontos que fizeram contraste entre a maldade de Eichmann e a dificuldade de fazer justiça naquele julgamento.

No julgamento de Eichmann em Jerusalém, podemos observar que o motivo pelo qual Eichmann foi preso e levado a julgamento era colocar em evidência o sofrimento do povo judeu e não os crimes cometidos pelo réu, nem mesmo o sofrimento de outros grupos que passaram por situação semelhante durante o regime nazista. A peculiaridade do julgamento de Jerusalém se dá justamente por esse fator, pois os judeus não se sentiram justificados no julgamento de Nuremberg, que foi o maior julgamento de réus nazistas ocorridos após o fim da Segunda Guerra Mundial. Os judeus precisavam julgar à sua própria maneira, colocando em evidência unicamente o que o seu próprio povo havia sofrido. Por esse motivo, Eichmann serviu como “bode expiatório” para que os judeus fizessem justiça pelo seu povo à sua maneira. Para nossa autora:

[...] embora o maior crime cometido durante a última guerra tenha sido contra os judeus, estes foram apenas observadores em Nuremberg, e o julgamento da corte de Jerusalém afirmava que agora, pela primeira vez, a catástrofe dos judeus “ocupava o lugar central nos trabalhos de uma corte e [que] esse fato é que distinguia esse julgamento daqueles que o precederam”, em Nuremberg e outros lugares. (ARENDDT, 1999, p. 280)

Embora o papel principal de uma corte seja fazer justiça, o que observamos no julgamento de Eichmann foi quase um espetáculo, uma tentativa implícita de fazer “teatro” a

respeito do sofrimento do povo judeu⁴³, orquestrado pelo ministro Ben-Gurion. Por si só, esse tribunal seria um ambiente desconfortável, pois estariam todos diante de um ser humano que para muitos era considerado um monstro e, diga-se de passagem, seria o maior de todos os assassinos nazistas depois de Hitler para os que estavam presentes, pois por suas mãos passaram as ordens para o maior massacre nunca antes visto na história da humanidade. Contudo, mesmo nesse ambiente pesado, “em nenhum momento se nota algum traço teatral na conduta dos juízes”, mesmo quando são atingidos pelo “impacto da dor ao ouvir os relatos de sofrimento” (ARENDDT, 1999, p. 14). Os três, liderados por Moshe Landau, procuraram exercer sua função e fazer com que prevalecesse a justiça.

Eichmann era acusado de “crimes contra judeus *com a intenção de destruir pessoas*” (ARENDDT, 1999, p. 266), subdivididos em quatro acusações: assassinar milhões de judeus; colocar os judeus em condições de destruição física; causar danos físicos e mentais aos judeus; e, por fim, proibir e interromper gravidez de novos judeus. Além dessas acusações com respeito aos judeus, havia outras oito acusações de crimes contra a humanidade, que não colocavam somente os judeus em questão⁴⁴.

Essas últimas acusações a respeito de crimes contra a humanidade eram um tanto quanto estranhas em suas definições, segundo Arendt, pois tanto os assassinatos comuns quanto os assassinatos de massa eram considerados como tais, quando somente o genocídio poderia possuir tal definição. Nossa autora ainda vê um problema nessa definição no que diz respeito à separação de crimes contra o povo judeu e crimes contra a humanidade, pois se os judeus são humanos, logo crimes contra judeus também deveriam ser crimes contra a humanidade. Essa era uma das objeções em relação ao julgamento. As outras objeções eram que Eichmann era acusado por uma lei retroativa na corte dos vitoriosos e que a corte de Jerusalém não teria a competência necessária para julgar Eichmann⁴⁵, e também havia o fato de seu rapto, que ocorreu de forma ilegal na Argentina.

O primeiro erro a respeito de Eichmann e seu julgamento se deu antes mesmo de seu início. Os judeus raptaram Eichmann na Argentina de forma ilegal, “ele não havia sido devidamente preso e extraditado para Israel”; houve em seu rapto “uma clara violação da lei internacional [...], Israel havia efetivamente violado o princípio territorial”, que o colocava

⁴³ Cf. ARENDDT, 1999, p. 14-15.

⁴⁴ Cf. ARENDDT, 1999, p. 266.

⁴⁵ Cf. ARENDDT, 1999, p. 276.

“em imediato conflito com a lei de outro território”⁴⁶ (ARENDR, 1999, p. 286), no caso, a Argentina. Poderia ter sido apenas um ato de desespero⁴⁷ ou uma tentativa de justificar o sofrimento judeu ao longo da história, mas o fato é que o rapto de Eichmann se deu claramente numa violação às leis de outro Estado em sua soberania.

Para Ribas, o rapto de Eichmann na Argentina não causou um conflito internacional pelo simples motivo de que Eichmann não pertencia juridicamente a nenhuma nação, nem mesmo à Alemanha, visto que fugiu clandestinamente e não se encontrava juridicamente sob a proteção de nenhuma lei. Como ninguém se dispôs a ajudar Eichmann e como ele não era cidadão de nenhuma nação, em outras palavras, por ser apátrida, a questão ficou esquecida através de um acordo entre ambos os países. Eichmann estava sozinho. Conforme Ribas:

A corte entendeu que esse problema dizia respeito unicamente aos países envolvidos, não afetando os direitos do acusado e tendo sido superado pela declaração conjunta desses países dando por encerrada a questão. Para Hannah Arendt, o que realmente permitiu que o episódio passasse em branco foi o fato de que nenhum país se dispôs a conceder a Eichmann as garantias reservadas aos cidadãos. Ele não era cidadão da Argentina, onde vivia sob identidade falsa, e a Alemanha não lhe conferiu proteção diplomática, apensar das várias solicitações da defesa nesse sentido. (RIBAS, 2010, p. 36)

Hannah Arendt afirma o fato de Eichmann ser apátrida e acrescenta outro motivo que parece ter safado Israel de punição pela violação da soberania de outra nação. O primeiro fator foi “o fato de Eichmann ser apátrida” (ARENDR, 1999, p. 286). Por ele ter fugido para a Argentina e ter vivido clandestinamente por lá, Eichmann não possuía mais uma nação e, portanto, não estava sob a proteção de nenhuma lei. Dessa forma, o tribunal de Israel quis julgar Eichmann com base numa lei de pirataria, por ser um indivíduo sem Estado. Segundo, “se Israel raptara Eichmann exclusivamente por ser *hostis humani generis* e não por ser *hostis judaeorum*, seria difícil justificar a legalidade de sua prisão” (ARENDR, 1999, p. 284), em outras palavras, um dos motivos que salvou Israel de um conflito internacional foi o fato de Eichmann ter sido o responsável direto pela destruição do povo judeu e por esse ter sido o motivo do rapto.

⁴⁶ Hannah Arendt afirma constantemente em diversas partes do livro a ilegalidade do rapto de Eichmann. Para ela, “o reino da legalidade não oferecia nenhuma alternativa para o rapto” (ARENDR, 1999, p. 287), mesmo que os dois países tenham entrado em acordo de que Israel não sofreria nenhuma punição. Por esse e outros motivos, ela afirma que o tribunal de Jerusalém não pode de forma alguma servir de modelo futuro para outros tribunais, mesmo que sejam de crimes ou criminosos semelhantes.

⁴⁷ Cf. RIBAS, 2010, p. 37.

Embora essas duas soluções pudessem ser justificadas e aceitas moralmente por nossos espíritos com base em tudo o que os judeus sofreram, “para Hannah Arendt, as duas soluções eram inadequadas” (RIBAS, 2010, p. 37), pois Eichmann seria julgado ou por vingança em relação aos mortos, ou como pirata, visto que suas ações cometidas se deram dentro de um Estado soberano⁴⁸.

Outro fator importante para o julgamento diz respeito ao fato de que as ações de Eichmann ocorreram dentro das leis de um Estado. Mesmo que as ordens recebidas fossem ordens para matar pessoas, Eichmann “agiu de acordo com a regra”, tendo sempre “familiaridade com as leis de seu país” (ARENDDT, 1999, p. 316). Hannah Arendt não quer dizer, nem poderia, que Eichmann agiu corretamente. Ele agiu de forma legal, pois obedeceu às leis de seu país, o que não quer dizer que essas leis eram boas ou que deveriam existir. Por bom senso, devemos concordar que qualquer lei que cause danos físicos ou psicológicos desnecessários e que ponha em risco a vida de qualquer pessoa jamais deveria fazer parte deste mundo.

O problema da obediência cega a uma lei é uma das características que dão possibilidade de existência à banalidade do mal. Homens como Eichmann deram chances para que as piores atrocidades pudessem ocorrer simplesmente por se recusarem, voluntariamente ou não, a pensar. Esse é um dos problemas que põem em debate essa questão da obediência, criticada por Hannah Arendt⁴⁹, mas confirmada, por exemplo, por Kant. Para ele, por mais tirana que seja, uma lei deve ser obedecida, porque todo governo tem sua validade. Segundo Correia, Kant “afirma que um governo, ainda que instituído pela força ou pela mais flagrante violência, não pode ter questionada sua validade legal nem reduzido o seu direito de ser obedecido” (CORREIA, 2013, p. 71), o que faria com que qualquer lei presente nesse governo, mesmo que viesse a se tornar crime no futuro, não pudesse ser passível de punição por meio da “instituição de leis retroativas” e, assim, “não haveria o que fazer com grande parte dos criminosos nazistas” (CORREIA, 2013, p. 71), que seguiram, mesmo que implicitamente, o princípio da obediência de Kant. Contudo, não é nosso debate aqui tratar desse assunto, fizemos apenas uma referência à questão da obediência à lei por ser relevante para a compreensão a respeito da banalidade do mal.

Algumas atitudes a respeito do julgamento de Eichmann colocam em evidência o fato de que “ele foi levado a julgamento porque era preciso um bode expiatório” (ARENDDT,

⁴⁸ Cf. RIBAS, 2010, p. 37-38.

⁴⁹ Cf. CORREIA, 2013, p. 68.

1999, p. 309) para se fazer justiça em Israel⁵⁰. Os judeus não estavam a fim de fazer justiça de acordo com a lei, mas de acordo com o que consideravam ser justo. O que eles queriam era justificar o seu próprio povo por todo o mal sofrido, muito provavelmente, como aponta nossa autora, não somente pelo período do holocausto, mas por tudo o que o povo judeu sofreu na história. Para nossa autora, “pela primeira vez, desde a destruição de Jerusalém pelos romanos no ano 70, os judeus tinham a possibilidade de julgar crimes cometidos contra seu próprio povo” (ARENDR, 1999, p. 294), porque finalmente tinham um Estado, com sua jurisdição própria. Agora, os judeus “não precisavam apelar a outros para a proteção e justiça” (ARENDR, 1999, p. 294), mas podiam fazer tudo por conta própria.

A corte em Israel considerava-se “a mais adequada para um julgamento contra os implementadores da Solução Final”, pois “os documentos e testemunhas eram ali mais abundantes que em qualquer outro país” (ARENDR, 1999, p. 242). Contudo, a forma como os judeus quiseram conduzir o julgamento de Eichmann negava-lhe direitos importantes para o cumprimento real da justiça. Tamanho era o ódio contra o réu que muitos achavam que “não deviam ter deixado que ele falasse nada [...], que o julgamento fosse conduzido sem defesa” (ARENDR, 1999, p. 308), ação que fere a constituição dos direitos humanos promulgada pela ONU em 1948, que garante ampla defesa a qualquer pessoa acusada de um delito⁵¹. Apesar disso, Eichmann conseguiu um advogado, pago pela corte e indicado por ele mesmo: o dr. Servatius. Conforme Arendt, Israel também queria impedir que testemunhas de defesa fizessem depoimentos, que o advogado de defesa interrogasse as vítimas, e dificultou bastante a questão da documentação de que a defesa poderia dispor. Segundo nossa autora:

O que logo se comprovou é que Israel era o único país do mundo em que testemunhas da defesa não podiam ser ouvidas, e onde certas testemunhas de acusação, aquelas que já haviam dado declarações em julgamento anteriores, não podiam ser interrogadas pela defesa. E isso era mais sério ainda porque o acusado e seu advogado não estavam, de fato, “em posição de obter seus próprios documentos de defesa”. [...] Na verdade, não tinham nem “os meios nem o tempo” de conduzir adequadamente a questão, não tinha a sua disposição “os arquivos do mundo e os instrumentos do governo”. (ARENDR, 1999, p. 242)

⁵⁰ Vale ressaltar que nem a autora nem o escrito neste trabalho querem dizer que Eichmann não merecia o destino que lhe foi imputado em Israel.

⁵¹ No artigo XI da Constituição dos Direitos Humanos, no número 1, diz o seguinte: “Todo ser humano acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa”.

Apesar de todas as características do julgamento de Jerusalém que pudessem negar qualquer sentença pelos erros cometidos, sejam esses erros propositais ou não, Eichmann não conseguiu escapar da punição. No fim de seu julgamento, “a sentença foi expedida e não havia praticamente ninguém para contestá-la” (ARENDDT, 1999, p. 272). Mesmo assim, houve muitos pedidos de clemência, pedidos esses que foram todos rejeitados “dois dias depois de a Suprema Corte ter pronunciado seu julgamento”, e então, “poucas horas depois [...], Eichmann foi enforcado, seu corpo foi cremado, e as cinzas, espalhadas no Mediterrâneo, fora das águas israelenses” (ARENDDT, 1999, p. 271). Uma das coisas que mais impressionou nesse julgamento foi a rapidez da execução, amostra de que os judeus não tinham nenhum interesse em manter Eichmann vivo. Um julgamento que demorou bastante tempo e um criminoso que participou do processo de morte de milhões de pessoas são fatores que demonstram que Israel não queria dar mais uma oportunidade para Eichmann se safar de destino que haviam escolhido para ele. Assim escreve Arendt:

A velocidade com que a sentença de morte foi executada foi extraordinária, mesmo levando-se em conta que quinta-feira à noite era a última ocasião possível antes da segunda-feira seguinte, uma vez que sexta-feira, sábado e domingo são feriados religiosos para uma ou outra das três religiões do país. A execução ocorreu menos de duas horas depois de Eichmann ter sido informado de que seu pedido de clemência havia sido rejeitado; não houve tempo nem para uma última refeição. A explicação pode ser encontrada talvez nas duas tentativas extremas que o dr. Servatius fez para salvar seu cliente – um pedido a uma corte da Alemanha Ocidental para forçar o governo a pedir a extradição de Eichmann, mesmo nessa altura, e uma ameaça de invocar o Artigo 25 da Convenção para Proteção dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais. Nem o dr. Servatius, nem seu assistente estavam em Israel quando o pedido de Eichmann foi rejeitado, e o governo israelense provavelmente queria encerrar o caso, que se alongara por dois anos, antes que a defesa pudesse chegar a pedir uma protelação da data de execução. (ARENDDT, 1999, p. 272)

Os erros cometidos na corte de Jerusalém mostram que a justiça não ocorreu da forma como deveria ter ocorrido segundo as leis de um julgamento. Por esse motivo, Hannah Arendt nos mostra que “este último dos julgamentos nacionais não servirá de precedente válido para futuros julgamentos desses crimes” (ARENDDT, 1999, p. 295), se tornando único pela história de como as coisas ocorreram nele. Israel nos deu uma prova de que quando o mal se torna banal e aparece como central, seja num julgamento ou em outro ambiente, traz consigo elementos que dificultam nossos critérios de julgamento, foge a tudo que conhecemos a partir da tradição e, por isso, até sabermos lidar com ele, torna-se bastante perigoso. Contudo, o que não podemos pôr em julgamento dentro de nós é o sentimento do povo de Israel pelo que seu povo sofreu, pois se tornaram uma marca do mal causado pelos regimes

totalitários e, desse modo, suas ações podem ser compreendidas, mesmo que à custa de erros em um tribunal.

4.2 O genocídio

Um dos pontos importante relatados especialmente no epílogo da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* de Hannah Arendt trata da questão do genocídio como um crime que ainda não existia em nenhuma jurisdição de nenhum país. Contudo, esse crime passou a existir devido às consequências das ações dos regimes totalitários e, por meio da retroatividade da lei, criaram códigos penais que estabelecessem punições para os crimes cometidos durante a Segunda Guerra Mundial. Em especial, os nazistas foram julgados pelos massacres cometidos não só contra os judeus, mas, como diz Hannah Arendt, contra o “*status humano*”. Por essa razão, é importante tratarmos a respeito desse crime, pano de fundo do julgamento de Eichmann em Jerusalém.

A lei pela qual Eichmann foi julgado era a Lei de Israel de 1950, a chamada “Lei do retorno”, criada para o Estado de Israel e para o povo judeu como um todo, que, dentre outras coisas, contém a garantia na qual cada judeu possui cidadania israelense onde quer que se encontre. Com base nessa lei, Eichmann foi “acusado de ter cometido crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra” (RIBAS, 2010, p. 31). Em cima dessas mesmas acusações, os nazistas foram julgados anteriormente em Nuremberg, no documento chamado “Carta”, que “criava jurisprudência para três tipos de crimes: “crimes contra a paz”, “crimes de guerra” e “crimes contra a humanidade” (ARENDR, 1999, p. 277). Segundo nossa autora, somente o último “era novo e sem precedentes” (ARENDR, 1999, p. 277), porém, até certo ponto.

Para Arendt, os crimes contra a paz e os crimes de guerra eram crimes que possuíam precedentes. Para ela, “a guerra agressiva é pelo menos tão velha quanto a história da escrita” (ARENDR, 1999, p. 277). Em relação ao “crime contra a humanidade”, Arendt nos mostra que era um crime que não possuía tipificação em nenhuma lei, um crime antes desconhecido. Arendt partiu do “princípio de *nullum crimen, nulla poena sine lege*” (ARENDR, 1999, p. 276), que quer dizer “não há crime nem pena sem lei prévia”, portanto, como os nazistas agiram dentro da lei e da jurisdição de um Estado soberano, por mais cruéis que fossem os seus atos e suas leis, eles não deveriam ser julgados, muito menos ser levados à

corte dos vitoriosos. Esse princípio seria ainda mais confirmado se fosse seguido o princípio de Kant, da obediência legítima a todo e qualquer governo. Contudo, Hannah Arendt critica veementemente a questão da obediência cega no campo da política. Talvez essa sua crítica se dê justamente porque numa situação de totalitarismo, como foram os casos nazista e bolchevista, nossa autora considera que a política mesma é destituída de seu sentido, qual seja, a possibilidade de ação na vida pública garantida pela pluralidade dos seres humanos singulares. Contudo, que fique claro que não há nenhuma afirmação de que Hannah Arendt era contra o julgamento dos nazistas, nem mesmo afirmou que estes não cometeram crimes, ela apenas quis dizer que esse era um dos problemas com que a corte de Jerusalém teria que lidar para legitimar o julgamento de Eichmann.

O genocídio foi o termo utilizado para definir os crimes cometidos pelos regimes totalitários, a maldade que se concretizou pela dizimação em massa de pessoas. Genocídio é o massacre parcial ou total de povos inteiros, com o objetivo de destruí-los. Todavia, mesmo não sendo identificado em nenhum código penal, os massacres de povos ou grupos inteiros já ocorriam em outras épocas, como afirma Arendt, e sendo assim, colocam-se como precedentes. Por isso, o conceito de “genocídio”, para ela, não é inteiramente adequado para definir os crimes dos regimes totalitários. A humanidade já praticava esse tipo de ação, fosse para conquistar terras de outros povos, fosse para favorecer interesses políticos, econômicos, religiosos, dentre outros. Conforme a autora:

[...] o conceito de genocídio, introduzido para cobrir um crime antes desconhecido e embora aplicável até certo ponto, não é inteiramente adequado, pela simples razão de que os massacres de povos inteiros não são sem precedentes. Eram a ordem do dia na Antiguidade, e os séculos de colonização e imperialismo fornecem muitos exemplos de tentativas desse tipo, mais ou menos bem-sucedidas. A expressão “massacres administrativos” é a que parece melhor definir o fato. (ARENDR, 1999, p. 311)

O termo “massacres administrativos” parece ser mais propício para Hannah Arendt devido ao fato de que define bem o trabalho de Eichmann. Para Ribas, Arendt usa esse termo, referindo-se aos crimes nazistas, “para destacar a circunstância de ter sido perpetrado dentro e através do aparelho burocrático estatal”, pois “Eichmann fazia parte de uma complexa cadeia de comando na qual cada envolvido desempenhava um determinado papel”, a fim de concretizar a “implementação da Solução final” (RIBAS, 2010, p. 32) e dizimar os judeus. Podemos observar que esse termo destaca a banalidade do mal presente em Eichmann e em outros nazistas que faziam parte dessa “cadeia de comando”, homens que não se

preocupavam com outra coisa a não ser com o desempenho de suas funções. Muito provavelmente, diríamos, se esse termo que Hannah Arendt usa para conceituar o holocausto dos judeus fosse também utilizado por Eichmann e os demais responsáveis pela “Solução Final”, com toda certeza a palavra massacre perderia todo seu sentido para eles, pois conjuntamente com a palavra “administrativos”, eles não teriam outra coisa na cabeça a não ser seus medíocres trabalhos burocráticos.

Para Lafer, o genocídio vai muito além de uma definição de dizimação de grupos, mas diz respeito ao mundo inteiro. Baseado nos conceitos de Hannah Arendt, ele nos afirma que o genocídio diz respeito à humanidade como um todo, característica específica dos regimes totalitários, que tinham como principal objetivo o controle e o extermínio da população mundial para fazer sobreviver apenas a “raça superior” ariana. Dessa forma, Lafer nos diz que, tendo em vista o mal absoluto advindo do totalitarismo, após a Segunda Guerra Mundial houve a necessidade de criação de um “Código Penal Internacional”, a fim de prevenir, julgar e punir outros massacres que ponham em risco a humanidade como um todo. Lafer argumenta que:

O genocídio não é um crime contra um grupo nacional, étnico, racial ou religioso. É um crime que ocorre, lógica e praticamente, acima das nações e dos Estados – das comunidades políticas. É um tema global, pois diz respeito ao mundo como um todo. Trata-se, portanto, de um crime contra a humanidade que assinala, pelo seu ineditismo, a especificidade da ruptura totalitária. A ruptura totalitária levou, assim, no pós-Segunda Guerra Mundial, à afirmação de um Direito Internacional Penal. Este procura tutelar interesses e valores de escopo universal, cuja salvaguarda é fundamental para a sobrevivência não apenas de comunidades nacionais, de grupos étnicos, raciais ou religiosos minoritários, mas da própria comunidade internacional. Entre tais valores e interesses está a repressão ao genocídio. (LAFER, 1997, p. 59)

Lafer ainda nos mostra que “o crime de genocídio, administrado por Eichmann e perpetrado no corpo do povo judeu, é um crime contra a humanidade porque é uma recusa frontal da diversidade e da pluralidade”, que são “características da condição humana na proposta arendtiana de um mundo plural” (LAFER, 1997, p. 59). O mal absoluto dos regimes totalitários tem como consequência a destruição dessa pluralidade humana, característica sem a qual os homens não possuem liberdade. Por isso o holocausto foi um dos piores crimes já cometidos pela humanidade, pois destruiu todas as dimensões da pessoa.

Para Ribas, uma das confusões que aconteceram no julgamento de Eichmann se deu em relação à “especificidade do crime de genocídio” que “escapou à corte de Jerusalém” (RIBAS, 2010, p. 34). Eles confundiram o genocídio com homicídio e essa “ilusão comum de

que o crime de genocídio e o crime de homicídio são essencialmente a mesma coisa impediu, para Arendt, que se compreendesse o genocídio como um crime novo” (RIBAS, 2010, p. 34), fazendo com que fosse encarado apenas como massacre de povos, talvez até semelhante ao que faziam os povos bárbaros de outros tempos. Isso tira a característica essencial desse crime, característica nascente dos regimes totalitários, fonte nascente da banalidade do mal. Para Ribas:

O genocídio era um crime sem precedentes, embora não fossem sem precedentes nem a discriminação legalizada, nem a expulsão em larga escala, nem mesmo o massacre de povos inteiros. Para Arendt, o genocídio é um ataque à diversidade humana enquanto tal e, portanto, a uma característica essencial da condição humana, sem a qual a própria palavra *humanidade* seria destituída de significado [...]. O genocídio implica numa negação da condição humana da pluralidade. (RIBAS, 2010, p. 34-35)

A banalidade do mal nítida nas ações dos genocidas totalitários, autores dos “massacres administrativos”, como diz Hannah Arendt, também se manifesta nas nauseantes afirmações de Eichmann com respeito ao seu discurso de que tudo o que praticou, só o fez porque estava obedecendo às ordens de Hitler. A defesa se utilizou desse argumento para defender Eichmann, mas a corte negou essa defesa, dizendo que “ordens criminosas manifestamente criminosas não devem ser obedecidas” (ARENDR, 1999, p. 315), contudo um dos motivos que complica a acusação com respeito a crimes cometidos por meio de ordens superiores se dá pela “prática das cortes de admitir a declaração de “ordens superiores” como importante circunstância atenuante” (ARENDR, 1999, p. 317). Não obstante, os crimes cometidos por Eichmann tornavam essa admissão um tanto quanto insignificante, dado que estamos falando de “uma atividade que se prolongou durante anos, na qual houve crime sobre crime” (ARENDR, 1999, p. 317), praticamente anulando essa tentativa de argumentação por parte da defesa, que já não tinha tanto poder no julgamento.

Todas essas características do crime de genocídio, nunca antes tipificado em qualquer código penal, são frutos do mal absoluto dos regimes totalitários, que só puderam ocorrer, com todas as características provenientes dos regimes totalitários, por homens como Adolf Eichmann, que Hannah Arendt não hesita em definir como uma “nova espécie de criminoso”, que não possuem senso de responsabilidade pessoal, nem política, que não se sentem nem mesmo culpados por nada. A falta de senso de culpa e responsabilidade é um dos fatores chocantes para Hannah Arendt que caracterizam a banalidade do mal. Dessa maneira,

trataremos a respeito do entendimento de nossa autora sobre a responsabilidade, tão importante para a vida privada, mas sobretudo para a ação na vida pública.

4.3 Distinção entre responsabilidade e culpa

Os julgamentos dos nazistas após a Segunda Guerra Mundial trouxeram questões que foram além do âmbito da justiça e dos crimes cometidos pelos totalitários, ocasionando diversos conflitos de ideias. Muitos desses conflitos se voltavam para a psicologia dos envolvidos nas catastróficas crueldades que recaíram na Europa, em especial sobre os judeus, pois as pessoas tentaram entender como foi possível que aqueles eventos tivessem acontecido. Esses fatores mostram que Hannah Arendt estava certa quando falou que houve um rompimento com todos os padrões que conhecíamos da tradição e que nos ajudavam a entender os eventos que aconteciam no mundo. Dessa forma, até mesmo questões sobre a culpa e a responsabilidade, bem como o sentir-se responsável ou não, foram temas de análise a respeito daqueles que compunham os regimes totalitários. Antes de tratarmos a respeito da responsabilidade e sua relação com o mal banal encontrado em Eichmann, faz-se necessário apresentar o conceito do termo responsabilidade segundo nossa autora.

Para Herzog, em seu texto *Hannah Arendt's Concept of Responsibility*, o conceito de responsabilidade de Hannah Arendt é político e não moral ou legal, o qual garante o pertencimento e exige ação da pessoa, segundo a comunidade a que pertence⁵². Hannah Arendt associa o tema da responsabilidade com a participação política, caracterizando essa participação tanto como um direito quanto um dever de cada pessoa, e esse direito e dever só existem pelo fato de que toda pessoa pertence a alguma comunidade organizada politicamente.

Para Hannah Arendt, há uma distinção entre o termo “responsabilidade coletiva” e o termo “responsabilidade pessoal”, esta última denominada por ela “culpa”. A responsabilidade coletiva, ou para melhor definirmos o termo usado pela autora, “responsabilidade política”, surgiu como um conceito a fim de explicar um âmbito das relações entre as pessoas na comunidade a que pertencem. Esse âmbito diz respeito à responsabilidade que todos os membros da comunidade devem assumir pelas ações realizadas

⁵² No texto original temos: “Hannah Arendt defined responsibility in terms of political presence, not in legal or moral terms. I shall argue that she regarded political presence as requiring both acting and belonging [...]” (HERZOG, [2004?], p. 39)

em nome dessa mesma comunidade. Em outras palavras, as consequências das ações feitas por um membro, quando realizadas em nome dessa mesma comunidade, recaem sobre todos aqueles que são membros. O que não podemos jamais esquecer é que essa responsabilidade que os membros de uma comunidade assumem por algo que é feito em seu nome diz respeito ao âmbito político, pois do contrário qualquer ação cometida, boa ou ruim, seria culpa de todos, e isso não é concebível para Arendt. Assim fala nossa autora:

[...] devo ser considerado responsável por algo que não fiz, e a razão para a minha responsabilidade deve ser o fato de eu pertencer a um grupo (um coletivo) [...]. Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. (ARENDR, 2004, p. 216)

Hannah Arendt declara não ter certeza sobre quando surgiu o termo “responsabilidade coletiva”, mas, segundo ela, “não só o termo, mas também os problemas que implica, devem a sua relevância e interesse geral aos dilemas políticos, distintos dos legais e morais” (ARENDR, 2004, p. 215), que rodeavam as comunidades organizadas que observava em sua época. Ela sustenta que “a responsabilidade coletiva [...] é um caso especial de responsabilidade vicária” (ARENDR, 2004, p. 213), ou seja, é uma responsabilidade transferível para outros. Contudo, ela assegura que “não pode haver culpa vicária⁵³” (ARENDR, 2004, p. 213), para aqueles que não cometeram o ato. A responsabilidade política trata de atos realizados por uma ou mais pessoas como membros de uma determinada comunidade política, e aqueles que não participaram desse ato só recebem seus efeitos. Para citar um exemplo, imaginemos uma dívida feita por um governante de um determinado país que, ao deixar seu posto, repassa a responsabilidade do pagamento para o que vai assumir em seguida, bem como para toda a sociedade que pagará essa dívida através dos impostos. Nesse exemplo, a sociedade não fez a dívida, portanto, não deve ser considerada culpada, pois “a culpa [...] é estritamente pessoal” (ARENDR, 2004, p. 214); mas como coletividade, a responsabilidade recai sobre todos, inclusive porque foi essa mesma sociedade que colocou o governante autor da dívida no poder. Para ela:

[...] há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas. [...] Não sei quantos

⁵³ Hannah Arendt cita outro exemplo para explicar que a culpa não pode ser vicária. Cf. ARENDR, 2004, p. 214.

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 parece muito nobre e atraente, serviu apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados. Quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades. (ARENDRT, 2004, p. 213-214)

Hannah Arendt define a atuação política e a participação ativa das pessoas nos assuntos da comunidade como uma amizade política. Para Heuer, essa “não é a amizade de políticos, empregados estatais e empresários implicados em negócios corruptos”, mas “significa uma amizade no espaço público” (HEUER, 2007, p. 92), onde todas as pessoas são livres para pensar, falar e ser ouvidas. A amizade política quer dizer “ser consciente da responsabilidade comum pela comunidade, definir-se como cidadão político e não como um (sic) sujeito de consumo”, além de “defender a civilização da sociedade com seus valores de liberdade e justiça e de engajar-se para a sua realização” (HEUER, 2007, p. 92). Fazendo isso, cada pessoa toma a responsabilidade como membro da comunidade em vista do bem comum.

Segundo Aguiar, “a amizade é condição pra se pensar, julgar e agir” (AGUIAR, 2011, p. 131) no mundo, é a “capacidade de se associar e de se igualar aos outros através da palavra e da ação” (AGUIAR, 2011, p. 137), criando um “modo especificamente humano de associação, propiciadora de um espaço onde os homens participam como um ‘quem’ (*Who*), e não como coisas (*Why*)” (AGUIAR, 2011, p. 139), ambiente no qual são considerados membros do grupo, podendo participar de suas ações, gerando, assim, a responsabilidade política entre os membros. A amizade é associada à responsabilidade justamente quando os homens passam a ter uma relação num mundo comum. Portanto, a “amizade é essa presteza em partilhar o mundo com outros homens e, por isso, faz exigências políticas” (AGUIAR, 2011, p. 140), pois as consequências das ações e as decisões manifestas nesse ambiente comum recaem sobre o grupo enquanto coletividade. Para Aguiar, a amizade:

[...] Propicia a participação em algo comum enquanto possibilita a diferenciação dos partícipes através da comunicação e do agir. Os amigos acolhem-se como seres falantes e capazes de tomar iniciativa. Ao contrário da tirania narcísica da amizade intimista e especular, a amizade perpassada pelo mundo acolhe a diferença e a distância inerente àqueles que se relacionam [...]. (AGUIAR, 2011, p. 138)

A amizade política é uma “forma singular com que cada homem divide o mundo com os outros através do discurso”, formando assim o conceito de “humanidade”, que segundo Aguiar é entendida por Hannah Arendt como uma “qualidade que emerge nas relações que os homens estabelecem entre eles”, tratando-se “da maneira pessoal de adentrar ao universo da linguagem e do mundo comum” (AGUIAR, 2011, p. 140), relação que ultrapassa a mera dimensão da manutenção biológica do ser humano enquanto espécie, mas se volta para a dimensão da ação, enquanto liberdade para poder participar nas questões políticas que envolvem o homem e a comunidade a que pertence. Tendo isso em mente, vemos que a noção de amizade política está intimamente ligada à noção de responsabilidade política. A amizade trata da possibilidade falar e agir, enfim, de participar nos assuntos comuns do grupo pertencente com o direito de ser ouvido e levado em consideração, enquanto que a responsabilidade são os deveres que cada membro possui no grupo comum, cujas consequências serão imputadas a todos coletivamente.

Para Hannah Arendt, a pertença a uma comunidade, a um grupo organizado politicamente, é algo “que nenhum ato voluntário meu pode dissolver, isto é, o meu pertencer ao grupo é completamente diferente de uma parceria de negócios que posso dissolver quando quiser” (ARENDDT, 2004, p. 216). Ela nos dá um exemplo para ilustrar bem essa questão quando se refere a um grupo formado com o propósito de assaltar um banco⁵⁴, onde cada membro dessa organização criminosa possui uma função diferente a fim de haver êxito no empreendimento. Não haverá aí uma responsabilidade coletiva, mas “vários graus de culpa” (ARENDDT, 2004, p. 216), em que cada um será responsabilizado por aquilo que fez⁵⁵, visto que não são uma comunidade política. Hannah Arendt diferenciou esses dois pontos procurando “traçar uma linha divisória [...] entre a responsabilidade política (coletiva) [...] e a culpa [...] (pessoal)”, onde somente esta possui aspectos daquilo que seja “moral e/ou legal” (ARENDDT, 2004, p. 218), enquanto que aquela não deve conter essas questões⁵⁶. Não é nosso objetivo tratar sobre essas questões, ficam apenas como citação para a compreensão da diferença entre culpa pessoal e responsabilidade coletiva na visão de nossa autora.

⁵⁴ Cf. ARENDDT, 2004, p. 216.

⁵⁵ Para Hannah Arendt, “se houver uma culpa coletiva, isto é, vicária, esse seria o caso de uma inocência coletiva, isto é, vicária” (ARENDDT, 2004, p. 217). Por exemplo, ela acredita que, se podemos dizer que em uma organização criminosa todos são igualmente culpados, se houver alguma inocência presente ali, também todos devem ser considerados inocentes.

⁵⁶ Nenhuma população de nenhum país, por exemplo, deveria ser responsabilizada moralmente por atos corruptos de um presidente eleito, nem ao menos deveria haver uma lei ou um artigo numa constituição que responsabilizasse legalmente todo um povo por atos de qualquer de seus membros. Os efeitos dos atos dos nazistas pesaram e ainda pesam sobre a Alemanha, mas nenhum alemão nascido após a Segunda Guerra Mundial, que não fez ou não faz parte de nenhuma organização que defende aquele partido, deve ser considerado moral ou legalmente culpado.

Hannah Arendt deixa claro que a única forma de “escapar dessa responsabilidade política” é “abandonando a comunidade”; todavia, “como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade”, estaria apenas trocando “uma comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outro” (ARENDR, 2004, p. 217). Para alguns, essa afirmação soa um tanto quanto pesada, mas Hannah Arendt mostra que “o preço pago pela não-responsabilidade coletiva é consideravelmente mais elevado” (ARENDR, 2004, p. 219), pois aqueles que não possuem esse tipo de responsabilidade serão “os refugiados e sem pátria”, privados da liberdade de pertencer a alguma comunidade.

Quando escolhemos não participar da vida política de nossa comunidade, essa é uma “de nossas liberdades” (ARENDR, 2004, p. 221), que foi massacrada pelos regimes totalitários, sofreu muitas injustiças por “várias ditaduras do século XX” (ARENDR, 2004, p. 221) e continua sofrendo em muitos governos do século XXI. Contudo, mesmo sendo uma de nossas liberdades, “a não-participação nos assuntos políticos do mundo esteve sempre sujeita à censura de irresponsabilidade” (ARENDR, 2004, p. 222), como uma não valorização dos direitos conquistados e defendidos. Contudo, há circunstâncias “em países livres em que essa não-participação é [...] uma forma de resistência” (ARENDR, 2004, p. 222) contra as ações dos governantes. Exceto neste contexto em que abdicar da atuação política é uma forma de protesto, ou quando somos privados de exercer esse direito por governos tiranos, a não participação é uma forma de atuação política, pois, de uma maneira ou de outra, vai influenciar a vida da comunidade.

Depois de tratarmos do conceito de responsabilidade como pensa Hannah Arendt, conceito esse que foi mais uma das reflexões motivadas pelas ações dos regimes totalitários, trataremos da questão da banalidade do mal olhando para essa dimensão da culpa e da responsabilidade, olhando especialmente para as observações de nossa autora a respeito de Eichmann.

4.4 Responsabilidade e mal banal

O tema da responsabilidade ganha muita importância para Hannah Arendt devido aos fatos ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial. Quando ela cita que os padrões que tínhamos para reger nossas ações foram rompidos, foi por causa do espanto com as mudanças no jeito de fazer política, com a utilização de meios que antes eram considerados ilícitos. Mas

o que sempre chocou nossa autora e talvez o que mais a tenha deixado frustrada, tenha sido a falta de senso de responsabilidade não só por parte daqueles que agiram na época dos regimes totalitários, mas por aqueles que, após o ocorrido, sequer pensavam ser culpados por qualquer coisa. O “clássico” dentre esses indivíduos era Eichmann, cuja falta de compreensão da própria responsabilidade pelo que fizera deu a Hannah Arendt talvez o mais importante elemento da banalidade do mal.

Em seu julgamento, Eichmann parecia não ter consciência do que fizera quando enviou os judeus aos campos de concentração. Não significa que ele não soubesse o que iria acontecer com os judeus, mas parecia não ter tomado consciência da gravidade de seus atos. Hannah Arendt nos mostra que um dos apelos da corte dizia respeito exatamente a um fator de consciência. Eichmann e os demais participantes do holocausto deveriam ser julgados mesmo que estivessem obedecendo à lei de um Estado soberano, porque um senso de justiça existiria no interior de cada ser humano, que só apareceria no momento do desconhecimento da lei. Só quando temos conhecimento da lei, não precisamos nos voltar para nossa consciência para saber se estamos certos ou errados. Contudo, Hannah Arendt considerou um equívoco essas afirmações da corte. Se levarmos essas alegações ao pé da letra, Eichmann não precisou agir segundo sua consciência, pois conhecia a lei de seu país naquele momento. Para Arendt:

Um traço notável da linha de argumentação da corte de Israel é que o conceito de sentido de justiça enraizado no fundo de cada homem é apresentado apenas como substituto para a familiaridade com a lei. Sua plausibilidade se apóia na suposição de que a lei expressa apenas o que a consciência de todo homem lhe diria de uma forma ou de outra. Se aplicarmos todo esse arrazoado ao caso de Eichmann de forma significativa, somos forçados a concluir que Eichmann agiu inteiramente dentro dos limites do tipo de discernimento que se esperava dele: agiu de acordo com a regra, examinou a ordem expedida para ele quanto à sua legalidade “manifesta”, sua regularidade; não teve de depender de sua “consciência”, uma vez que não era daqueles que não têm familiaridade com as leis de seu país. O caso era exatamente o contrário. (ARENDR, 1999, p. 316)

Essas questões de consciência são um fator importante para a banalização do mal no indivíduo. Era algo que os nazistas sabiam trabalhar muito bem a fim de tentar fazer com que aqueles que obedeciam às ordens fossem capazes de cumpri-las, não importava quais fossem essas ordens. Segundo Hannah Arendt, em busca de vencer a “piedade animal que afeta todo homem normal em presença do sofrimento físico [...]” (ARENDR, 1999, p. 122), os nazistas se utilizavam de truques mentais para controlar indivíduos como Eichmann, mesmo que pela mera substituição de frases ou pelo uso de codinomes. Como ela escreve, “o truque

usado por Himmler [...] era muito simples e provavelmente muito eficiente; consistia em inverter a direção desses instintos, fazendo com que apontassem para o próprio indivíduo” (Arendt, 1999, p. 122), por exemplo, ela cita que Himmler dizia: “em vez de dizer ‘Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!’, os assassinos poderiam dizer ‘Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros’” (ARENDR, 1999, p. 122), modificando o verdadeiro sentido das coisas. A guerra também era um pretexto utilizado para a solução final. Era a fachada para os objetivos infames de Hitler, que convencia Eichmann e outros nazistas facilmente.

Para Burdon, há um outro tipo de responsabilidade que Arendt caracteriza a partir da noção do meu eu comigo mesmo, que também é outro ponto que se mantém dentro da esfera política no que diz respeito ao pensar antes de agir. Nesse aspecto, o próprio pensamento e a liberdade para refletir são pensadas por Hannah Arendt dentro da esfera política.⁵⁷ Ela enxerga a pluralidade como condição essencial da liberdade e da ação política do homem, e diz que todos nós nunca estamos totalmente sozinhos, como seres singulares, mas sempre plurais conosco mesmos⁵⁸. Burdon afirma que, quando Eichmann abandonou sua pluralidade, ou seja, o diálogo de seu eu consigo mesmo em sua mente, teve sua consciência e, portanto, seu senso de responsabilidade destruídas⁵⁹. Nessa afirmação, podemos entender por que ele aceitou sem questionamentos e sem reflexão todas as ordens escrotas de Hitler. Essa responsabilidade trata de uma consequência da pluralidade de consciência, fruto da singularidade do ser humano. Segundo Rocha (2020), “o dois-em-um socrático”, que ainda não é capaz de iniciar uma ação política⁶⁰, antes deve estar inserida naquilo que ele chama de “comunalidade”⁶¹. É exatamente nesse ponto que se encontra a relação entre uma pluralidade de consciência e uma pluralidade política factual na qual a singularidade que diferencia cada pessoa precisa estar num conjunto plural de uma comunidade onde seja possível a ação

⁵⁷ No texto original se encontra: “In this section, I explore the influence of the Eichmann trial on Arendt's conception of responsibility and on what it might mean to keep company with oneself. This is also necessarily a discussion of action and politics. Indeed, the reflections that Arendt offers about responsibility are bound up in the sphere of the political and are even unthinkable without it. Put another way, it is not only that ethics are unthinkable outside of the domain of the political, but that thinking itself depends on the complex intertwinement of the two.” (BURDON, 2015, p. 226)

⁵⁸ No texto original se encontra: “[...] even when we expect to be alone as a singular subject, the 'I' who is at issue is in fact plural and populated.” (BURDON, 2015, p. 230)

⁵⁹ No texto original se encontra: “As noted, for Arendt this split is the foundation for conscience and responsibility. But, figures like Eichmann can also split off or detach from their inner plurality and this is the end of conscience. If the dialogic relation to the self is broken, that constitutes the failure of responsibility.” (BURDON, 2015, p. 230)

⁶⁰ Cf. nota de rodapé 106 (ROCHA, 2020).

⁶¹ Para Rocha, “uma singularidade que não esteja inserida no contexto da comunalidade, fora de uma *teia de relações* não pode dar início a algo, não pode iniciar. O início é fruto simultâneo da singularidade e da comunalidade” (ROCHA, 2020, p. 78), fator que explica porque Eichmann abandonou um aspecto fundamental do ser humano, que é a capacidade de pensar, pois teve essa sua capacidade destruída pelo nazismo.

política. Embora não seja nosso foco tratar a respeito dessa diferenciação entre as duas formas de pluralidade, foi necessária uma explicação para o melhor entendimento da questão da responsabilidade em Hannah Arendt.

Burdon ainda afirma a visão de Arendt de que o crime de Eichmann e dos demais nazistas foi exatamente um crime contra a pluralidade, na medida em que tentaram tirar essa dimensão da existência das pessoas, principalmente dos judeus. É exatamente em vista desse crime que Hannah Arendt considera que Eichmann deveria sim ser condenado à morte⁶². Os nazistas tentaram destruir não só as relações entre as pessoas, mas acabaram impedindo que as pessoas se relacionassem consigo mesmas na pluralidade de sua consciência.

Burdon afirma que Hannah Arendt não concebe que uma pessoa que pensa possa não ter um pensamento crítico em relação às leis que segue, pois a razão prática sobressai a qualquer lei. Também cita que uma pessoa que segue a lei sem pensamento crítico comete um erro porque essa própria lei que segue pode ser imoral. Por essa razão, até mesmo quando Hannah Arendt condena Eichmann à morte não se baseia em nenhuma lei existente a não ser na própria razão prática. Hannah Arendt separa a responsabilidade pessoal da simples obediência à lei⁶³.

Um outro ponto que é importante citar e que condiciona um caminho para a banalidade do mal se volta para a questão da “culpa coletiva”. Hayden nos mostra que o assumir a culpa pelos erros de outros, além de eximir boa parte da culpa dos verdadeiros culpados, retira a necessidade de julgamento sobre os autores do erro. Por retirar essa necessidade de julgar, o conceito de “culpa coletiva” é, para Hannah Arendt, antipolítico⁶⁴. O conceito que representa a visão da autora a respeito das consequências que recaem sobre os outros, em função de suas ações, é denominado “responsabilidade coletiva”. O termo culpa

⁶² No texto original se encontra: “What she judges Eichmann and other Nazi officials for is precisely the fact that they sought to deny the right of Jewish people to coexist in a plurality of Subjects. Eichmann's crime was a crime against plurality and it is in the name of this plurality that Arendt judges Eichmann and sentences him to death.” (BURDON, 2015, p. 231)

⁶³ No texto original se encontra: “In summary, Arendt follows no law when she judges Eichmann and condemns him to death. Just as she faults him for following existing law, rather than questioning its legitimacy, she bases her judgment against him on an independent perspective of what she thinks law should be. She is, in other words, an autonomous judge of law who positions practical reason as the source of law. In this way, she not only makes philosophical thinking more primary than legal reasoning but she also distinguishes personal responsibility from mere obedience to the law. For Arendt, a thinking person cannot have uncritical allegiance to law, since law itself might be immoral.” (BURDON, 2015, p. 232)

⁶⁴ No texto original se encontra: “The notion of collective guilt is problematic for two reasons: first, because it imputes blame irrespective of the actions (or inactions) of the individual members of a group; guilt for wrongs, in other words, can arise only from the particular actions of individuals; second, because it eliminates the necessity of judging particular acts, policies, and institutions that produce identifiable harms. For Arendt, the abstract generality of the notion of collective guilt reinforces thoughtlessness and an unwillingness to judge, and therefore is manifestly unpolitical.” (HAYDEN, 2007, p. 297-298)

designa uma ação cuja responsabilidade recai apenas sobre o indivíduo que realizou a ação e, portanto, esta não era uma ação de uma coletividade, mas individual.

Segundo Normando, “Eichmann não era capaz de refletir, portanto incapaz de julgar, de produzir um juízo sobre aquilo que estava fazendo” e, assim, “seu mal era [...] banal e sua origem uma completa perda da noção de responsabilidade moral individual” (NORMANDO, 2012, p. 69). A falta de pensamento crítico de Eichmann o tornou capaz de se adaptar a qualquer ordem, desde que pudesse realizar seu trabalho de forma eficiente, não importava que trabalho fosse. Nesse âmbito, ele perdeu completamente qualquer noção que tivesse a respeito da responsabilidade pessoal, pois perdeu a noção de moralidade, que só aparece num diálogo do eu comigo mesmo. Quando falta o aspecto daquilo que é moral nas ações⁶⁵, quando a consciência e o juízo são ignorados, temos a raiz da banalidade do mal no sujeito, que para Hannah Arendt só desaparece no momento em que o homem retoma o diálogo de seu “eu” consigo mesmo.

Após tratarmos a respeito da questão da responsabilidade e seu envolvimento com o mal banal, tentaremos responder a pergunta: afinal, o mal banal é uma extensão do mal radical ou uma novidade completamente diferente? Quando Hannah Arendt se propôs a pensar a respeito desse fenômeno, ela precisou de Kant e seu postulado a respeito do mal radical? A origem do mal, quando ele se torna banal, é de extrema importância para compreender esse fenômeno que não desapareceu nos dias atuais, mas continua no cenário político do século XXI.

4.5 Do mal radical à banalidade do mal

O mal parece ser uma característica que constantemente toma a cabeça das pessoas, especialmente quando se mistura à política. É certo que Hannah Arendt, como já falamos anteriormente, considera que nesse momento a política é destruída ou, na melhor das hipóteses, substituída por outra coisa. Os regimes totalitários ultrapassaram qualquer limite aceitável em que as pessoas possam conceber a existência do mal, de tal forma que fica a dúvida se esse mal possa ter surgido do interior dos seres humanos ou partido de outro lugar, talvez de um demônio. Essas indagações, especialmente no momento, logo após o fim da

⁶⁵ Exceto num caso de vida ou morte, em que se possa matar uma pessoa para salvar a própria vida. Nesse exemplo, teríamos um caso possivelmente legal, mas não moral, contudo não se identificaria como um mal banal, visto que não significa uma falta de senso de culpa e responsabilidade.

Segunda Guerra Mundial, quando a poeira baixou e os corpos jogados e empilhados eram o símbolo da destruição, não podiam de forma alguma passar despercebidas, muito menos por Hannah Arendt, tão profundamente marcada pelos atos nazistas. Saber se o mal, banalizado nos motivos desprezíveis de uma nova espécie de criminosos banais, se estende a partir de uma raiz que pode ser identificada no ser humano, é de suma importância para a discussão a respeito da origem do mal banal. Tentaremos identificar se há uma continuidade que parte do mal radical kantiano até o surgimento do conceito de banalidade do mal proposto por Hannah Arendt.

Como já citamos no primeiro capítulo, a origem do mal no homem na visão de Kant parte de uma propensão da natureza humana, que se manifesta a partir de três graus: a fragilidade da natureza humana, a mistura de móveis morais e imorais e a sobreposição de máximas más como guias das ações⁶⁶. Em todo caso, vemos claramente que Kant põe a raiz de todo mal que possa ser cometido pelo ser humano nele próprio. Influenciado pelo Iluminismo, não podemos negar a visão kantiana da racionalidade envolvida no surgimento do mal. Para Kant, a decisão do homem em relação à prática de ações más “tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado”, visto que há uma “profunda radicação de tal propensão no arbítrio” (KANT, 2008, p. 41) e, portanto, é uma escolha do homem.

Se pensarmos nos nazistas que aderiram ao partido, a primeira coisa que nos vem à cabeça é que eles escolheram ser parte do nazismo, especialmente aqueles que adentraram de livre e espontânea vontade. Essa decisão nos parece surgir da escolha racional do homem, que faz parte de seu livre-arbítrio. Portanto, à primeira vista, o mal banal aparece do mal radical, fruto da propensão ao mal radicada na natureza humana. Em seu trabalho, Nádía Souki nos instiga a uma interpretação acerca do mal banal como uma extensão do mal radical de Kant, não que propriamente sejam significados correspondentes, mas que, em suas análises, Hannah Arendt formulara o conceito de banalidade do mal tendo como base o conceito kantiano de mal radical. Para Souki, “Hannah Arendt está exatamente se acercando do núcleo do conceito do mal radical kantiano”, contudo, voltando “o seu pensamento sobre o mal na política” (SOUKI, 1998, p. 95) e não numa discussão moral.

Hannah Arendt deixa de usar o termo “radical” para se referir ao mal cometido pelos regimes totalitários após sua escrita de *Origens do Totalitarismo*, mais precisamente quando acompanha o julgamento de Eichmann, em Jerusalém. As nítidas marcas causadas pelos regimes totalitários imputaram nela uma modificação dos termos, pois, se usamos o

⁶⁶ Cf. KANT, 2008, p. 34-35.

termo “radical”, podemos por vezes confundi-lo como pertencente à natureza humana e, portanto, poderíamos considerar os atributos de uma propensão arraigada no ser humano. Conforme Souki, “ao afirmar que ‘o mal não é jamais radical’, ela está usando radical no sentido de essencial, absoluto e total”, mudando de direção, num “sentido que não corresponde absolutamente ao do conceito kantiano” (SOUKI, 1998, p. 97) de mal radical.

Mesmo com esse afastamento proposital de Hannah Arendt com relação ao termo utilizado por Kant, Souki nos mostra que o que ela pensa afastar está, na verdade, mais próximo do que imaginamos. Isso porque, segundo ela, existem proximidades nas quais poderíamos relacionar ambos os conceitos, começando pelo fato de que Kant não nega possibilidades extremas do mal. Este é um apontamento político do qual podemos interpretar que o mal radical kantiano nos leva, pois, embora Kant fale sobre o mal radical voltado para uma dimensão moral individual como uma lei a que cada homem pode se imputar, ela pode se estender até uma dimensão política, visto que o agir moral do ser humano deve abarcar e pode chegar a todas as dimensões da vida. Segundo Souki:

[...] Se, para ela, radical e extremo estão em relação de exclusão, para Kant o conceito de radical não exclui as formas extremas de mal. Quando Kant admite a possibilidade de uma dinâmica de expansão do mal radical, ele está, exatamente, levando isso em conta. Embora ele não se refira a isso de forma explícita, a idéia de um mal extremo aparece quando ele se refere a um “estado ético natural” [...]. O “estado ético natural” não significa ausência de lei, mas arbitrariedade, na qual cada um se dá a sua própria lei. Pode-se pensar, também, na possibilidade dessa arbitrariedade ir além do plano individual, atingir grupos e culminar no Estado, quando ele se encontra revestido de características totalitárias. Esse é um ponto bastante significativo, pois se refere ao mal radical exatamente na sua dimensão política. Mais uma vez o pensamento de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal parece convergir para o de mal radical kantiano, sem que, contudo, ela tenha se dado conta disso. (SOUKI, 1998, p. 97-98)

Souki também complementa, dizendo que “podemos afirmar que ‘o conceito de banalidade do mal’, iluminado pelo de ‘mal radical’, possibilita a Hannah Arendt fazer uma releitura política de Kant, pois o mal radical é a própria destruição do político” (SOUKI, 1998, p. 100), uma análise que pode ser feita a partir do conceito de superfluidade.

A busca pela perfeição moral é a forma como Kant tenta eliminar a possibilidade do mal no mundo. A boa convivência entre as pessoas e consigo mesmas se dá a partir da adoção de ações que visam ao bem e que podem servir de exemplo para os outros fazerem o mesmo. Essa é a forma kantiana de vencer o mal radical fincado numa propensão humana a aderi-lo. Numa perspectiva semelhante, tanto em relação ao eu quanto aos outros (a estes

últimos numa perspectiva política), Hannah Arendt considera que “se despirmos os imperativos morais de suas conotações e origens religiosas, resta-nos a proposição socrática – é melhor fazer o mal do que sofrer o mal [...]” (ARENDR, 2004, p. 220), o que causaria um problema. Todavia, para ela, “a resposta à proposição socrática seria: o importante no mundo é que não haja nenhum mal, sofrer o mal e fazer o mal são igualmente ruins”, logo, “não importa quem o sofra, o nosso dever é impedi-lo” (ARENDR, 2004, p. 221). Fazendo isso, viveremos, em profundidade, o bem, tanto com o nosso próprio eu quanto com as outras pessoas.

Kant e Arendt podem se aproximar ainda mais se considerarmos dois elementos fundamentais na análise de Souki: a liberdade e a igualdade. Para ela, “liberdade e igualdade são [...] os pontos de referência comuns a Hannah Arendt e Kant para se pensar o homem”: na via de Kant, a partir de “sua moralidade”, e na via de Hannah Arendt, “em sua ação política” (SOUKI, 1998, p. 131). Ao pensar nessa questão, ela “está reconhecendo [...] que a referência kantiana para se pensar o problema do mal é a dignidade humana”, e, portanto, quando fala sobre “a experiência contemporânea da destruição da dignidade humana através da transformação do homem em ser supérfluo” (SOUKI, 1998, p. 129), vemos um paralelo entre os dois conceitos. A superfluidade no ser humano é sua redução a um valor apenas utilitário, e a dimensão da ação perde todo seu significado essencial. Souki apresenta:

O mal se realiza tanto para Kant quanto para Hannah Arendt, quando o homem deixa de ser um fim em si mesmo, quando ele deixa de ter a primazia sobre tudo mais e torna-se um meio, um instrumento. Sua existência já não se justifica por si mesma, mas se torna condicionada a um valor utilitário, a um valor relativo às necessidades definidas pelas contingências históricas e políticas. [...] Aí, onde o homem é destituído de sua humanidade, a ação humana, conseqüentemente, se degenera. A ação humana, que é essencialmente caracterizada pela espontaneidade e pela possibilidade de sempre poder iniciar, poder perene de começar e fundar a novidade, é interdita em sua própria fonte: a liberdade. (SOUKI, 1998, p. 129)

No que tange à questão da igualdade, esta se dá para Kant a respeito do “acesso à lei moral”, enquanto que para Hannah Arendt seria uma “igualdade artificial⁶⁷ oferecida pela cidadania política”. Contudo, embora pareçam coisas diferentes, o pensamento de Hannah Arendt segundo o qual “todo ser humano tem um igual apelo à dignidade humana, aperfeiçoada na cidadania isonômica, equivale à reafirmação do igualitarismo moral de Kant” (SOUKI, 1998, p. 130), tornando-se assim um ponto de convergência entre os dois autores.

⁶⁷ Cf. nota 54 deste capítulo.

Um último ponto da análise de Souki nessa aproximação entre os conceitos de Kant e Arendt diz respeito a uma falta de aspecto ontológico nos termos utilizados pelos autores. Para Hannah Arendt, há um “vazio de pensamento” como núcleo do problema da banalidade do mal”, tomado como “vazio”, “falta”, “ausência”, (SOUKI, 1998, p. 131), num viés negativo. Por outro lado, Kant fala que “o mal nasceria tanto do abandono do ato de liberdade” quanto “de uma ação de confrontação com o bem” (SOUKI, 1998, p. 132), num ato de escolha do ser humano, portanto, num viés positivo. Mesmo com essas diferenças, Souki nos mostra que ambos os autores consideram que o mal não possui a sua origem no homem, embora considerem que o ser humano deva ser o ponto de partida das reflexões. Conforme Souki:

É neste último aspecto que reside, exatamente, o ponto de convergência do pensamento de Hannah Arendt e de Kant, pois em ambos o mal não tem um estatuto ontológico. A hipótese da existência de um princípio originário do mal no homem seria contraditória a um conjunto de proposições que o definem e colocaria em jogo tanto a lei moral, em Kant quanto a idéia de ação, em Hannah Arendt. (SOUKI, 1998, p. 132)

Para Giacoia, “estar em posse de si significa, em termos de Kant e Hannah Arendt, ser capaz de ingressar num diálogo interior consigo mesmo, unicamente possível no âmbito da relação entre um eu (*Ich*) e um si mesmo (*Selbst*) [...]” (GIACOIA, 2011, p. 156), atitudes que seriam tanto para o “vazio de pensamento” quanto para as faltas com relação à lei moral.

Com essas considerações, podemos observar que há uma relação intrínseca entre o mal radical e a banalidade do mal. Sendo assim, “podemos dizer que o conceito de mal radical de Kant abarca o de banalidade do mal e, ainda mais: que a banalidade do mal é uma roupagem contemporânea do mal radical”, e “a banalidade do mal [...] seria uma novidade enquanto fenômeno (aparência)” (SOUKI, 1998, p. 100). Consequentemente, podemos interpretar que a banalidade do mal seria uma extensão do mal radical por todos os pontos de convergência entre ambos os conceitos. Todavia, por não possuírem somente semelhanças, as considerações acerca das divergências, além das próprias considerações de Hannah Arendt, nos fazem pensar que a banalidade no mal pode ser diferente do mal radical, uma novidade.

4.6 Do mal absoluto à banalidade do mal

A primeira menção do termo “banalidade o mal” foi cunhada por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*⁶⁸, quando ouviu as palavras finais de Eichmann antes de seu enforcamento. Durante toda a obra, ela aponta as características que observou no julgamento dele, traçando o seu perfil que constrói os argumentos a respeito desse tema. Não se trata de um conceito esgotado, visto que nem a própria autora, que aparentemente foi a primeira a mencioná-lo, conseguiu concluir o que realmente seria o mal quando se torna banal e de onde ele surge exatamente. Apresentaremos, então, outra perspectiva a respeito desse tema, procurando responder à pergunta: afinal, a banalidade do mal é um conceito novo ou uma extensão daquilo que Kant já havia proposto?

Adriano Correia, em seus escritos a respeito do mal na concepção de Hannah Arendt, não deixa de explicitar a ajuda que o conceito kantiano deu a esta para formular sua própria concepção de mal. Baseando-se no trabalho de Henry Allison, ele procura demonstrar que a compreensão do mal radical postulado na filosofia moral de Kant pode nos ajudar a entender criminosos com o mesmo perfil de Eichmann. Assim fala Correia:

O que interessa a Allison [...] o quanto o conceito kantiano de mal radical e mesmo o conjunto de sua teoria moral pode contribuir para a compreensão do que significa Eichmann e seus pares, mas também que estão muito próximos da reflexão arendtiana sobre a banalidade do mal. (CORREIA, 2013, p. 71)

Diferentemente da visão a respeito da banalidade do mal como sendo uma extensão do mal radical, Correia nos propõe um olhar para a interpretação dada por Hannah Arendt quando cita o mal radical em na sua obra *Origens do totalitarismo*. Retomamos, aqui, as palavras de nossa autora quando ela diz que “esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos”, um sistema de “assassinos totalitários”, que “são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos”, e esses assassinos “que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros” (ARENDR, 2012, p. 609), ou seja, quando

⁶⁸ Essas foram as últimas palavras de Adolf Eichmann, escritas por Hannah Arendt, antes de ser enforcado: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei” (ARENDR, 1999, p. 274), às quais ela respondeu: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos” (ARENDR, 1999, p. 274).

ela nos fala a respeito do mal radical, identifica-o como originário dos regimes totalitários, um mal diferente daquele que Kant utilizou quando fala a respeito da moralidade. Com base nessas palavras de Hannah Arendt, Correia nos diz que:

Em *Origens do totalitarismo*, ela faz um uso do conceito kantiano de mal radical, mas o desloca completamente da problemática que o faz surgir na filosofia prática de Kant [...]. Na medida em que identifica mal radical com mal absoluto ou extremo, Hannah Arendt se distancia da compreensão kantiana do mal radical como uma propensão a inverter a ordem moral das motivações que estaria na raiz de todo mal moral e seria universal. (CORREIA, 2013, p. 70)

O argumento de Correia se baseia no fato de que Hannah Arendt muda a compreensão a respeito do conceito de Kant, que não possui mais o “radical” no seu sentido literal, de raiz, passando para uma visão que só podemos identificar ao olhar para os aspectos monstruosos dos regimes totalitários, que com sua “crença [...] de que tudo é possível”, nos mostraram “apenas que tudo pode ser destruído” (ARENDR, 2012, p. 608), inclusive o próprio ser humano, não somente fisicamente, mas em todos os aspectos de sua existência. A realidade totalitária deu origem ao “mal absoluto [...], que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça” (ARENDR, 2012, p. 609), enfim, por desejos inclinados ao mal que possam surgir dentro do coração do ser humano, os quais Kant utilizou para explicar o mal radical. Essa é a novidade a respeito do mal de que trata Hannah Arendt.

A nauseante personalidade de Eichmann representa um novo aspecto do mal, se não diferente de tudo que já havia acontecido, pelo menos identificado pela primeira vez por Hannah Arendt. Peixoto afirma que esse mal que foi “demonstrado pela ‘experiência totalitária’ pode ser extremo e se propagar [...] como um fungo”, porque é praticado “pelas mãos de indivíduos comuns, destituídos do estereótipo de maldade” que é “associado aos grandes malfeitores” (PEIXOTO, 2013, p. 130), fruto da superfluidade e da irreflexão das ações totalitárias. Essa é “uma novíssima espécie de criminosos”, que estão para “além dos limites da própria solidariedade do pecado humano” (ARENDR, 2012, p. 609), indivíduos que são incapazes de enxergar qualquer coisa que não esteja no campo de visão que seus antolhos burocráticos lhes permitem ver.

Eichmann não possuía nenhum aspecto moral, que como vimos em Kant, só é capaz de assumir forma no interior do homem quando este se põe a usar sua racionalidade. Eichmann não pensava sobre o que fazia, só executava, e quando parecia que podia pensar,

que tinha algum fundamento moral no seu agir, Correia nos mostra que essa era “uma moralidade distorcida”, a tal ponto que podia “tanto cometer atrocidades quanto [...] sentir-se em paz consigo mesmo” (CORREIA, 2013, p. 70), como quando deturpou o significado do imperativo categórico de Kant⁶⁹.

As diferenças entre os conceitos continuam quando pensamos a origem do mal. Segundo Moraes, Kant considera que “o homem seria mal porque se poderia inferir nele, *a priori*, uma máxima má subjacente, no âmbito da razão” (MORAES, 2014, p. 115), fator que é possível porque “o princípio do bem ou a(sic) do mal, que guia o homem, é-lhe inato” (MORAES, 2014, p. 115), enquanto que a maldade que passou pelas mãos de Eichmann foi possível devido a “uma incapacidade de pensar” que lhe fechou “a possibilidade de romper com a lógica absoluta importa pelos nazistas” (PEIXOTO, 2013, p. 130). A propensão ao mal possibilita que compreendamos o ódio ou algum sentimento ruim envolvido no indivíduo, enquanto o mal banal é possível mesmo a um sujeito “que não alimentava nenhum ódio pessoal por judeus” (PEIXOTO, 2013, p. 130) ou qualquer outro povo, daí o porquê do termo “banal” ao invés de “radical”. Assim fala Correia:

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

É certo que causa espanto a interpretação de Hannah Arendt a respeito da banalidade do mal. É mais fácil conceber que Eichmann e os demais nazistas no mínimo possuíam uma raiz de maldade dentro de si. Dessa forma, as críticas que ela recebeu quando falou que aqueles criminosos não eram “nem pervertidos, nem sádicos, mas eram [...] terrível e assustadoramente normais” ou quando disse que para esse tipo de criminoso é “praticamente impossível [...] saber ou sentir que está agindo errado” (ARENDRT, 1999, p. 299), podem ter causado duas impressões em seus leitores: primeiro, a sensação de que ela parece estar defendendo ou diminuindo as ações de um nazista, ainda mais num período tão próximo ao acontecido. Em segundo, suas palavras parecem dizer que qualquer pessoa poderia cometer tais atos, o que desmistifica a visão demoníaca ou monstruosa de Eichmann e dá a impressão

⁶⁹ Cf. CORREIA, 2013, p. 70.

de que qualquer um poderia se tornar um Eichmann ou um nazista. Esse choque remete a uma novidade, assim como foi nova e altamente criticada a recepção do mal radical de Kant.

Como já falamos anteriormente, Kant baseou seu postulado a respeito do mal radical numa perspectiva moral, enquanto Hannah Arendt se baseia num viés político. Conforme Hayden, foi o mal político que deu origem ao mal radical dos regimes totalitários⁷⁰, esse mal que torna a humanidade supérflua é também um mal banal⁷¹. Os regimes totalitários foram o ápice de um desejo imperialista de dominação total, de opressão sobre os “descartáveis” e de inversão de valores, em que a vida humana tem o seu valor constantemente mensurado. Com essa afirmação de Hayden, podemos entender que o mal banal surge a partir do mal absoluto, extremo dos regimes totalitários. Ele seria uma novidade em relação ao mal radical kantiano que, embora possa oferecer bases que ajudem a explicá-lo, se mostra bastante diferente, especialmente no campo de reflexão, pois o mal radical é visto numa perspectiva moral, o mal banal é posto num viés político. O mal banal é uma extensão do mal absoluto.

Hayden comenta o fato de que Hannah Arendt, em *Origens do totalitarismo*, discorre sobre os motivos patológicos maus em seres humanos como os nazistas, mas não elucida por completo o que seja o mal político. Para ele, os indivíduos que praticam o mal político não podem conter aquelas características que as pessoas esperavam ver em Eichmann, de monstro ou de demônio. Por essa razão, a banalidade do mal aparece como uma explicação acerca dos indivíduos sem nenhum desejo de maldade interior, mas que são capazes de fazer parte das piores atrocidades, são capazes de destruir a essência de seus semelhantes⁷².

É possível compreendermos o mal radical enquanto propensão da natureza humana em pessoas que estejam envolvidas no meio político, já que é uma inclinação característica de nossa espécie. Todavia, a novidade dos tempos modernos nos mostra um mal que, para Hannah Arendt, não deveria fazer parte de nosso contexto político, pois destrói a dimensão mais importante do ser humano, que é a ação. O mal absoluto, incorporado nos

⁷⁰ No texto original se encontra: “Arendt goes on to show that the political evil of imperialism paved the way for the uniquely ‘radical’ evil embodied in totalitarianism.” (HAYDEN, 2007, p. 284)

⁷¹ No texto original se encontra: “[...] the modern evil of making humanity superfluous is not only political in nature, it is also banal.” (HAYDEN, 2007, p. 284)

⁷² No texto original se encontra: “While Arendt argued in *The Origins of Totalitarianism* that evil may rise to the level of the radically extreme, she found appeals to the pathological motives of the exceptionally wicked individual to be wholly inadequate to explain evil as a socio-political phenomenon. Perpetrators of political evil do not transcend the human realm and cannot be conveniently relegated to the ‘monstrous’, ‘extraordinary’, or ‘demonic’. [...] It was in order to explain how ‘perfectly normal men’ are capable of facilitating and accepting the complete dehumanisation of others that Arendt proposed the notion of the banality of evil.” (HAYDEN, 2007, p. 285)

campos de concentração, dilapida toda a concepção de civilidade que a Idade Moderna pensou ter construído. A autora nos diz que “não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração” (ARENDDT, 2012, p. 589), algo que pode ser caracterizado como qualquer outra coisa, menos no campo da política. Hannah Arendt nos fala que:

O surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – e esse algo é tudo, isto é, em número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver em comum, ou nada, pois a vitória dos campos de concentração significaria a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana. (ARENDDT, 2012, p. 589)

Essa compreensão acerca do mal perpetrado pelos regimes totalitários se afasta das concepções religiosas e morais, fazendo-nos buscar outros meios para explicá-la. Conforme Correia, a mudança do conceito feita por Hannah Arendt como primeiro passo para a explicação desse fenômeno totalitário se deu “à atenção dispensada por ela às origens etimológicas da palavra radical” com a consequente “ausência de raízes daquela forma manifesta de mal tipificada na conduta de Eichmann” (CORREIA, 2013, p. 76), mudança decisiva no entendimento do totalitarismo. Contudo, a passagem do mal absoluto de *Origens do totalitarismo* para a banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalém* não revelam uma mudança profunda dos conceitos, nem representa uma outra novidade postulada pela autora. Nesse caso, “representa uma mudança de ênfase” que parte “da *superfluidade* e da destruição da humanidade para a *ausência de pensamento*”; em ambos os casos “nem em uma nem em outra direção ela parece encontrar-se [...] à vontade com Kant” (CORREIA, 2013, p. 76) para a compreensão do fenômeno totalitário.

Duas das faculdades ausentes em Eichmann são a incapacidade de pensar e julgar. Quando falamos a respeito de “vazio de pensamento”, falamos sobre a falta do diálogo do eu comigo mesmo⁷³, necessárias para “manter a coerência interna consigo mesmo” (ROCHA, 2020, p. 98). Por sua vez, a falta do juízo impede que o homem faça a relação do seu pensar com o mundo⁷⁴. Sem o pensar e o julgar, agindo em conjunto sobre o ser humano, o mal absoluto do governo totalitário encontra o cenário perfeito para produzir a banalidade do mal no indivíduo.

⁷³ Cf. ROCHA, 2020, p. 98.

⁷⁴ Cf. ROCHA, 2020, p. 98.

A falta de pensamento de Eichmann é “uma consequência” da “força autocoerciva da lógica ou da ideologia, [...] que estaria por trás de todos esses atos monstruosos”, os quais nem “a maldade nem o interesse próprio ou o egoísmo não parecem ser necessários” (CORREIA, 2013, p. 74) para explicar tal fenômeno. Somente um mal absoluto pode produzir indivíduos como Eichmann, que não se diferencia da grande massa atomizada, pelo contrário, era tão supérfluo quando todos os que ele próprio enviava aos campos de concentração. Correia conclui dizendo que “trata-se, enfim, de indicar que a ignorância, a fragilidade, a maldade deliberada e a lógica ou a dinâmica da tentação não são suficientes para a compreensão desse fenômeno novo e desafiador” (CORREIA, 2013, p. 77) e que a banalidade do mal é uma marca do nosso tempo, tendo sua eclosão na ascensão dos regimes totalitários.

Com tudo o que foi visto, podemos concluir que há um desenvolvimento do pensamento de Hannah Arendt acerca do mal. As concepções apresentada por Correia nos parecem mais plausíveis. Por questões metodológicas, relacionar o mal banal com o mal radical se faz somente a partir de algumas perspectivas, por estarem em campos diferentes. Enquanto o mal radical kantiano se apresenta no campo da moralidade, o mal absoluto de Hannah Arendt é analisado no campo político. A busca pela compreensão do totalitarismo a levou para Kant. No desenvolvimento de seu pensamento, o termo kantiano era insuficiente para a explicação do fenômeno totalitário. A mudança dos termos nos revela o surgimento de uma novidade até então nunca antes mencionada. A experiência totalitária revelou à autora que o mal possui várias facetas, assume várias formas e se desenvolve até ser capaz de destruir pessoas instantaneamente com total indiferença ao sofrimento, por motivos totalmente banais. Portanto, o mal banal se apresenta como uma extensão do mal absoluto. Não podemos, no entanto, descartar as análises feitas tomando em consideração o mal radical kantiano. Ele possui elementos importantes para nos ajudar a compreender a banalidade do mal em Hannah Arendt.

O espanto de Hannah Arendt para com as atrocidades, especialmente do nazismo, abriu nossos olhos para enxergar um fenômeno que, ao surgir no meio político, corre o risco de permanecer por muito tempo. A banalidade do mal existe ainda, não só nos nossos governantes, mas também em muitas outras pessoas que permitem que o mal se alastre e atinja especialmente a massa mais vulnerável de nossas sociedades. Esse conceito não está esgotado nem sequer completamente refutado. Por esse motivo, um leque de análises ainda pode ser realizado, principalmente nos tempos atuais, onde a economia e a riqueza valem mais do que a vida das pessoas.

5 CONCLUSÃO

A proposta dessa pesquisa girou em torno da questão do mal perpetrado pelos regimes totalitários, captado na visão de Hannah Arendt. Trilhamos um caminho que abordou três aspectos presentes nas obras da autora: o mal radical, o mal absoluto e a banalidade do mal. Iniciamos essa proposta a partir da visão de Kant, por quem Hannah Arendt começou. O olhar para a tradição é de praxe para quem procura entender as questões atuais. Dessa forma, assim como a autora, voltamos a Kant, para iniciar a caminhada no entendimento do mal totalitário. Vimos que o mal radical, para Kant, nasce do homem e recebe esse nome por estar enraizado nele, por ser inato à sua natureza. O mal se apresenta ao homem por meio de uma propensão de sua natureza, fazendo com que se distancie do bem, a que é predisposto. Kant vê a origem do mal numa deliberação da razão do homem, que rejeita a lei moral. O entendimento desse tema foi importante porque Hannah Arendt procurou primeiramente uma origem no próprio homem para os crimes cometidos pelos regimes totalitários.

Após entendermos o mal radical como ponto de partida para a origem do mal, vimos que essa é uma tese que não é suficiente para a compreensão do fenômeno totalitário. Portanto, compreendemos as razões de nossa autora considerar que o verdadeiro mal, capaz dos piores horrores, não é radical, mas extremo, absoluto. Pudemos entender os regimes totalitários e suas particularidades, especialmente o totalitarismo nazista, de quem Hannah Arendt possuía mais conhecimento. Trata-se do pior governo já visto em toda a história, especialmente pela forma impessoal com que praticava suas atrocidades. Hannah Arendt se voltou para as ações desse governo por ser originário de sua nação, por ter o seu povo como alvo principal da dominação total e por suas experiências vivenciadas.

No estudo sobre os regimes totalitários, compreendemos o movimento totalitário como a principal estratégia de ascensão ao poder. O controle das massas teve seu foco na manutenção biológica, afastando as pessoas completamente da ação política. A superfluização das pessoas é o principal efeito do mal absoluto. A propaganda foi uma grande arma utilizada para tal fenômeno. Por isso, pudemos entender que o totalitarismo não subiu ao poder por meio da violência, mas com a habilidade de convencimento do líder totalitário. A escolha dos judeus como inimigos objetivos fez do antissemitismo o combustível do movimento de dominação. Com isso, entendemos que os campos de concentração não são nada mais nada menos que o local onde a dominação total atinge sentido totalitário. Entendemos que quando o totalitarismo finalmente assume o poder, ele não permite qualquer relação entre as pessoas,

pois um simples jogo entre duas pessoas representa um perigo à dominação total. Dessa forma, por meio da ideologia e do terror, o totalitarismo controla qualquer aspecto da vida humana, eliminando até mesmo a capacidade de pensar. Hannah Arendt considera, por esses motivos, o totalitarismo como a mais perigosa e antipolítica forma de governo que já surgiu na história.

Com suas ações, o fenômeno totalitário gerou uma nova espécie de criminosos, personificada em Adolf Eichmann. O julgamento desse nazista trouxe à tona para nossa autora uma visão do mal que não se baseia no ódio ou outros motivos sentimentais. Compreendemos que a banalidade do mal é tão perigosa porque pode ser cometida por pessoas normais, sem motivações más. Eichmann enviava os judeus aos campos de concentração sem motivações pessoais, sem ódio algum por eles. Nesse sentido, compreendemos algumas dificuldades ocorridas em seu processo judicial, dentre elas, o julgamento de um novo tipo de criminoso e de um crime sem precedentes como o genocídio. Além do mais, Eichmann foi sequestrado e com isso houve a violação da soberania argentina. Ele foi levado ilegalmente para Jerusalém. Também analisamos a falta de senso de responsabilidade por parte de Eichmann e de como essa dimensão é importante na ação política para Hannah Arendt.

No ponto final da pesquisa, indagamo-nos se o mal banal, seria uma extensão do mal radical segundo a visão kantiana ou seria algo novo, que surgiu especificamente com o totalitarismo. Afirmamos que o mal radical é de suma importância, servindo de base para compreendermos o problema do mal. Contudo, ele não abarca as nuances apresentadas pelo fenômeno totalitário. Por isso, concluímos que o mal banal seria uma novidade em relação ao mal radical kantiano, por não ser arraigado no interior do ser humano. Ele seria uma extensão do mal absoluto, fruto dos horrores totalitários, fruto da lógica de dominação total. Longe de ser um tema refutado, o problema do mal originário do totalitarismo nos lança a preocupação acerca de seu ressurgimento nos dias atuais e nos desafia a compreendê-lo a fim de que possamos evitar que seus efeitos causem a destruição de mais pessoas e de suas relações políticas.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, O. A. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, [Rio de Janeiro], n. 28, 2011, p. 131-144.
- AGUIAR, O. A. A experiência totalitária em Hannah Arendt. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 30, n. 1/2, 1999, p. 97-104.
- AGUIAR, O. A. A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v.20(2), p. 82-88, jul./dez. 2002.
- AGUIAR, O. A. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. **DoisPontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p. 73-88, out. 2008.
- AGUIAR, O. A. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 1, n. 10, p. 7-17, 2007.
- AGUIRRE, V.; MALISHEV, M. **Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores (última parte)**. La Colmena, n. 71, p. 63-71, julio-septiembre 2011.
- ALLEN, W. **Hannah Arendt and the ideological structure of totalitarianism**. *Man and World* 26, [S.l.], p. 115-129, 1993.
- ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, H. **Escritos Judíos**. Traducción de Eduardo Cañas, Miguel Candel, R.S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Barcelona: **Espasa Libros**, 2009.
- ARENDDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2008.
- ARENDDT, H. **Nós, refugiados**. In: ARENDDT, H. **Escritos Judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: **Aramilys**, 2016, p. 477-492.
- ARENDDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2012.
- ARENDDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2004.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: **Loyola**, 2002.
- Assembleia Geral da ONU. (1948). **Declaração Universal dos Direitos Humanos** (217 [III] A). Paris. UNIC / Rio / 005 - Agosto 2009.
- BAEHR, P. The “Masses” in Hannah Arendt’s Theory of Totalitarianism. **The Good Society**, Pennsylvania, v. 16, n. 2, p. 11-19, 2007.
- BLOCH, M. **Apologia da História: ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: **Jorge Zahar Ed.**, 2001.
- BURDON, P. D. **Hannah Arendt: on judgment and responsibility**. **Griffith University**: Rotledge, v. 24, n.2, p. 221-243, 2015.

- CAPITANI, R. A disposição originária do homem para o bem: uma leitura semântica no contexto d'A religião nos limites da simples razão em Kant. **Intuitio**, Porto Alegre, n.1, p. 04-18, jun. 2008.
- COELHO, M. F. P. Hannah Arendt: a atualidade de Origens do totalitarismo. In: SCHIO, S. M.; KUSKOSKI, M. S. (Org.). **Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política**. Porto Alegre: Observatório Gráfico, p. 19-32, 2013.
- CORREIA, A. Arendt e Kant: mal radical e banalidade do mal. **Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 63-78, jan./jun. 2013.
- CORREIA, A. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, set./dez. 2010.
- CORREIA, A. O conceito de mal radical. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 83-94, 2005.
- DUARTE, A. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 249-272, 2001.
- ECCEL, D. Debate sobre o totalitarismo: a troca de correspondências entre Hannah Arendt e Eric Voegelin. **Lua Nova**, São Paulo, n. 101, p. 141-174, 2017.
- FILHO, J. dos S. Re-pensar a política: Aparência, sentido e ação na obra de Hannah Arendt. In: SCHIO, S. M.; KUSKOSKI, M. S. (Org.). **Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política**. Porto Alegre: Observatório Gráfico, p. 59-65, 2013.
- GIACOIA, O. Mal radical e mal banal. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 29, p. 137-178, maio 2011.
- GIACOIA, O. Reflexões sobre a noção de mal radical. **Studia Kantiana**, Lagoa Nova, v. 1, n. 1, p. 183-202, 1998.
- GRIMM, S. R. Kant's Argument for Radical Evil. **European Journal of Philosophy**, Oxford, p. 160-177, 2002.
- GRUNEMBERG, A. Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: The Question of Ethics in Democratic Politics. **Social Research**, v. 69, n. 2, p. 359-379, 2002.
- HAYDEN, P. Superfluous Humanity: An Arendtian Perspective on the Political Evil of Global Poverty. **Millennium: Journal of International Studies**, [S.l.] 2007. v. 35. n. 2, p. 279-300, 2007.
- HERZOG, A. **Hannah Arendt's Concept of Responsibility**. Studies in Social and Political Thought, [S.l.], p. 39-56, [2004?].
- HEUER, W. Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 46, p. 91-109, 2007.
- KANT, I. A Religião dentro dos limites da simples razão. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: **Edições 70**, 2008.
- KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: **Edições 70**, 2005.
- KOHN, J. Arendt's Concept and Description of Totalitarianism. **Social Research**, [S.l.], v. 69, n. 2, p. 621-656, 2002.

- LAFER, C. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, [S.l.], v. 11 n. 30, p. 55-65, 1997.
- MAGALHÃES, M. B. de. Campo de concentração: experiência limite. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 35, p. 61-79, 2001.
- MAGALHÃES, T. C. de. **A Natureza do Totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo?** In: 50 anos de Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt, 2001, Fortaleza. Rio de Janeiro: Relume-Dumará / Fortaleza, Secretaria da Cultura e do Desporto, p. 47-59, 2001.
- MORAES, R. J. de. Reflexões sobre o conceito de “mal radical” na filosofia de Kant. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v.6, n.2, p.1-138, out.2013/mar. 2014.
- NORMANDO, P. **Responsabilidade política: um conceito a partir da obra de Hannah Arendt**. 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- PAMPLONA, G. **Crimes Políticos, Terrorismo e Exatidão: nos passos de Hannah Arendt**. Porto Alegre: Editora Simplíssimo, 2011.
- PAVÃO, A. Filosofia da religião e mal radical em Kant. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 2, n. 2, p. 171-179, jul.-dez., 2007.
- PEIXOTO, C. C. Adolf Eichmann e Claude Eatherly: diálogo entre Hannah Arendt e Günther Anders. In: SCHIO, S. M.; KUSKOSKI, M. S. (Org.). **Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política**. Porto Alegre: Observatório Gráfico, p. 129-138, 2013.
- PINHEIRO, L. M. **O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem**. 2007. 142f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2007.
- REIS, P. C. Totalitarismo: um novo regime (a)político? **Revista Estudos Filosóficos**, São João del-Rei, n. 9, p. 29-43, 2012.
- RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt**. Ponta Grossa: Editora UEPG; Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.
- ROCHA, A. G. V. **O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt**. 2020. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.
- ROUSSEAU, J. J. Emilio, ou, Da educação. / Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Paideia)
- SANTOS, J. L. dos. Jean-Jacques Rousseau e o amor-de-si: ou dos fundamentos para uma pedagogia do sentimento de preservação e benevolência. 2008. 200 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- SILVA, R. G. de A. A questão judaica: o pária como paradigma do agir e do pensar em Hannah Arendt. 2018. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.
- SOUKI, N. Hannah Arendt e a banalidade do mal. Humanitas; Belo Horizonte: **Editora UFMG**, 1998.

SOUZA, L. R. de. Hannah Arendt e o totalitarismo: o conceito e os mortos. **Politeia: Hist. e Soc.**, Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 243-260, 2007.

ZORZO, D. A. Hannah Arendt e as condições essenciais ao totalitarismo: a sociedade de massa e o terror. **Revista Alamedas**, Toledo, v. 4, n. 2, 2016.