

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Mauro Souza M. da Costa Braga

Hannah Arendt e o problema do mal

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Pedro Duarte de Andrade

Rio de Janeiro
Abril de 2021



Mauro Souza M. da Costa Braga

Hannah Arendt e o problema do mal

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Pedro Duarte de Andrade

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Prof. Remo Mannarino Filho

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Departamento de Filosofia – UNIRIO

Rio de Janeiro, 30 de abril de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Mauro Souza M. da Costa Braga

Graduou-se em Filosofia pela PUC-Rio em 2019.

Ficha Catalográfica

Braga, Mauro Souza M. da Costa

Hannah Arendt e o problema do mal / Mauro Souza M. da Costa Braga; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2021.

82 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Mal. 3. Totalitarismo. 4. Tradição. 5. Eichmann. 6. Banalidade do mal. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para meus filhos, Carolina, Pedro e João.

Agradecimentos

Ao professor Pedro Duarte, que, de forma generosa, inspirou e orientou esta dissertação.

Aos professores Edgar de Brito Lyra Netto, Remo Mannarino Filho e Rodrigo Ribeiro Alves Neto, pelas preciosas contribuições a esta pesquisa.

À Débora de Castro Barros, pela revisão e formatação desta dissertação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Braga, Mauro Souza M. da Costa; Andrade, Pedro Duarte de. **Hannah Arendt e o problema do mal**. Rio de Janeiro, 2021. 81p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação apresenta uma breve introdução à obra de Hannah Arendt a partir do problema do mal. Seu objetivo é determinar, com base em alguns dos principais conceitos enunciados pela autora, uma solução para a controvérsia, presente na literatura filosófica, sobre a compatibilidade entre as noções de radicalidade do mal, de matriz kantiana, e de banalidade do mal, desenvolvida por Arendt. Para isso, são estudados o evento totalitário e a abordagem realizada por Arendt do problema do mal. Nesse contexto, o ponto de partida é uma análise das visões sobre a questão do mal na tradição filosófica com base em Agostinho de Hipona, Leibniz, Kant e Nietzsche. A seguir, com base no fenômeno totalitário, é analisada a radicalidade do mal, com o objetivo de compreender os horrores praticados pelos regimes nazista e stalinista durante os tempos sombrios do século XX. Posteriormente, estuda-se o julgamento de Adolf Eichmann e seu significado para a obra da autora. Naquele julgamento, apareceram três questões fundamentais: a dificuldade dos juízes de julgar um caso sem precedentes; a consciência de Eichmann; e o fenômeno da banalidade do mal. A seguir, a pesquisa apresenta uma possibilidade de compatibilizar o conceito de mal radical com o de mal banal, presentes no cânone arendtiano, a partir de uma análise da correspondência de Arendt com Gershom Scholem. Por fim, com base nas noções arendtianas de ação e liberdade, destacaremos a maneira pela qual será possível ao ser humano o retorno a si mesmo, na forma de animal político que é.

Palavras-chave

Mal; totalitarismo; tradição; Eichmann; banalidade do mal; consciência; pensamento; ação; liberdade; política.

Abstract

Braga, Mauro Souza M. da Costa; Andrade, Pedro Duarte de (Advisor). **Hannah Arendt and the problem of evil**. Rio de Janeiro, 2021. 81p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation presents a brief introduction to the work of Hannah Arendt based on the problem of evil. The objective is to determine, based on some of the main concepts presented by the author, a solution to the controversy, present in the philosophical literature, about the compatibility between the notions of the radicality of evil, with Kantian matrix, and the banality of evil, as developed by Arendt. To this end, the totalitarian event and Arendt's approach to the problem of evil are studied. In this context, the starting point is an analysis of the views on the question of evil in the philosophical tradition based on Augustine of Hippo, Leibniz, Kant and Nietzsche. Then, based on the totalitarian phenomenon, the radicality of evil is analyzed in order to understand the horrors practiced by the Nazi and Stalinist regimes during dark periods of the 20th century. Subsequently, Adolf Eichmann's judgment and its meaning for the author's work are studied. In that trial, three fundamental questions emerged: the judges' difficulty in judging a case without precedents; Eichmann's conscience; and the phenomenon of the banality of evil. Next, the research presents a possibility of reconciling the concept of radical evil with that of banal evil, present in the Arendtian canon, based on an analysis of Arendt's correspondence with Gershom Scholem. Finally, based on the Arendtian notions of action and freedom, we will highlight the way in which it will be possible for the human being to return to himself/herself, in the form of the political animal that he/she is.

Keywords

Evil; totalitarianism; tradition; Eichmann; banality of evil; consciousness; thought; action; freedom; policy.

Sumário

1. Introdução	10
2. A metafísica do mal	22
2.1. O mal em Santo Agostinho	24
2.2. A teodiceia	25
2.3. O problema do mal em Kant	29
2.4. O problema do mal em Nietzsche	31
3. Totalitarismo e mal radical	39
3.1. O antissemitismo	39
3.2. O imperialismo	43
3.3. O racismo	45
3.4. O totalitarismo e a radicalidade do mal	50
4. Eichmann e a banalidade do mal	59
5. O caminho da política	70
6. Conclusão	75
7. Referências bibliográficas	79

Para triunfar, o mal precisa só da inação dos homens de bem.

John Stuart Mill

Introdução

Na realidade a minha opinião é que o mal nunca é radical, só é extremo. E não tem nem profundidade nem dimensão demoníaca. Pode crescer de forma desordenada e arrasar o mundo inteiro, precisamente porque se propaga como um fungo à superfície. Desafia o pensamento como disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, ir à raiz, e no momento em que se ocupa do mal é frustrado por ali não haver nada. É esta sua banalidade. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. (Hannah Arendt, em carta ao teólogo Gershom Scholem).

Em 1960, um comando de elite israelense sequestrou em Buenos Aires, e embarcou em um avião com destino a Tel Aviv, Otto Adolf Eichmann, um funcionário alemão burocrata encarregado do envio de judeus aos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial.

Em 1962, ocorreu seu julgamento. A pensadora alemã, radicada nos Estados Unidos, Hannah Arendt ofereceu-se como repórter à revista *New Yorker* para cobrir o julgamento. Sendo acadêmica conhecida, não teve dificuldade em ser aceita. O episódio foi retratado pelo filme *Hannah Arendt*, de 2013, da diretora Margarethe von Trotta. Como relata o filme, Arendt havia embarcado no episódio mais polêmico de sua vida. Ao retornar no ano seguinte, a série de artigos foi publicada no livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (Arendt, 2006). Esta pesquisa buscou, a partir dessa obra, apresentar a inovadora ideia de banalidade do mal, mostrando como tal noção torna completa a visão de Arendt sobre o problema do mal, visão essa inaugurada em sua obra mais conhecida, *Origens do totalitarismo*, de 1951 (Arendt, 2004).

Hannah Arendt, em sua empreitada, acompanhou o julgamento de Eichmann e, ao fazê-lo, chamaram-lhe atenção, em particular, os depoimentos oferecidos pelo funcionário nazista a partir de uma gaiola de vidro na sala do tribunal. Nesses depoimentos, Eichmann repetia: “Não sou o monstro que fazem de mim. Estava apenas cumprindo meu dever.” (Arendt, 1999, p. 269). Para surpresa da repórter eventual e pensadora, que esperava encontrar ali um monstro, Eichmann parecia um indivíduo comum e assustadoramente normal. Diz ela em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*: “nem com a

maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca em Eichmann” (Arendt, 1999, p. 311).

O que chamara sua atenção era que aquele funcionário burocrata, cumpridor de ordens, responsável por uma das etapas do processo de extermínio de judeus naquilo que ficou conhecido como “*Shoah*”, ou “Solução Final”, para o problema judeu, era, na verdade, um sujeito normal, como muitos outros. Não parecia ser um indivíduo terrível, pervertido ou sádico. Para a surpresa de Arendt, Eichmann era um homem banal.

A partir do episódio do julgamento de Eichmann, Hannah Arendt inicia uma profunda reflexão sobre o mal. Em *Origens do totalitarismo* (Arendt, 2004), ela, inspirada por Kant, usa a expressão mal radical, formulada no intuito de compreender os horrores perpetrados pelos regimes totalitários.

Em sua argumentação, Arendt pontua que o mal é radical no totalitarismo, porque erradica a ação humana, tornando os homens supérfluos e descartáveis. Contudo, posteriormente, ao analisar o processo de Eichmann, ela começa a perceber que o mal também se apresenta como banal. Essa banalidade do mal, para Arendt, se afasta do mal radical. Trata-se do resultado das relações de indivíduos que, imersos em uma estrutura na qual o pensamento está interdito. É, portanto, a ausência do pensamento relacionada com o produto do mal. Para Arendt, as atitudes de Eichmann não eram produtos de uma malignidade intrínseca, ou ignorância e burrice, mas de profunda irreflexão.

A compreensão, que para Arendt é um processo complexo e jamais produz resultados inequívocos, encontrava-se ausente em Eichmann. O burocrata alemão vivia naquilo que Martin Heidegger denominava o regime do impessoal, ou seja, a imersão que sempre já ocorreu para todo *Dasein* (ser-aí) nos sentidos previamente estabelecidos pelo mundo.

Em princípio ele sabia muito bem do que se tratava, e em sua declaração final à corte, falou da “reavaliação de valores prescrita pelo governo [nazista]”. Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predispsôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum. (Arendt, 1999, p. 310).

Arendt aí destaca que, tão importante como a compreensão, é a ausência desta, o que caracterizava Eichmann. A pensadora percebe que a compreensão não garante a solução do problema do mal, mas é certamente um antídoto para a banalidade.

Com o julgamento de Eichmann, ela começa a perceber que os regimes totalitários não são apenas produtos de uma personalidade excepcionais, como a de um Hitler, mas da existência de vários indivíduos ordinários, banais. Aqui, importa destacar que Arendt em momento algum acha que Eichmann não deveria ter sido condenado, pelo contrário; para ela, Eichmann deveria ser enforcado, porque ele e seus superiores se arvoraram no direito de determinar quem deveria e quem não deveria habitar o mundo. Mas resta, ainda, compreender o que ali estava em causa.

No que tange à responsabilidade pelo genocídio de mais de 6 milhões de judeus perpetrado por Hitler e seus seguidores, a autora estabelece três tipos de responsabilidade: aquela dos perpetradores, como Eichmann; a dos circunstantes; e a dos cúmplices da Solução Final para as vítimas, ou seja, os membros das organizações judaicas que cooperaram com o nazismo.

Hannah Arendt conclui que são responsabilidades distintas, porém destaca que a compreensão do totalitarismo nazista e de seu sucesso deve levar em conta o colapso moral que o emprego do terror trouxe, e que atingiu a todos, perseguidores, circunstantes e vítimas.

É diante desse colapso moral que se apresentam tanto o mal radical quanto o mal banal: o mal radical, descrito pela tradição filosófica, e o mal banal, formulado por Arendt. O mal banal foi elaborado a partir das conclusões de Hannah Arendt decorrentes de sua visão sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém.

Feitas as considerações iniciais, podemos afirmar que a hipótese central desta dissertação é que Hannah Arendt, em virtude de sua experiência como correspondente da revista *New Yorker* e de sua obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade mal*, formula a ideia de mal banal, noção que permeará boa parte de seus escritos elaborados na última década de sua vida.

Mas quem foi Hannah Arendt?

Johanna Arendt nasceu em Hanôver, Alemanha, em 14 de outubro de 1906. Filha de Paul Arendt e Martha Cohn, a jovem Hannah, como seria para sempre

chamada, recebeu uma excelente educação, em virtude das boas condições financeiras de sua família. De origem judaica tradicional, a família de Hannah mudou-se, durante o final de sua infância, para Königsberg, cidade natal de Kant. Criada sem uma formação judaica rígida, a jovem Hannah teve uma infância feliz. Porém, em 1913, já em Königsberg, perde seu pai, morto por sífilis. Hannah, então com 7 anos de idade, guarda desse dia, como mais tarde confidenciaria à amiga e editora Mary McCarthy, uma íntima e profunda dor.

Sua mãe, Martha, em 1920, voltou a se casar, dessa vez com Martin Beerwald, pai de Clara e Eva, respectivamente com 20 e 19 anos à época. Hannah, com 14, nunca participou com grande entusiasmo da vida da nova família. Foi nessa época que começou a ler a obra de Kant e a aprender grego por conta própria. Também por conta própria, preparou-se para entrar para a universidade, tendo sido aprovada em 1924 para estudar latim, grego e teologia na Universidade de Berlim.

No outono do mesmo ano, Hannah transferiu-se para a Universidade Marburg, onde conheceu Martin Heidegger. Em Marburg, Heidegger e o teólogo Rudolf Bultmann foram seus principais professores. Com Heidegger, ela estudou os conceitos da filosofia de Aristóteles e o diálogo *Sofista*, de Platão. Nos anos 1923 e 1924, Heidegger havia dado um grande passo em sua filosofia na direção de sua obra-prima, *Ser e tempo*, publicada em 1926. Hannah Arendt, portanto, teve a oportunidade de estar ao lado do grande pensador durante a gestação de seu maior trabalho.

Em fevereiro de 1925, ela inicia um apaixonado romance com Heidegger. O intenso romance, durante a primavera daquele ano, marcaria a vida da pensadora para o resto de sua existência. Anos depois, mesmo decepcionada com a adesão de Heidegger ao regime nazista, Arendt voltou a encontrá-lo no período pós-guerra e foi uma das responsáveis pela introdução de seu pensamento na América.

No verão de 1925, tendo rompido com Heidegger, Arendt escreve seu poema mais conhecido, *Die Schatten* (“As sombras”). Era, simultaneamente, uma descrição dos sentimentos de seu romance com o mestre e uma homenagem a ele. No final daquele ano letivo, por recomendação do próprio Heidegger, dirige-se à Universidade de Heidelberg, para ser orientada por Karl Jaspers, em seu trabalho de doutoramento, concluído e publicado em 1929, com o título *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Arendt e Jaspers, a partir desse momento, manteriam

profunda relação acadêmica e de amizade até a morte deste, em 1969. Suas correspondências, durante o período de 1926 a 1969, são até hoje fonte de muitos estudos.

Em 1930, Arendt casa-se com o jornalista e professor de filosofia Günther Stern, que mais tarde adotaria o nome de Günther Anders. Com seu primeiro marido, Arendt inicia sua trajetória de apátrida como exilada em Paris. A condição de pessoa sem direitos e sem solo a marcaria para o resto da vida. Sua obra também seria marcada por essa condição de perda de cidadania, a qual, segundo ela, expulsa o homem da humanidade.

Apesar das dificuldades econômicas para a sobrevivência no período de exílio em Paris, Arendt pôde estabelecer relações com outros intelectuais que para lá se dirigiam a fim de escapar das perseguições nazistas. Entre eles, conheceu Walter Benjamin, filósofo de formação marxista ligado aos membros da denominada Escola de Frankfurt, com quem estabeleceu uma amizade muito próxima durante o exílio. A Benjamin, Hannah Arendt (1999) dedicou um de seus mais belos ensaios, em *Homens em tempos sombrios*, no qual diz:

Paris, com uma naturalidade sem paralelo, ofereceu-se a todos os desabrigados como um segundo lar, desde meados do último século. Nem a pronunciada xenofobia de seus habitantes nem as perseguições de sua polícia conseguiram jamais mudar isso... (Arendt, 1999, p. 150).

Benjamin viria a fracassar em sua tentativa de fuga da França após a ocupação alemã. Em 26 de setembro de 1940, após perceber que não conseguiria cruzar a fronteira com a Espanha, que havia sido fechada, ele se mata. Parte de sua obra foi preservada graças a Arendt, que levou manuscritos quando de sua fuga para Nova Iorque, entregando-os a Theodor Adorno para publicação.

Na primavera de 1936, então com 29 anos, Arendt conheceu aquele que viria a ser seu segundo marido, o historiador Heinrich Blücher. Sua relação com Stern já não era boa. Quando ele a deixou e partiu para Nova Iorque, ela e Blücher se tornaram amantes. Casaram-se em 1939, quando Hannah formalizou a separação de Stern. Arendt e Blücher teriam um casamento feliz até a morte dele, em 1970, em Nova Iorque. A vida de Arendt tomou uma melhor direção com Blücher em Paris a partir de 1936.

Porém, nos dois anos seguintes, os refugiados judeus na França tiveram que enfrentar uma crescente hostilidade causada pelo avanço do sentimento antissemita. Após a anexação da Áustria por Hitler em 1938, o governo francês começou a tomar medidas contra os refugiados, limitando-lhes o direito ao trabalho. Em novembro de 1938, ocorre na Alemanha a *Kristallnacht* (Noite dos Cristais), quando as casas dos judeus foram invadidas e saqueadas, e as sinagogas, incendiadas. A mãe de Arendt, Martha, resolve então se juntar a ela e a Blücher em Paris.

Em janeiro de 1940, Hannah é levada para um campo de internação em Gurs, na fronteira da França com a Espanha. Não sabia para onde haviam levado Blücher. Um mês depois, com a ajuda de amigos, consegue documentos para a soltura. Encontrou Blücher no verão daquele ano, em Montauban, logo após a queda da França. No outono, já reunidos a Martha, conseguem compilar os documentos necessários para deixar a França. Os três, com a ajuda de Stern, que já se encontrava em Nova Iorque, conseguem o visto americano. Em janeiro de 1941, em um trem com destino a Lisboa, cruzam a fronteira espanhola e chegam a Portugal, de onde partiriam, em maio do mesmo ano, para o exílio em Nova Iorque.

Será vivendo com a mãe e o segundo marido em Nova Iorque que, em 1943, Hannah Arendt tomará conhecimento dos horrores praticados nos campos de extermínio nazistas. A partir daí, até o final de sua vida, em dezembro de 1975, dedicará seu trabalho como acadêmica e teórica da política na direção de buscar compreender como aqueles horrores haviam acontecido. Para ela, a humanidade havia rompido todos os limites. Algo irreconciliável. Algo que, para ela, nunca deveria ter acontecido.

Em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (Arendt, 2008), temos acesso aos escritos de Arendt de 1930 até o ano 1954. A maioria de seus ensaios desse período, principalmente após 1943, consolida seu pensamento na direção da descrição dos pilares do totalitarismo. Alguns desses estudos vão culminar na publicação da obra que lhe deu notoriedade em 1951, *Origens do totalitarismo* (Arendt, 2004).

Chamada, inicialmente, de *Três pilares do inferno*, o antissemitismo, o imperialismo e o racismo, *Origens do totalitarismo* consiste em um estudo robusto e meticuloso sobre os elementos históricos e políticos que fundam e

explicam o surgimento dos regimes totalitários do nazismo e do stalinismo. A obra não tem a pretensão de estabelecer uma relação histórica de causa e efeito que explique a ascensão dos regimes totalitários. O objetivo do livro consiste em uma tentativa de oferecer uma compreensão do fenômeno totalitário. Para isso, Arendt apresenta uma descrição dos fenômenos do antissemitismo, do imperialismo e do racismo, este último incorporado já na análise do totalitarismo, em uma tentativa de levar o leitor a vislumbrar todo o pesadelo patrocinado pelo nazismo e pelo stalinismo.

Ao final da obra, Arendt apresenta, com inspiração em Kant, a noção de mal radical. Com esse conceito, tenta explicar o comportamento e o perfil psicológico de homens como Hitler e Stalin. Contudo, tal conceito de mal parece não ser suficiente para dar conta de todo o horror praticado.

O livro provocou grande impacto na América. Porém foi muito criticado por historiadores e cientistas políticos. A parte sobre o stalinismo foi aquela que mais sofreu críticas, por possíveis imprecisões históricas. Ao traçar comparações entre Hitler e Stalin, Arendt foi acusada, por diversos escritores de matriz marxista, de distorcer os objetivos do socialismo. Também foi acusada de estimular a guerra fria em um momento em que as tensões entre a URSS e a América já começavam a se acirrar. Como resposta às críticas recebidas, Arendt, na edição de 1953 do livro, apresentou um novo capítulo na parte III sobre o totalitarismo, denominado “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. Nesse pós-escrito, responde a boa parte das críticas, produzindo uma síntese exemplar de sua obra, além de oferecer ao leitor a análise de dois conceitos fundamentais comuns aos regimes totalitários, o de ideologia e o de terror.

É também nesse novo capítulo que Arendt apresenta o risco de o totalitarismo continuar presente em nosso tempo. Diz ela:

À parte estas considerações — que, como predições, são de pouca valia e ainda menos consolo, permanece o fato que a crise do nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante... (Arendt, 2004, p. 531).

Em 1951, ano de publicação de *Origens do totalitarismo*, Arendt conseguiu a cidadania americana. Para ela, esse foi um momento marcante. Um momento de pertencimento. Vivendo como apátrida desde sua saída da Alemanha, na

primavera de 1933, ela se sentia como um ser humano despojado de sua humanidade.

Ao se tornar americana, ela finalmente pôde se sentir novamente uma cidadã. Foi esse novo estado que possibilitou a Hannah e a Heinrich o convívio e a integração com a nata da intelectualidade nova-iorquina da época. Sua mãe, Martha, havia falecido em 1948. Durante os anos que sucederam, a residência de Arendt ficou conhecida como ponto de encontro de escritores e intelectuais da elite pensante de Nova Iorque.

Hannah Arendt, então, retoma sua trajetória filosófica nos escritos dos anos 1950, ainda tendo em mente o fenômeno totalitário. Procura compreender melhor a política.

Em *A condição humana*, de 1958, Arendt descreve com maestria a atividade do homem na vida ativa, a *vita activa*. Nessa vida ativa, ao contrário da vida do espírito, a *vita contemplativa*, estão presentes os três elementos fundamentais de toda atividade humana: o labor (*labor*), o trabalho (*work*) e a ação (*action*).¹ É no âmago da ação que os homens reunidos debatem, exercem o poder e são livres. Arendt, em *A condição humana*, aborda o tema da sociedade de massas e sua relação com o fenômeno totalitário. Ao final do livro, com a vitória do *animal laborans*, Arendt nos mostra como uma sociedade voltada para o consumo leva a humanidade à irreflexão.

Entre a década de 1950 e o final da década de 1960, ela lecionou como professora convidada em diversas universidades renomadas, como as de Princeton, Cornell, Califórnia e na New Scholl for Social Research, onde deu aulas de teoria política até 1975, ano de sua morte.

Durante o período de 1958 a 1961, publica diversos ensaios sobre questões americanas. Entre eles, um dos mais polêmicos, *Reflexões sobre Little Rock*, que praticamente não agradou a ninguém. No ensaio, Arendt criticou a tentativa, na pequena cidade do estado de Arkansas, de integrar as comunidades negras e brancas a partir da edição de uma lei que permitia que crianças negras estudassem nas escolas das crianças brancas. Para ela, a situação criada pela lei expunha as crianças negras a uma situação para a qual não deveriam ter sido levadas, a despeito da luta dos negros pela igualdade de direitos na América.

¹ Nesta pesquisa, optamos pela tradução brasileira proposta por Roberto Raposo, presente nas nove primeiras edições brasileiras de *A condição humana*.

Em 1961, publica *Entre o passado e o futuro*, uma coleção de ensaios fundamentais para a compreensão de sua obra política. Os ensaios “O que é a autoridade?” e “O que é a liberdade?” também se mostram basilares não só para o entendimento do pensamento político de Arendt, mas também como passos na direção da compreensão do totalitarismo. *Entre o passado e o futuro* foi a obra escolhida pela própria Arendt, a partir de consulta feita pelo diplomata e jurista Celso Lafer, que fora seu aluno em Cornell, para ser seu primeiro livro publicado em território brasileiro. O que foi realizado no ano 1972, pela editora Perspectiva.

No mesmo ano de 1961, Arendt é enviada a Israel, pela revista *The New Yorker*, para cobrir e acompanhar o julgamento de Adolf Eichmann, militar burocrata nazista que, após viver em território argentino usando o nome de Ricardo Klement, fora capturado pelo Mossad, o serviço secreto israelense, e levado a julgamento em Jerusalém. Suas reportagens deram origem ao livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, de 1963.

Nessa obra, Hannah Arendt se vê novamente diante de algo que a espanta. Chamou sua atenção que o funcionário burocrata, cumpridor de ordens, responsável por uma das etapas do processo de extermínio de judeus naquilo que ficou conhecido como a “Solução Final” para o problema judeu, era, na verdade, um sujeito normal, como muitos. Não parecia ser um indivíduo terrível, pervertido ou sádico. Para a surpresa de Arendt, Eichmann era um homem assustadoramente banal.

A partir do julgamento de Eichmann, ela formula o conceito de *banalidade do mal*, dando mais um passo na compreensão do fenômeno totalitário, suprimindo uma lacuna para a qual o conceito de mal radical não dava conta. Ela, então, percebe que no totalitarismo não basta um Hitler, é preciso que a esse se juntem milhares de Eichmanns.

Eichmann em Jerusalém foi muito mal recebido pela comunidade judaica. Pessoas com quem Arendt mantinha relação desde o tempo de exílio, como o líder sionista Kurt Blumenfeld e o pensador judeu Gershom Scholem, afastaram-se dela, alegando que ela não tinha amor pelo povo judeu. Não admitiam o fato de Hannah, em seu livro sobre as reportagens, ter apontado que, no processo inicial de elaboração da chamada “Solução Final” pelos nazistas, houve a colaboração das lideranças judaicas quando da escolha daqueles judeus que foram primeiramente mandados aos campos.

Também na comunidade acadêmica seu relato não foi bem recebido. Poucos entenderam, quando da publicação, a profundidade de sua ideia sobre a banalidade do mal. Alguns pensaram que ela estava banalizando o Holocausto. Amigos desde a época da universidade, como Hans Jonas, dela se afastaram. O clima no meio acadêmico, para ela, passou a ser muito pouco amistoso. Hannah havia visto a face do mal de uma maneira que poucos compreendiam.

A atenção de Arendt à questão do juízo atravessa toda a sua obra, mas é a partir do julgamento de Eichmann que ela vai se dedicar mais intensamente à análise desse problema fundamental para sua filosofia e teoria política.

Ainda publicará três grandes obras para consolidar seu pensamento e sua teoria sobre a política: *Sobre a revolução*, de 1963; *Sobre a violência*, de 1970; e *Crises da república*, de 1972.

No final da década de 1960 e início dos anos 1970, Arendt viverá as perdas de seu mestre Karl Jaspers, em 1969, e de seu marido Heinrich Blücher, em 1970. Após a morte de Heinrich, ela se recolhe ao luto. Seus amigos haviam se tornado ainda mais importantes, principalmente Mary McCarthy e seu marido Jim West. Aos 65 anos, segundo uma estudante — Elizabeth Young-Bruehl, que mais tarde seria sua principal biógrafa —, Arendt, apesar de envelhecida pelas perdas, mantinha uma grande energia e enorme curiosidade.

Tal disposição levou a pensadora na direção de seu grande e último projeto, *A vida do espírito* (Arendt, 2018b), com o objetivo de compreender as questões do pensar, do querer e do julgar. Nessa obra, Arendt retorna à influência da filosofia de Heidegger. Ela caminha na direção de que o verdadeiro pensamento se encontra na poesia. Para ela, o homem nunca é tão ativo como quando nada faz.. É também o caminho para uma vida contemplativa. O caso de Eichmann alertou-a, sem dúvida, para as consequências de não praticar o pensamento e o juízo. Sem pensar e julgar, segundo ela, não conseguimos discernir entre o bem e o mal.

Em Kant, mas especificamente na terceira das críticas, a *Crítica da faculdade do juízo*, Arendt descobre uma filosofia política, que pensa o mundo como ponto de partida em que a capacidade de julgar, de discernir está indissolúvelmente ligada à capacidade de pensar. Por isso, segundo ela, Eichmann carecia dessa capacidade de pensar.

Ao sentar-se para trabalhar após um jantar com amigos, em 4 de dezembro de 1975, Hannah Arendt morre de ataque cardíaco, deixando apenas as epígrafes da terceira parte sobre o julgar do livro *A vida do espírito*. Mary McCarthy, sua amiga e editora, publicaria a obra incompleta em 1977. Para suprir a ausência da terceira parte, McCarthy acrescenta as notas de aulas de Arendt sobre Kant e a faculdade do juízo na edição do livro.

No funeral de Arendt, Mary McCarthy proferiu as seguintes palavras: “Sendo Hannah Arendt, deve ter sentido que o serviço, a missão para qual nasceu, estava cumprida” (Young-Bruehl, 1997, p. 406-407).

O acaso havia colocado Hannah Arendt, durante sua vida, perante os principais acontecimentos do século XX. A esses, dedicou seu pensamento, deixando-nos uma obra extraordinariamente rica em conteúdo. Foi pensadora, teórica da política e filósofa, apesar de não gostar de ser chamada assim.

Nesta pesquisa, vamos percorrer o caminho do pensamento arendtiano na direção da compreensão do fenômeno do mal.

Ao tentar entender os horrores dos campos de extermínio, Arendt foi progressivamente amadurecendo seu pensamento sobre o fenômeno totalitário iniciado em *Origens do totalitarismo*. Neste, ela se depara com a existência de um mal radical, conceito de origem kantiana do qual Arendt lança mão para explicar os horrores perpetrados pelos regimes nazista e stalinista.

Ao continuar sua trajetória, ela retorna à filosofia, quando descreve a vida ativa em *A condição humana*. Nessa obra, descreve a prevalência da atividade privada por excelência, a do labor, por meio da vitória do denominado *animal laborans*.

Na aventura do pensamento, Arendt é levada ao julgamento de Eichmann, no qual, perplexa, depara-se com a banalidade do mal, conceito que completará as lacunas deixadas pela aplicação da noção kantiana de mal radical ao totalitarismo.

Ao final de sua vida, vai refletir sobre a atividade contemplativa: o pensar, o querer e o julgar. Segundo ela, é necessário um pensar “sem corrimão” para poder o ser humano exercer livremente o juízo.

Nesta dissertação, para compreender melhor o fenômeno do mal, o caminho trilhado por Arendt será refeito. Ela é composta por quatro capítulos.

Nesta “Introdução”, foi apresentado o tema a partir de uma descrição resumida da vida e da obra de Hannah Arendt, procurando destacar, por meio dos fatos marcantes por ela vividos, os pontos de inflexão de sua obra, em especial aqueles

que tratam da compreensão do fenômeno totalitário. Aqui, destacamos a hipótese do trabalho, os objetivos da dissertação e o plano de desenvolvimento da pesquisa.

No segundo capítulo, estudaremos a tradição metafísica do mal com base em quatro autores que influenciaram o pensamento de Hannah Arendt: Agostinho de Hipona, Leibniz, Kant e Nietzsche.

No terceiro capítulo, entra em cena o fenômeno totalitário descrito na obra de Arendt, em especial em *Origens do totalitarismo*. Nesse livro, ela lança mão do conceito kantiano de mal radical para dar conta dos horrores praticados pelos regimes totalitários.

No quarto capítulo, a pesquisa apresenta e debate o conceito seminal de mal banal elaborado por Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

Ainda nesse capítulo, é apresentada uma possibilidade de compatibilizar o conceito de mal radical com o mal banal, presentes no cânone arendtiano, a partir de uma análise da correspondência de Hannah Arendt com Gershom Scholem.

Já no quinto capítulo, com base nas noções arendtianas de ação e liberdade, destacaremos a maneira pela qual será possível ao ser humano o retorno a si mesmo, na forma de animal político.

Ao final, na “Conclusão”, resgataremos as principais noções e ideias apresentadas durante o texto, com o objetivo de compatibilizar os conceitos de mal radical e banalidade de mal na obra de Hannah Arendt. Veremos que, ao contrário do que faz crer a epígrafe desta “Introdução”, os dois conceitos não são excludentes, e sim complementares no pensamento de Hannah Arendt.

2

A metafísica do mal

Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não o quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Quer-se e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom e, além disso, é impotente; se pode e quer — e isto é o mais seguro — então de onde vem o mal real e por que não o elimina? (Epicuro. *O paradoxo do mal*).

Em geral, o mal é definido como o que é prejudicial, nocivo ou o que causa danos a si mesmo ou aos demais. A palavra é associada a coisas más ou negativas, tais como catástrofes, desgraças ou doenças. Em outro sentido, “o Mal” é relacionado com a pessoa que pratica maldade ou com alguma entidade maligna. Como se vê, o mal pode ocorrer de diversas formas, apresentando-se ao homem como aquilo que não deve ser. Ele constitui a experiência humana e, por esse motivo, é objeto de estudo tanto das religiões quanto da filosofia. Afinal, como conciliar a coexistência do mal com um Deus que é onipotente, onisciente e benevolente? Será o mal um problema moral? Ou será um mero fatalismo e obra do acaso?

Muitas religiões estão ligadas à problemática existencial do homem, que, ao longo da história, vêm se perguntando sobre o sentido da vida, do sofrimento, da injustiça e da morte. A teologia e a filosofia apresentam uma ampla gama de respostas para as angústias do homem diante do problema do mal.

Iniciamos nosso trabalho apresentando a definição de Andrés Torres Queiruga, filósofo e teólogo, que expressa, de forma precisa, como em geral o homem se sente diante desse problema:

O “mal” é, em seu significado mais elementar e em sua mais inegável realidade, aquilo que experimentamos como o que subjetivamente “não queremos” e do que objetivamente pensamos que “não deveria ser”, e que, bem por isso, rejeitamos e procuramos eliminar ou, pelo menos, suavizar. (Queiruga, 2011, p. 16).

A filosofia exhibe uma vasta literatura sobre o tema do mal, uma vez que sua origem é objeto de estudo de vários filósofos ao longo da história, que apresentam o problema em três abordagens distintas: o mal metafísico, o mal físico e o mal moral.

O mal metafísico versa sobre sua caracterização ontológica. Pode referir-se ao *ser* diante do *não-ser*, ou seja, uma limitação no *ser*, algo que não existe em sentido absoluto, mas apenas como imperfeição. Por outro lado, o mal pode ser visto como princípio absoluto, como uma entidade que existe por si mesma, em oposição ao bem. Essas correntes filosóficas tentam ordenar e explicar o mundo para dar-lhe um sentido por meio de um arcabouço metafísico e transcendente. O mal metafísico, como veremos resumida e esquematicamente adiante, foi apreciado sob a ótica de dois grandes pensadores: o filósofo cristão Agostinho de Hipona e o autor da *Teodiceia*, Gottfried Wilhelm von Leibniz.

O mal físico² apresenta-se como a dor e o sofrimento do homem, o que é inerente à vida humana. Ele é objeto de estudo da filosofia, embora não seja passível de objetivação. Cada pessoa sofre de maneira singular e objetiva, e, por esse motivo, não é possível a comparação entre os sofrimentos. O mal físico se apresenta sob formas variadas: doença, depressão, vazio existencial ou decorrente de problemas socioeconômico-culturais.

Diante da experiência do mal, podemos nos perguntar: como o homem é afetado pela experiência concreta?

O teólogo e filósofo Juan Antonio Estrada apresenta uma resposta para essa questão. Ele afirma que, diante do sofrimento, o homem busca um significado válido para a presença do mal em sua vida:

Uma coisa é perguntar pela significação universal do mal para a condição humana; outra bem diferente é reagir existencialmente aos males concretos que nos afligem. As respostas que eventualmente possamos encontrar para a experiência universal do mal, se é que elas existem, devem ser logo encarnadas e vivenciadas nas experiências concretas para que adquiram um significado válido em nossa vida. É aqui que fracassam muitas teorias sobre o mal. (Estrada, 2004, p. 13).

O mal moral abarca uma visão subjetivista, em que o mal é objeto de aptidão negativa do desejo, ou, em geral, de um juízo negativo de valores. Ele tem relação direta com o sentido da vida e está em conexão com a liberdade e a responsabilidade do homem. Por esse motivo, é produto das ações humanas. Para apresentar o mal moral, traremos as lições de Immanuel Kant, que coloca a

² Este trabalho não se aprofundará no estudo do mal físico, que é apresentado apenas em linhas gerais.

origem do mal na vontade humana, e de Friedrich Nietzsche, que apresenta o indivíduo livre da moral dos costumes e apto a criar seus próprios valores.

Este capítulo tem como objetivo percorrer alguns dos caminhos dos estudos filosóficos a respeito do problema do mal ao longo da história, tendo como meta preparar o embasamento desta dissertação de mestrado sobre o conceito do mal em Hannah Arendt.

2.1. O mal em Santo Agostinho

Agostinho, já no século IV d.C., adotou a concepção maniqueísta para o problema do mal, um sistema dualista radical, no qual os dois princípios ontológicos que originaram o cosmo, a Luz (o Bem) e a matéria (o Mal), vivem em permanente luta, cabendo ao homem o dever de ajudar na vitória do Bem por meio de práticas ascéticas. No entanto, após sua conversão ao cristianismo, o Bispo de Hipona se transformou no grande adversário dos maniqueus, chamando-os de hereges e passando a combatê-los em suas obras filosóficas.

Santo Agostinho afirmava que todos os bens espirituais e corpóreos que existem no universo foram criados por Deus, o Bem Supremo, imutável e imortal, a partir do nada, por um ato livre de amor. O universo criado obedece a uma ordem estabelecida por Deus, que o governa. O mal físico no universo criado por Ele não é tão relevante, pois Agostinho entende que toda a substância é um bem. O mal é uma ausência do que deveria ser, uma corrupção que arrasta ou leva tudo em direção ao não ser. Assim, por ausência de consistência ontológica, o mal é o não-ser ou nada, conforme se observa no trecho destacado do livro *A natureza do bem*:

Por isso, antes de perguntar de onde provém o mal, há que investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais.

A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má. (Agostinho, 2006, p. 7).

Para Agostinho, o mal é a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais, bens gerais que se encontram em todas as coisas criadas por Deus, o Sumo Bem, que é incorruptível. A causa do mal ou a origem do mal está no livre-arbítrio da vontade humana. O pecado é o fruto do abuso da livre vontade,

ou do mau uso da vontade livre por parte do homem, conforme o trecho a seguir, destacado da obra *O livre-arbítrio*:

Ao mesmo tempo, o outro problema que nós nos tínhamos proposto, após a primeira questão: “O que é proceder mal?”, parece-me já termos resolvido com clareza, a saber: “De onde vem praticarmos o mal?” (cf. I,2,4). Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade (cf. I, 11, a, 21, c). (Agostinho, 1995, p. 68).

Assim, para Agostinho, o mal ocorre no livre-arbítrio, que consiste na faculdade de determinar, com base apenas em sua consciência, a própria conduta. Portanto, sua concepção de mal é platônica, influenciada por Plotino, pois não pode existir na realidade pura. Ele é o distanciamento do bem, o não-ser, o afastamento de Deus por livre vontade do homem, que escolhe direcionar seu amor às coisas inferiores.

O livre-arbítrio é um bem médio, pois seu bom ou mau uso está na dependência da vontade do homem. Se ele adere à Verdade, a vontade chega a possuir a vida bem-aventurada, o que é o Bem Supremo do homem. Ao contrário, se busca o gozo de si mesmo e das coisas inferiores, constitui o mal moral e o pecado. Portanto, o mal moral é a privação ou o distanciamento do Bem, é o não-ser, que é destituído de consistência ontológica.

2.2. A teodiceia

Gottfried Wilhelm von Leibniz, no século XVII, se dedicou aos diversos tipos de provas da existência de Deus, principalmente por meio do argumento ontológico. Em sua obra, a metafísica não é separada do restante dos domínios do conhecimento. Ele considera Deus o ente dotado do grau supremo de realidade, livre, e que age da forma mais perfeita possível. Dessa forma, Deus é o princípio das coisas e dos conhecimentos.

“Teodiceia” (que significa defesa ou vindicação de Deus) é um termo criado por Leibniz (2017) e que serviu de título para sua principal obra: *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Nela, o filósofo busca a compatibilização da existência de um Deus onisciente, onipotente e moralmente perfeito com a existência dos males no mundo. Deus, o

ente metafísica e moralmente perfeito, somente poderia permitir a existência de sofrimento no mundo se tivesse razão suficiente para fazê-lo. Para tal, Leibniz se utiliza da metafísica modal, também denominada “melhor mundo possível”.

Leibniz se envolveu em uma polêmica com o filósofo calvinista Pierre Bayle, afirmando que ele apontou o problema relacionado com a existência do mal no mundo, mas não resolveu a questão. Bayle, em seus estudos, rebateu os argumentos até então apresentados para explicar a relação de Deus com o mal e buscou a conciliação da fé com a bondade de Deus e a existência do mal no mundo. O filósofo supunha que Deus preferiu fazer criaturas criminosas e eternamente infelizes, embora pudesse ter feitos criaturas santas e eternamente felizes, o que constitui uma contradição. Sua base da argumentação é a Bíblia. Em resumo, procurou desmascarar os falsos argumentos sobre o mal, conforme leciona Queiruga:

Sua solução desemboca em um *fideísmo radical*: a razão não é capaz de resolver as dificuldades que formula o problema do mal; porém, acima dela está a fé, e esta nos diz que, se há permissão divina do mal, “é necessário que tal permissão possa ser ajustada à bondade de Deus”. (Queiruga, 2011, p. 42).

Leibniz, ao contrário, procura compatibilizar a razão com a fé. A teodiceia (Leibniz, 2017, p. 153-154) justifica a existência de Deus a partir da discussão do problema da existência do mal e de sua relação com a bondade de Deus. O filósofo afirma que existe uma limitação (impossibilidade) essencial e constitutiva dos sujeitos, pois Deus não poderia ter dado tudo às criaturas sem fazer delas um Deus também. Para ele, a verdade está na síntese. O centro de sua reflexão é o ponto de partida, “a *pergunta a posteriori* do que em si mesmo é possível ou impossível, estudando a constituição da realidade”.

[30] Desse modo, os platônicos, Santo Agostinho e os escolásticos tiveram razão quando disseram que Deus é a causa material do mal, que consiste no positivo, mas não do formal, que consiste na privação, como se pode dizer que a corrente é a causa do [que há de] material no retardamento, sem o ser do [que há de] forma, quer dizer, ele é a causa da velocidade do barco, sem ser a causa das limitações dessa velocidade. (Marques, 2009, p. 291).

Para Leibniz, existe uma inteligibilidade plena do real; isso significa dizer que todos os acontecimentos (eventos ou fenômenos) são decorrentes de um conjunto de fatores anteriores. Em outras palavras, existe uma razão suficiente

para que as coisas ocorram de determinada forma, e não de outra. No caso dos sujeitos, suas ações são determinadas por sua natureza limitada, o que origina a privação e o sofrimento.

Leibniz afirma que Deus criou o mundo em um ato de livre escolha, o que garante o caráter contingente à ação divina. Existe a possibilidade lógica de terem sido criados outros mundos, e não o nosso (os denominados mundos possíveis em si mesmos). Edgar Marques assim nos explica a criação do mundo, segundo Leibniz:

Deus age livremente ao criar o mundo porque ao seu intelecto se apresentam infinitas alternativas possíveis e ele, sem sofrer nenhum tipo de constrangimento externo, escolhe, seguindo sua própria natureza, dentre elas, o mundo que ele deseja criar. (Marques, 2009, p. 291).

A escolha de Deus de criar determinado mundo é feita por sua natureza divina, pelo intelecto divino, o que o leva à criação do melhor e mais perfeito entre os mundos possíveis. A escolha é feita de acordo com as características internas totais dos mundos, comparando-os uns com os outros, conforme afirma Leibniz:

[31] Pois Deus não podia lhe dar tudo sem fazer dela um Deus; seria preciso, então, que houvesse diferentes graus na perfeição das coisas, e que também houvesse limitações de toda sorte. (Leibniz, 2017, p. 154).

Pela natureza de Deus, infinitamente bom e misericordioso, o mundo criado por Ele é o mais perfeito e harmonioso dos mundos possíveis (pensado em sua totalidade). Isso significa dizer que é um mundo necessariamente limitado, atormentado pelo mal, já que não existe outra possibilidade:

[209] [...] segue-se que o mal que está nas criaturas racionais só acontece por concomitância, não por vontades antecedentes, mas por uma vontade consequente, como estando compreendida no melhor plano possível; [...]. (Leibniz, 2017, p. 285-287).

Embora Deus seja o criador do mundo, não é o responsável pela existência do mal. A estrutura interna do mundo criado não é fruto da vontade divina, mas decorre da natureza mesma das coisas, quando o mundo é concebido. Assim, Deus não promove alteração na representação de um mundo possível, conforme se verifica na passagem destacada a seguir:

[156] E quanto à causa do mal, é verdade que o diabo é o autor do pedaço; mas a origem do pecado vem de mais longe, sua fonte está na imperfeição original das criaturas: isso as torna capazes de pecar; e há circunstâncias, no encadeamento das coisas, que fazem com que a capacidade (*puissance*) seja colocada em ação. (Leibniz, 2017, p. 244-245).

Leibniz afirma que o mundo é constituído por infinitas substâncias individuais, cada uma se desdobrando em seus infinitos modos (modificações), de acordo com sua natureza individual, e sem influência externa. Assim, Deus não é responsável por nenhuma ação realizada por nenhum sujeito, pois as ações são decorrentes da natureza do sujeito (de suas condições de possibilidade das ações). Em outras palavras, existe uma limitação original dos homens, uma impossibilidade essencial e constitutiva:

[335] [...] e permitiu o mal, porque este se encontra compreendido no melhor plano que está na região dos possíveis, que a sabedoria suprema não podia deixar de escolher. Esta é a noção que satisfaz ao mesmo tempo à sabedoria, ao poder e à bondade de Deus, e permite também a entrada do mal. Deus dá a perfeição às criaturas [o] tanto quanto o Universo pode receber. [...]. (Leibniz, 2017, p. 364-365).

Ele pensa o mal a partir de uma intencionalidade do homem, pois os sujeitos são livres e passíveis de avaliações morais positivas ou negativas, passíveis de punição ou de recompensa. Dessa forma, o mal decorre da limitação essencial do homem, conforme escreveu na Teodiceia:

[20] [...] pergunta-se inicialmente de onde vem o mal. *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* [...] Pois é preciso considerar que há uma *imperfeição original na criatura* antes do pecado, porque a criatura é essencialmente limitada [...]. E é lá que se encontra não apenas a forma primitiva do bem, mas ainda a origem do mal: é a *região das verdades eternas* que é preciso ser colocada no lugar da matéria, quando se trata de procurar a fonte das coisas. (Leibniz, 2017, p. 147).

A obra de Leibniz apresenta pontos nebulosos e por isso é objeto de crítica. Por exemplo, ele afirma que os sujeitos humanos podem agir livremente e de acordo com a moral. No entanto, sua obra não explica como ocorre a liberdade dos seres humanos, como podem agir de forma livre (contingente), já que as ações humanas estão determinadas desde sempre. Outra crítica ao pensamento leibniziano é relativa à verdade. Para ele, em toda proposição verdadeira, o predicado está contido no sujeito. Assim, todas as proposições verdadeiras são analíticas e necessárias (basta analisar o sujeito para extrair dele todos os

predicados verdadeiros), o que torna problemática a afirmativa de que as ações humanas são contingentes. Leibniz tenta contornar o problema por meio da distinção entre proposições necessárias e contingentes.

Na modernidade, a metafísica perdeu seu lugar de destaque no sistema filosófico, uma vez que as questões sobre o conhecimento passaram a ser tratadas como logicamente anteriores à questão do ser, ao problema ontológico. Contudo, a obra de Leibniz demanda a atenção dos estudiosos, porque suas teses metafísicas fundamentais são baseadas em concepções lógicas.

2.3.

O problema do mal em Kant

Immanuel Kant, no século XVIII, desenvolveu o estudo das causas científicas do mal, sua etiologia. O filósofo passou de uma discussão teológica da coexistência do bem e do mal na mais perfeita criação de Deus, onisciente, onipotente e moralmente perfeito, para a atribuição do mal na vontade humana. Ele afirma que o mal humano é um mal negativo, que tem origem em um princípio interior de autodeterminação do homem, conforme nos explica Howard Caygill:

Nos termos da distinção oferecida em ND [*Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*], o mal humano é um mal negativo de defeito (*malus defectus*) da vontade, não da razão; não é um mal positivo de privação (*malus privationis*); o primeiro envolve uma negação do bem, enquanto o segundo propõe fundamentos positivos para suplantá-lo. (Caygill, 2000, p. 222).

O mal tratado pelo conhecimento humano é o discernível na vontade humana e encontra-se no campo da ação moral (razão prática). A razão prática aplicada ao campo da ação humana permite que o homem tome suas decisões de agir com base em princípios morais. Ela visa a responder à pergunta: “O que devo fazer?”. A resposta é fundamentada nos princípios morais que regem a ação humana. A lei moral é estabelecida como princípio de determinação imediata da vontade.

Kant afirma que os únicos objetos possíveis da razão prática são o bem (objeto necessário da faculdade de desejar) e o mal (objeto necessário da faculdade de repelir), que são conceitos *a priori*:

Os conceitos do bem e do mal determinam primeiramente um objeto para a vontade. Mas esses mesmos conceitos estão submetidos a uma regra prática da razão [,] que, como a razão pura, determina a vontade *a priori* em relação ao seu objeto. Para decidir, portanto, se uma ação que nos é possível no mundo sensível constitui ou não um caso que se enquadra nessa regra, cabe ao juízo prático decidir, por meio do qual o que está dito na regra universalmente (*in abstracto*) é aplicado *in concreto* a uma ação. (Kant, 2005, p. 68).

O filósofo denomina máxima o princípio interior do homem de autodeterminação; são as regras produzidas pela vontade para o uso de sua liberdade. A escolha entre as máximas (boas ou más) que determinam a vontade é feita por incentivos ou da lei moral, ou das naturezas sensoriais. Assim, a origem do mal está em uma máxima, e não em um objeto determinante da vontade, em uma inclinação ou em um impulso natural.

Kant apontou a existência do mal radical da natureza humana com origem racional e procedente da liberdade. O mal radical constitui uma perversão do princípio das máximas, uma vez que constitui uma autonegação da liberdade por meio de uma mentira quanto às intenções:

Por pendor (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*) enquanto contingente para a humanidade em geral. Ele se distingue de uma disposição porque, podendo ser inato, na verdade, não deve ser representado como tal; ao contrário, pode ser considerado (quando é bom) *adquirido* ou (se for mau) como *contraído* por erro pelo próprio homem. Entretanto, não se trata aqui senão do pendor ao mal propriamente dito, ou seja, ao mal moral. Ora, como não é possível que, enquanto determinação do livre-arbítrio, e que, por outro lado, esse livre-arbítrio não pode ser julgado bom ou mau senão em virtude de máximas, deve consistir necessariamente no fundamento subjetivo da possibilidade de afastar-se das máximas da lei moral, e, se esse pendor pode ser admitido como pertencente em si de uma maneira geral ao homem (ou seja, ao caráter de sua espécie), deverá ser chamado de pendor *natural* do homem ao mal. Pode-se ainda acrescentar que a aptidão ou a inaptidão do arbítrio, proveniente do pendor natural, em admitir ou não em sua máxima lei moral são designadas de *a boa* ou *a má vontade*. (Kant, 2006, p. 26-27).

Em resumo, para Kant, o que pode ser discernível pelo conhecimento é o mal decorrente da vontade humana. O mal está localizado nas máximas da vontade, em que o bem e o mal estão sempre lutando. Não existe um mal absoluto pois esse independeria da vontade humana. Seria simplesmente fazer o mal pelo mal, o que para Kant seria uma contradição face a liberdade do homem de cumprir ou não as máximas morais.

2.4. O problema do mal em Nietzsche

Quando o homem tem o sentimento de poder julga-se e chama-se **bom**; e então é precisamente quando os outros, sobre os quais exerce seu poder, chamam-lhe **mau**. (Nietzsche. *Aurora*, aforismo 189).

Friedrich Nietzsche é um filósofo original do século XIX que exerceu grande influência no pensamento contemporâneo. Sua filosofia tem caráter assistemático e fragmentário, já que os temas filosóficos estão dispersos por todos os seus textos. Seu pensamento desenvolveu-se em um sentido mais poético e crítico do que teórico e doutrinário. A argúcia do filósofo convida o leitor a ampliar horizontes e a repensar conceitos clássicos da tradição filosófica, uma vez que ele combate a metafísica, desconstrói conceitos da linguagem e ataca a religião cristã e a moral do ressentimento, que atribui ao “homem fraco”. Para ele, a moral e o pensamento do cristianismo não passavam de um “platonismo para o povo”, conforme afirma no prólogo da obra *Além do bem e do mal* (Nietzsche, 2005, p. 8).

“Niilismo” foi o termo empregado por Nietzsche para indicar a perda da autoridade regulatória dos valores supremos ou absolutos. A descrença em um futuro ou destino glorioso da civilização, a negação da existência do absoluto como fundamento metafísico de todos os valores éticos, estéticos e sociais da tradição podem ser sintetizadas na afirmação da morte de Deus proclamada pelo louco, contida no aforismo 125 de *A gaia ciência*:

[125] *O homem louco* — Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? — E como lá se encontravam muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. [...] O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com o seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o *matamos* — vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? [...] Para onde nos movemos nós? [...] Não caímos continuamente? [...] Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? [...] também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais

— quem nos limpará este sangue? [...] A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? [...] Nunca houve um ato maior — e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então! [...] Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda ao ouvido dos homens. [...]. (Nietzsche, 2001, p. 147-148).

No niilismo, os valores supremos se desvalorizam e acabam. Ele se caracteriza pelo descompasso entre o grau de potência das pulsões e os ideais que se apresentam por meio do sistema de valores em vigor. Para nossos propósitos, o niilismo apresenta-se em duas formas: o passivo e o ativo, conforme leciona Patrick Wotling (2011, p. 49). O primeiro pode exprimir-se pelo declínio da vontade de poder, como uma sensação profunda do nada, um sentimento de angústia, em que o mundo perde o sentido, como se nada tivesse valor ou valesse a pena. De outro lado, o niilismo ativo é criador, pois o desmoronamento de valores acarreta o surgimento da esperança por uma nova época, “nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa” (Nietzsche, 2001, p. 234), e deve levar a novos valores que sejam afirmativos da vida. Assim, a morte de Deus representa uma nova interpretação da realidade com a criação de novos valores (Nietzsche, 2011, p. 272), constituindo-se em um sinal de força do espírito, pois o niilismo é um movimento de autossupressão por meio da negação de determinações fundamentais da vida e da realidade:

Diante de Deus! — Mas agora morreu esse Deus! Ó homens superiores, esse deus era vosso maior perigo.
Apenas depois que ele foi para o túmulo vós ressuscitastes. Somente agora vem o grande meio-dia, somente agora o homem superior torna-se — senhor!
Compreendestes essa palavra, ó irmãos? Estais assustados: sentem vertigens vossos corações? Abre-se para vós o abismo? Ladra para vós o cão do inferno?
Muito bem! Adiante, homens superiores! Somente agora vêm as dores do parto à montanha do futuro humano. Deus morreu: agora *nós* queremos — que o super-homem viva (Nietzsche, 2001, p. 272).

O filósofo ataca a metafísica, ao combater o dualismo de mundos e criticar toda a concepção relacionada com o plano transcendente. Para ele, o pensar metafísico e a crença na religião constituem autoenganos. Ele afirma que o pensamento ocidental concebeu o mundo de forma errada, com pretensões religiosas, metafísicas ou morais, e que a filosofia libertará o homem com base no conhecimento, conforme o aforismo 346 de *A gaia ciência*:

Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino” — por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*. [...]. (Nietzsche, 2001, p. 238-240).

Nietzsche trata do mal no contexto de sua filosofia. Nela os valores são criações humanas e subordinam-se à vontade de poder (processo de intensificação do poder que se é, ou seja, um processo de domínio e de crescimento). Assim, os valores são o resultado de diversas projeções, o que lhes atribui um caráter não verdadeiro, em decorrência de sua natureza condicional, fragmentária e relativa. Em relação à antropologia da história, ele pressupõe uma heterogeneidade absoluta entre realidade e razão; em outras palavras, não há correspondência entre realidade e razão.

Em sua filosofia, Nietzsche parte da pluralidade de indivíduos autárquicos (absolutização de uma singularidade empírica, plural e heterogênea), que forma uma diversidade de perspectivas. Assim, rompe com a inter-relação entre ética, sentido e religião. Com os conceitos de devir e de vida, Nietzsche rompe com a tradição ocidental. As ideias servem para dar estabilidade e fixidez ao devir, que é interpretado como libertação pessoal das categorias morais dominantes, como na metáfora da criança brincando inocentemente em *Zaratustra*:

Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?
Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.
Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo.
Três metamorfoses do espírito eu vos mencionei: como o espírito se tornou camelo, o camelo se tornou leão e o leão, por fim, criança. (Nietzsche, 2011, p. 28-29).

Nietzsche não aceita “o bem e o mal” como valores em si que permitem julgar o mundo, pois afirma que os conceitos de bom e mau só têm sentido em relação aos homens. Ele propõe uma transformação de valores e critica a moral vigente. Para ele, os valores constituem interpretações, com a característica de terem determinada posição dentro de determinada cultura. No entanto, as interpretações podem transformar-se em valores, de acordo com as condições da cultura. Para o filósofo, a questão dos valores é mais fundamental que a questão da certeza.

Nietzsche sustenta que há historicidade nas valorações, o que implica a inexistência de verdades absolutas ou invariáveis. Assim, a realidade é identificada como um conjunto de interpretações, uma aparência, uma ilusão. Nesse contexto, não existem bem e mal permanentes, uma vez que são conceitos criados pelo homem por meio dos valores.

Nietzsche é considerado um perspectivista, porque adota uma concepção crítica dos valores da sociedade. Ele critica a vontade de verdade, que consiste na necessidade de dizer a verdade e crer em sua existência a todo custo, conforme leciona Márcio José Silveira Lima:

Nietzsche explica que a moralidade se apropria do *modus operandi* da linguagem para introduzir a crença na verdade como elemento social importante. Dizer a verdade e acreditar na sua existência torna-se um componente essencial para que o tecido social não se decomponha. Essa necessidade de crer na verdade Nietzsche denominará *pathos* verdade. Mesmo diante das evidências da impossibilidade de alcançar a verdade, esse *pathos* impulsiona o homem a acreditar em sua existência. (Lima, 2016, p. 408-411).

Para o filósofo (Nietzsche, 2008, p. 213), a vontade de verdade é uma forma de expressão da vontade de potência (princípio afirmativo da vida), um dos instrumentos por meio dos quais a vida busca a apropriação e o crescimento:

[429] *A nova paixão*. [...], mas nosso **instinto de conhecimento** se desenvolveu demasiado para que possamos ainda apreciar a felicidade sem o conhecimento, ou a felicidade de uma ilusão sólida e vigorosa, e soframos só com imaginar um tal estado de coisas! (Nietzsche, 2001, p. 213).

Para Nietzsche, a afirmação de Deus, entendido como coisa em si, impede a autonomia e o protagonismo do indivíduo na história, uma vez que a moral cristã se impõe ao homem. Com a morte de Deus, a única opção do homem é se colocar além do bem e do mal, para ficar na esfera do bom, com base na própria vontade de poder, eliminando a ideia do mal moral (já que a maldade é uma mera autoavaliação subjetiva).

Nietzsche contesta o dever moral, pois ele cerceia a vida, sem que o homem possa exercer a livre e absoluta criatividade e a própria conscientização. Conforme leciona Juan Antonio Estrada a respeito do problema do mal para Nietzsche:

É necessário mudar a forma de abordar o mal, com base em uma dupla transmutação dos valores e de Deus, que constitui seu fundamento. Por um lado, deve-se romper a antítese entre bem e mal, mostrando a sua gradação, sua inter-

relação, o que impossibilita o confronto entre ambos, em contraposição à linguagem, que fixa, estabiliza e torna essencial. Por outro lado, é preciso mudar a ideia de Deus, que é a própria origem do mal. (Estrada, 2004, p. 302).

Para fugir da interpretação teológica, que moraliza o mundo, Nietzsche apresenta como solução a criatividade redentora e a rejeição tanto do bem como do mal moral.

Ele reputa à ética e à metafísica a decadência do Ocidente. Os conceitos de pecado e de livre-arbítrio, por exemplo, torturam o homem e seus instintos corporais. Pelo método genealógico, ele explica a origem da concepção cristã do mal, que tem uma dimensão teológica e moralista da religião. O conceito de pecado (Nietzsche, 2016, p. 58) é apresentado pelos sacerdotes como instrumento de manipulação das consciências.

[49] O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; o sacerdote *domina* mediante a invenção do pecado (Nietzsche, 2001, p. 58).

O mal moral é ligado ao mal físico, pois o pecado confere sentido ao sofrimento, e o sacerdote, que detém o poder sacerdotal de teólogo e dirigente, interpreta a dor como castigo pelo pecado. Assim, a dor moral (a culpa) e o mal físico (o sofrimento) são os dois elementos mais importantes da religião:

[135] *Origem do pecado* — O pecado, tal como é hoje sentido, por toda a parte onde o cristianismo domina ou já dominou, é um sentimento judaico e uma invenção judaica; e, tendo em vista esse pano de fundo de toda a moralidade cristã, o cristianismo pretendeu, realmente, “judaizar” o mundo inteiro. (Nietzsche, 2001, p. 152).

Para ele, a religião é sempre resposta e proposta de sentido, por meio da qual se alteram a realidade da dor e a consciência de culpa. Sem a religião, a existência do homem perde sentido e objetivo, conforme afirma Juan Antonio Estrada:

O homem não se suporta em sua contingência e corporeidade, recusa-se a aceitar a dor e a indiferença da natureza para com suas necessidades. Por isso, ele se apega a um sentido sobrenatural e transcendente. (Estrada, 2004, p. 305).

Nietzsche apresenta alternativas para os problemas do mal sem sentido, da dor inútil e do sofrimento desnecessário e sem função, ou seja, para resolver os problemas do mal moral e do mal físico. Em *Ecce Homo*, ele propõe submeter o mal moral ao teste da vontade de poder, ou seja, ao jogo interpretativo da força em devir. O filósofo afirma que o sofrimento faz parte da vida, que deve ser encarado como um fato, um amor ao destino (*amor fati*), que permite ao homem abandonar as ilusões e aceitar a dor como algo determinante e constitutivo da vida.

O mal metafísico é relacionado com a morte, experiência definitiva do indivíduo. Nietzsche apresenta como alternativa o eterno retorno, que afasta uma compreensão teleológica da história, ou seja, afirma a finitude da vida, assume a história e desconhece sentido e metas definitivas na existência, conferindo um caráter absoluto ao presente.

Finalmente, para ele, o mal moral não existe, por se tratar de uma avaliação metafísica, determinada pela perspectiva a partir da qual se julga. A finitude, ou seja, a morte, é um componente do devir da vontade de poder. E o mal físico, ou seja, o sofrimento, é um mal natural, parte constitutiva da finitude da existência.

A discussão do mal é trazida pela tradição filosófica como uma busca de sua causa ou origem, uma vez que ele faz parte da experiência humana. Dessa forma, o mal, entendido como aquilo que o homem subjetivamente “não quer” e objetivamente pensa que “não deveria ser”, e que por isso mesmo o rejeita e busca eliminá-lo, por sua caracterização prejudicial, nociva e danosa, causa grande angústia no homem.

Apresentamos, ao longo deste capítulo, três abordagens distintas para o problema: o mal metafísico, o mal físico e o mal moral. Concentramo-nos nas abordagens metafísicas de Santo Agostinho e de Leibniz, na abordagem moral de Kant e terminamos por apresentar a solução de Nietzsche, uma interpretação, em que se abandona o mal moral, para aceitar o sofrimento como um fato determinante e constitutivo da existência.

O mal metafísico tem uma caracterização ontológica, em que se discute o ser diante do não-ser. Trata-se de uma filosofia que busca, com uma estrutura transcendente, ordenar, explicar e dar sentido ao mundo.

O mal físico é o sofrimento, que, por vezes, apresenta-se sob a forma de depressão ou vazio existencial.

O mal moral tem uma visão subjetivista, porque trata o mal como fruto de um juízo negativo de valores, sendo relacionado com o sentido da vida, a liberdade e a responsabilidade do homem. A filosofia moral busca encontrar esses valores, que determinam o ato de vontade.

A metafísica clássica apresenta uma controvérsia a respeito do problema do mal. De um lado, encontram-se os adeptos da concepção monista, tradicional na filosofia cristã, que reduz o mal ao não-ser, algo que não existe em sentido absoluto. De outro lado, temos a concepção dualista, que afirma que o mal é um conflito interno no ser, uma luta eterna e permanente entre o bem e o mal.

Santo Agostinho buscava uma explicação para os temas da filosofia cristã. Deus é o Bem Supremo, imutável e imortal. Deus é criador de todos os bens espirituais e corpóreos, e toda natureza, como tal, é sempre um bem sujeito a mudanças. Sua concepção de mal é neoplatônica, posto que este não pode existir na realidade pura. O mal é o não-ser da essência, a ausência do bem, a corrupção. Deus é desprovido de todo o mal e por isso não pode ser causa. Assim, o mal acontece no livre-arbítrio do homem, na má vontade do livre-arbítrio.

Leibniz se dedicou às provas da existência de Deus por meio do argumento ontológico. Deus é o princípio das coisas e dos conhecimentos. Pela teodiceia, ele busca compatibilizar a existência de um Deus onisciente, onipotente e moralmente perfeito com a existência dos males do mundo. O filósofo afirma que existe uma inteligibilidade plena do real, ou seja, existe uma razão suficiente para que as coisas ocorram de determinada forma, e não de outra. Pela natureza de Deus, o mundo criado por Ele é o mais perfeito e harmonioso dos mundos possíveis. O mundo é necessariamente limitado, atormentado pelo mal, visto que não existe outra possibilidade. Deus não é responsável pela existência do mal no mundo, uma vez que decorre da natureza das coisas. Existe uma limitação essencial e constitutiva dos sujeitos, pois Deus não poderia ter dado tudo às criaturas sem as fazer um Deus também. As ações são decorrentes da natureza do sujeito, de suas condições de possibilidade. O filósofo pensa o mal a partir de uma intencionalidade do homem, que é passível de avaliações morais positivas ou negativas, passíveis de punição ou de recompensa. Assim, suas ações são determinadas por sua natureza limitada, o que origina a privação e o sofrimento.

Na modernidade, a metafísica, que fundamentava a questão moral na discussão de Deus, perdeu o lugar anterior que tinha na tradição. Passou-se a

destacar os problemas da consciência e da subjetividade. Com isso, surgiu a teoria subjetivista do bem, que considera o mal um objeto negativo do desejo ou do juízo de valores.

Kant desenvolveu, em seus estudos sobre a razão prática, a análise sobre as causas do mal. Ele tem origem em uma regra produzida pela vontade para o uso de sua liberdade, as máximas. É um ato livre. A escolha entre as máximas, boas ou más, e que determinam à vontade é feita por incentivos ou da lei moral, ou das naturezas sensoriais. O bem e o mal estão sempre lutando para dirigir as máximas da vontade. Ele apontou ainda a existência do mal radical da natureza humana como uma possibilidade geral de desvalor da conduta humana, em virtude do afastamento da lei moral.

Nietzsche propõe uma transformação de todos os valores tradicionais e apresenta um caminho para a questão do mal. Ele combate a metafísica, desconstrói conceitos da linguagem, ataca a religião cristã e a moral do ressentimento. Afirma que o mal moral não existe, por se tratar de uma avaliação histórica e subjetiva, determinada pela perspectiva a partir da qual se julga. Os valores são o resultado de diversas projeções, o que lhes atribui um caráter não verdadeiro em decorrência de sua natureza condicional, fragmentária e relativa. Ele propõe uma transformação de valores e critica a moral vigente. O caminho seria em direção a uma criatividade redentora e a rejeição do mal moral. A finitude, ou seja, a morte, é um elemento constitutivo da condição finita da vontade de poder.

Hannah Arendt, como estudiosa de Kant e Nietzsche, ao final de *Origens do totalitarismo*, de 1951, lança mão de aspectos morais sobre o mal para embasar seu conceito de mal radical presente na análise do fenômeno totalitário. Nas entrelinhas de seu pensamento, tal conceito parece não dar conta de todo o horror dos regimes totalitários. Mais tarde, ao assistir ao julgamento de Eichmann, no começo dos anos 1960, ela vislumbra um novo aspecto do fenômeno do mal, o mal banal. Consequência da irreflexão dos homens, a noção de *banalidade do mal* será fundamental para que Arendt possa completar sua reflexão sobre o totalitarismo e suas consequências para a história contemporânea.

3 Totalitarismo e mal radical

Antes disso, dizíamos: está bem, temos inimigos. É perfeitamente natural. Por que não deveríamos ter inimigos? Mas isso era diferente. Era realmente como se tivesse se escancarado um abismo... Isso não deveria ter acontecido. Não me refiro apenas ao número das vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação de cadáveres e a tudo mais. Não é necessário que entre em detalhes. Isso não devia acontecer. Ali aconteceu algo com que não nos podemos reconciliar. Ninguém de nós pode fazê-lo. (Hannah Arendt, em entrevista televisiva a Günter Gaus, 1964).

O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido? (Arendt 2004, p. 339). Com essas perguntas, perplexa, Arendt, já na primeira página do prefácio da parte III de seu livro *Origens do totalitarismo*, de 1951, demonstra o espanto com as notícias recebidas de sua pátria materna sobre os campos de extermínio nazistas. Tais notícias levaram-na, em 1943, a retomar a trajetória de pensadora e escritora, adormecida desde a primavera de 1933, quando, ao ser libertada, depois de passar oito dias detida em uma chefatura de polícia, resolveu cruzar, em companhia de sua mãe, Martha, a fronteira da Tchecoslováquia em direção a seu exílio em Paris.

Escrito entre 1945 e 1949, *Origens do totalitarismo* foi publicado em 1951. Foi com essa obra que Arendt ganhou reconhecimento da academia e se tornou mundialmente conhecida. Foi também a esse livro que a autora dedicou mais tempo na elaboração e na pesquisa. Esse longo caminho fez com que a obra acabasse por ser apresentada em três partes: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo.

Para Arendt, três são os pilares que caracterizam a imagem do inferno: antissemitismo, imperialismo e racismo. O último aparecerá no texto final de *Origens do totalitarismo* como parte integrante do livro sobre imperialismo. Vamos analisar cada um desses três pilares.

3.1. O antissemitismo

Para Hannah Arendt, o tema do antissemitismo não foi tratado com a seriedade necessária por parte dos historiadores. Assim, a pensadora visa a

realizar um estudo que não se baseie em mitos e estereótipos. Partirá dos fatos, por mais aterrorizantes que sejam.

Arendt buscará na história do antissemitismo a separação existente entre a Idade Média e a modernidade. Inicia por deixar claro que existem diferenças entre o antissemitismo como ideologia do século XIX e o antissemitismo como ódio religioso medieval. Diz ela: “Pode-se discutir até que ponto o primeiro deve ao segundo os seus argumentos e a sua atração emocional” (Arendt, 2004, p. 17).

A origem do antissemitismo deve-se ao momento em que os judeus, na relação com os gentios, passam a entender que as diferenças entre seu povo e todos os outros é de natureza étnica. Essas diferenças são agravadas pelo fato de os judeus não possuírem, desde o ano 70 d.C., um território próprio. Nesse momento, o povo judeu se fecha em relação ao mundo. Como consequência desse fechamento, os judeus são objeto de segregação e perseguição religiosa durante toda a Idade Média.

Já na modernidade, Arendt, com base na obra de Tocqueville *L’Ancien Régime et la Révolution*, considera fundamental para o desenvolvimento do movimento antissemita a separação entre poder e riqueza durante a Revolução Francesa. “Segundo Tocqueville, o povo francês passou a odiar os aristocratas quando perderam o poder, porque essa rápida perda de poder não foi acompanhada de qualquer redução nas suas fortunas” (Arendt, 2004, p. 24).

Assim, em razão da Revolução Francesa, por estarem no comando das atividades bancárias e financeiras, os judeus passam a ser objeto do mesmo ódio dirigido à aristocracia. Diz Arendt:

O que faz com que os homens obedeçam ou tolerem o poder e, por outro lado, odeiem aqueles que dispõem da riqueza sem o poder é a ideia de que o poder tem uma determinada função e certa utilidade geral. [...] Só a riqueza sem o poder ou o distanciamento altivo do grupo que, embora poderoso, não exerce atividade política são considerados parasitas e revoltantes, porque nessas condições desaparecem os últimos laços que mantêm ligações entre os homens. (Arendt, 2004, p. 25).

Toda essa situação é agravada pelo fato de os judeus não conseguirem, de forma organizada, defender-se dos ataques de ordem política e social. Na modernidade, o povo judeu se torna uma espécie de “bode expiatório”. Os judeus passam a ser culpados pelos males do mundo. Esse aspecto será determinante para que os nazistas escolham o povo judeu como alvo prioritário, o inimigo ideal.

No início do século XX, uma publicação anônima e fraudulenta, *Os protocolos dos sábios do Sião*, fomentará ainda mais o ódio dos alemães aos judeus. Segundo esse livro, haveria, do ponto de vista histórico-político, uma grande conspiração dos judeus, em escala global, para dominar o mundo. Nesse sentido, Arendt entende que a escolha dos judeus como inimigo ideal pelos nazistas não foi de toda arbitrária. Diz ela:

Em outras palavras, se o número de pessoas que acreditam na veracidade de uma fraude tão evidente como os “Protocolos dos sábios do Sião” é bastante elevado para dar a essa fraude o foro do dogma de todo um movimento político, a tarefa do historiador já não consiste em descobrir a fraude, pois o fato de tantos acreditarem nela é mais importante do que a circunstância (historicamente secundária) de se tratar de uma fraude. (Arendt, 2004 p. 27).

Outra abordagem utilizada pelo regime nazista foi a noção de antissemitismo eterno. Este consistia na interpretação feita por parte dos judeus das atitudes tomadas contra eles. Segundo Arendt: “Os judeus confundem o moderno antissemitismo com o antigo ódio religioso antijudaico” (Arendt, 2004, p. 27). Aqui, aparece no pensamento judaico a sensação de que existia, por parte das outras religiões, um sentimento de ódio em relação aos judeus. Esse sentimento era usado pelas lideranças judaicas como forma de incentivar a unificação do povo judeu. Porém, a realidade se mostrou bastante distinta, uma vez que esse sentimento antissemita acabou por conduzir a uma crescente hostilidade contra o povo judeu, culminando no extermínio de grande parte da população judaica da Europa. Hannah Arendt considera que a teoria do eterno antissemitismo se revelou extremamente eficaz para os fins desejados pelos nazistas. O antissemitismo eterno deu origem a uma eterna hostilidade (Arendt, 2004, p. 28).

Com o surgimento dos Estados-nação, os judeus teriam sua estabilidade abalada na sociedade. Os investimentos agora demandavam um capital muito maior que aquele que a comunidade judaica fazia circular. Arendt destaca que, nessa época, “foi concedida aos judeus a emancipação em todos os Estados-nações, exceto naqueles países em que os judeus, devido ao seu grande número e ao atraso social (como na Rússia), não conseguiram organizar-se como grupo especial” (Arendt, 2004, p. 35). Esse momento histórico culminaria no fim da influência dos judeus no Estado. Não eram mais os principais investidores. Os

judeus haviam perdido a exclusividade dos negócios com o Estado para novos investidores, que surgiram com o imperialismo.

O imperialismo viria a provocar alterações no comércio e nas relações sociais com os judeus. Com as transformações econômicas decorrentes do novo *status quo*, a antiga pequena classe média burguesa aos poucos passa a fazer parte do proletariado. Com isso, diminui o número de potenciais clientes da comunidade judaica, fato que obriga os judeus a buscar um novo mercado para seus negócios.

Essa nova realidade tensionará as relações dos judeus com a classe que depende financeiramente deles e “que vê, erroneamente, neles, a causa da sua própria miséria” (Arendt, 2004, p. 41).

Surgem as primeiras manifestações antissemitas na Europa, em especial na França. Sobre isso, lembra Arendt:

Além disso, o antissemitismo francês é mais antigo que os seus similares europeus. Para os representantes da Era do Esclarecimento, que prepararam a Revolução Francesa, era normal o desprezo aos judeus: olhavam-nos como sobreviventes da Idade Média e como agentes financeiros da aristocracia. (Arendt 2004, p. 67).

A principal consequência que adviria desse antissemitismo francês seria a implementação da xenofobia na sociedade europeia em geral.

O fato de a sociedade europeia ser incapaz de estabelecer uma ruptura econômica completa com a comunidade judaica traz como consequência o acirramento do sentimento antissemita. Na virada do século XIX para o XX, esse sentimento já domina toda a Europa Ocidental.

Um dos primeiros sinais de que a situação dos judeus se agravava foi o famoso caso Dreyfus, no qual Alfred Dreyfus, oficial judeu do Estado-Maior francês, vê-se acusado e posteriormente condenado pelo crime de traição após julgamento fraudulento. Para além de toda a complexidade jurídica que envolveu esse julgamento, são as repercussões que dele resultaram que merecem destaque.

O processo teve o condão de inflamar toda a Europa e, em especial, a França. A sociedade se dividiu em dois lados. De um lado, encontramos os partidários de Dreyfus, entre os quais Émile Zola. No lado contrário, os *antidreyfusard*, de vertente antidemocrática e antissemita. O conflito entre esses dois lados representou mais do que a defesa de um militar judeu, foi o resultado de um problema que colocava a crença na democracia e na liberdade contra o lado mais reacionário da

sociedade. O resultado do processo abriu feridas irrecuperáveis nas sociedades francesa e europeia. Sobre o caso Dreyfus, escreveu Arendt:

O Caso Dreyfus, em suas implicações políticas, pôde sobreviver porque dois de seus elementos cresceram em importância no decorrer do século XX. O primeiro foi o ódio aos judeus; o segundo, a desconfiança geral para com a república, o Parlamento e a máquina do Estado. [...] O que provocou a queda da França foi o fato de que ela não tinha mais nenhum verdadeiro partidário de Dreyfus, ninguém que acreditasse que a democracia e a liberdade, a igualdade e a justiça pudessem ser defendidas ou realizadas sob a república. (Arendt, 2004, p. 115).

A importância do caso Dreyfus não se limita apenas às controvérsias judiciais. Ele foi responsável por desvelar, na sociedade europeia, os piores preconceitos e sentimentos contra a comunidade judaica. Nas palavras de Hannah Arendt, o caso Dreyfus pode ser entendido como um “prelúdio ao nazismo”; daí em diante, ninguém poderia alegar como desconhecida a propaganda antissemita que se alastrava na sociedade disfarçada na forma de ideologia científica.

3.2. O imperialismo

Para Hannah Arendt, a emancipação política da burguesia representa o fator determinante para a inauguração do período do imperialismo. Este foi caracterizado por uma corrida dos países europeus em direção à África. Segundo Arendt, a burguesia como classe se preocupou apenas com as questões econômicas, deixando as políticas para o Estado. Porém, foi com a adoção de políticas expansionistas que o Estado pôde permitir à classe burguesa a satisfação de seus interesses econômicos, por meio de um maior acúmulo de riqueza. É nesse momento de expansão que a economia passa a ter relevância para as estratégias políticas. Até então, as decisões de caráter econômico haviam sido subordinadas às deliberações políticas.

Arendt considera que assim surge uma preocupação até então desconhecida pelos governantes dos Estados nacionais: “Vários governos nacionais viam com apreensão a crescente tendência de fazer dos negócios uma questão política e de identificar os interesses econômicos de grupos, mesmo pequenos, com os interesses nacionais” (Arendt, 2004, p. 166).

Em razão disso, não devemos considerar o imperialismo como uma etapa do desenvolvimento do capitalismo, pois, apesar de o primeiro ser resultado do

segundo, o que aqui merece ser destacado é a importância que a soberania dos Estados-nação teve para o aprofundamento do sistema capitalista a partir da valorização da classe burguesa. Diz Arendt (2004, p. 168): “O imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo.”

É nesse período que se acentua a contradição entre os Estados-nação e o mercado. Segundo a pensadora alemã:

Contrariamente à estrutura econômica, a estrutura política não pode expandir-se infinitamente, porque não se baseia na produtividade do homem, que é certo modo ilimitada, pelo menos teoricamente. De todas as formas de governo e organização de povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque a sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser distendida além do próprio grupo nacional, dificilmente conseguindo o apoio dos povos conquistados. (Arendt, 2004, p. 156).

Ao analisar o fenômeno da expansão do Estado-nação, Arendt observa que o que torna possível o estabelecimento de um corpo político é o interesse comum. Ela se refere ao princípio hobbesiano da comunidade, o *Commonwealth*. Diz a pensadora alemã: “O *Commonwealth* é baseado na delegação da força, e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto” (Arendt, 2004, p. 170).

É o Estado que deve zelar pela defesa e pela segurança de seus súbditos. Estes, por sua vez, delegam a ele o monopólio da violência. Porém, nem todos os indivíduos são protegidos pelo Estado. Pobres, ladrões e vândios são deixados à margem dessa proteção. Arendt deixa claro que a estrutura do Estado moderna se funda na força e na violência. O Leviatã se faz aí presente. Citando Hobbes, diz ela:

Hobbes isenta os que são excluídos da sociedade — os fracassados, os infelizes, os criminosos — de qualquer obrigação em relação ao Estado e à sociedade, se o Estado não cuida deles. Podem dar rédea solta ao seu desejo de poder, e são até aconselhados a tirar vantagem de sua capacidade elementar de matar, restaurando assim aquela igualdade natural que a sociedade esconde apenas por uma questão de conveniência. (Arendt, 2004, p. 171).

Diante disso, será o imperialismo o elemento capaz de unificar e pacificar a população por meio do objetivo econômico e demográfico comum. O imperialismo, nesse contexto, contaria com o nacionalismo e o racismo como aliados para essa tarefa.

É certo que o imperialismo dirige suas forças para a expansão territorial do Estado, fato esse que parece colidir com os interesses do nacionalismo, que visam a proteger a nação em primeiro lugar. Porém, naquele momento histórico, ambos viram um no outro a solução para seus problemas. Os nacionalistas ficaram adeptos do imperialismo em razão de sua capacidade de unir nações. Os imperialistas, por sua vez, viram que o nacionalismo facilitava sua aceitação política pela sociedade. Diz Arendt: “A expansão deu nova vida ao nacionalismo e, portanto, foi aceita como instrumento de política nacional” (Arendt, 2004, p. 184).

Para Hannah Arendt, as ideologias atingirão maior importância com o imperialismo. Nesse período, duas ideologias se destacam: a primeira, por sua interpretação da história como luta econômica de classes, e a segunda, por sua interpretação da história como luta natural entre raças. A primeira dará origem ao stalinismo, e a segunda, ao nazismo.

O que torna as ideologias tão relevantes, e ao mesmo tempo tão perigosas, é a facilidade com que são aceitas e apelam aos desejos e às necessidades das massas. Como instrumento de poder político, seu perigo está justamente na facilidade com que são acolhidas e na dificuldade com que são refutadas.

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt vê na ideologia racista uma arma fundamental para a consolidação da expansão imperialista no século XIX e início do século XX, na medida em que servia de ferramenta importante para destruir as estruturas políticas dos povos ocupados.

3.3. O racismo

No entender de Hannah Arendt, foi o conde francês Arthur Gobineau o responsável pelo desenvolvimento da unidade racial como motor unificador de povos. Nesse sentido, o fundamento da ideologia racista estava associado à teoria da personalidade inata desenvolvida pelos românticos. Diz Arendt (2004, p. 200): “Enquanto essas tendências evoluíam paralelamente, representavam apenas meios temporários de fuga da realidade política. Mas, fundidas numa só, constituíam a própria base do racismo como ideologia plenamente desenvolvida.”

A partir desse momento, passaria não só ser possível justificar a origem e a pureza de determinado povo mediante justificações pseudo-históricas, como

também realizar uma encenação histórica a partir da qual determinado povo tem o destino de conquistar e dominar o mundo.

No que tange à doutrina da unidade racial inglesa, esta viria a ser influenciada pelos princípios de hereditariedade (eugenia) e pela seleção natural de Darwin. No caso inglês, a ideia de que é possível determinar quem serão os mais aptos foi desenvolvida a partir da noção de eugenia. No livro *Hereditary talent and genius*, de 1865, Francis Galton defende a ideia de que, a partir do estudo genético, é possível determinar certas características humanas, tais como a inteligência ou a má-formação. Galton faz com que a eugenia passe a ser entendida como uma disciplina a partir da qual seria possível determinar o melhoramento ou a decadência da raça humana. Para Arendt (2004, p. 209), a eugenia torna-se “instrumento racional conscientemente empregado”.

Estabelecido o marco teórico, com o decorrer da expansão imperialista e com o estabelecimento das colônias nos países ocupados pelos Estados europeus, a raça e a burocracia tornam-se as linhas orientadoras da política externa.

A burocracia torna-se fundamental para que exista um controle efetivo dos explorados e dos exploradores. Estes últimos realizam a atividade administrativa e zelam pelos interesses das nações europeias ocupantes. Graças à burocracia, a expansão do imperialismo foi muito bem-sucedida. Lembra Arendt (2004, p. 216): “Foi a burocracia a base organizacional do grande jogo da expansão, no qual cada zona era considerada um degrau para investimentos futuros, e cada povo era um instrumento para futuras conquistas.”

Por sua vez, a raça atinge aqui uma dimensão política concreta, permitindo diferenciar com perfeição as raças superiores, destinadas a dominar o mundo, e as raças inferiores, que seriam conquistadas. Como lembra Arendt:

A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana. (Arendt, 2004, p. 215).

Com base nessa ideologia racial e na organização burocrática e política, toda a crueldade e a brutalidade demonstradas para com os povos conquistados se tornariam perfeitamente justificadas.

O imperialismo colonial torna-se, dessa forma, não só uma expansão da produção na direção de vencer a corrida dos mercados e investimentos de capital dos

países europeus, como logo um método de exploração dos recursos e da submissão dos povos locais. Ao encarar os povos nativos como algo primitivo, diferente deles mesmos, os exploradores, aventureiros e caçadores de fortunas não revelaram qualquer tipo de empatia humana para com os povos conquistados. Exemplos disso são o total desinteresse pela história dos povos dos países colonizados e a transformação deles na principal “matéria-prima” por meio da escravidão.

O maior exemplo dessa exploração ocorreu no estabelecimento do Estado Livre do Congo pelo rei genocida Leopoldo II, da Bélgica. O batismo bonito do Estado servia para mascarar uma das maiores atrocidades praticadas contra seres humanos por um monarca. Durante os anos 1895 e 1908, Leopoldo II foi literalmente dono do Congo. Seu latifúndio correspondia a dezenas de vezes o território belga. De olho em produtos cobiçados, como o marfim e a borracha, o rei praticou um genocídio da população local, e, para os historiadores, exterminou algo entre 6 e 8 milhões de nativos. Esse montante correspondia, na época, a cerca de metade de toda a população do Congo.

O episódio ficou mundialmente conhecido com a publicação do seminal romance *O coração das trevas*, de Joseph Conrad. O romance foi inspirado em fato vivido pelo próprio Conrad, quando contratado pela Société Anonyme Belge para auxiliar o capitão do navio a vapor *Florida*, Ludwig Koch, no resgate do gerente da companhia George Antoine Klein, que se encontrava gravemente doente em Stanley Falls, um dos entrepostos comerciais do rio Congo. Durante a expedição, o capitão do vapor morre e Conrad assume o comando da expedição. Na volta, resgatado, Klein morre e Conrad fica gravemente doente em virtude de contrair malária. Mais tarde, ao voltar à Europa, em dezembro de 1890, Conrad diria que, “antes do Congo, eu era só um animal” (Llosa, 2003, p. 43).

Conrad só conseguiu escrever o romance alguns anos depois de sua expedição. O impacto da experiência na África não permitiu que o autor narrasse os fatos logo após o retorno. Em *Coração das trevas*, escrito em 1902, Joseph Conrad nos levará a uma expedição ao “fim do mundo” em um vapor que subirá um rio sinuoso em forma de serpente para resgatar um grande executivo de uma grande companhia europeia. No livro, o *alter ego* de Conrad é Charlie Marlowe, e o executivo a ser resgatado é o sr. Kurtz, personagem misterioso e instigante que parece ter muitos dotes e atributos. A narrativa de Conrad vai se tornando cada vez mais sombria à medida que o livro flui. Durante a subida do rio, o autor nos

leva a uma narrativa angustiante, em que o horror e a loucura do processo de colonização são revelados. Passando por exploradores enlouquecidos e por nativos decepidos ou mortos com seus corpos expostos na margem do rio, Marlowe finalmente resgata um Kurtz também enlouquecido, que, ao morrer na viagem de volta, resume tudo em suas últimas palavras “O horror! O horror!”. Vejamos essa passagem de *Coração das trevas*:

O barco desce o rio “*para fora do coração das trevas*”. Viajando deitado na cabine com Marlowe, Kurtz discursa com o resto das suas forças: “*Minha Prometida, meu posto, minha carreira, minhas ideias — esses eram os objetos de suas ocasionais expressões de elevados sentimentos*”. Às vezes delira esperando reis à sua espera depois de suas missões. Marlowe conclui: “*Mas tanto o amor diabólico como o ódio sobrenatural dos mistérios que havia penetrado lutavam pela posse daquela alma saciada de primitivas emoções, ávida de falsa fama, de enganosa distinção, de todas as aparências de sucesso e poder*”. No meio da viagem, o vapor enguiça e para para reparos. A longa interrupção da viagem abala Kurtz, que entrega a Marlowe um pacote de papéis e uma fotografia de mulher amarrados com um cadarço de sapato, com medo de que o gerente os encontrasse. Entre os documentos, um relatório sobre civilização de selvagens começava dizendo que os brancos “*Devemos necessariamente aparecer a eles (selvagens) como seres de natureza sobrenatural; aproximando-nos deles com a força de uma divindade; pelo simples exercício de nossa vontade, podemos exercer para sempre um poder praticamente ilimitado*” etc. e terminava com o *post scriptum*: “*Exterminem todos os bárbaros*”. Uma noite, Kurtz, já incapaz de ver uma vela a um palmo, diz a Marlowe estar esperando a morte chegar: “*Jamais vira algo semelhante à mudança que ocorreria em sua fisionomia, e espero não tornar a ver. Oh, não que tivesse ficado emocional. Fiquei estarelecido. Foi como se um véu tivesse sido rompido. Enxerguei naquele rosto de marfim uma expressão de orgulho sombrio, de poder implacável, de terror covarde — de intenso e irremediável desespero. Estaria ele revivendo sua vida, em todos os detalhes, com seus desejos, tentações e intrigas, naquele supremo momento de total conhecimento? Gritou, então, num sussurro, para alguma imagem, alguma visão — gritou duas vezes, um grito que não era mais do que um sopro: O horror! O horror!*”. Marlowe apaga a vela e vai para o refeitório. Momentos depois, chega a notícia: “*O sr. Kurtz ... ele morreu!*” O corpo de Kurtz é enterrado num buraco lamacento pelos “peregrinos”. Marlowe em seguida cai gravemente doente e quase não sobrevive. Recuperado, conclui: “*Kurtz foi um homem notável. Ele tinha algo a dizer. E disse. Como eu próprio estive à beira do abismo, compreendi melhor o significado daquele seu olhar, que não podia ver a chama da vela, mas era amplo o suficiente para abraçar o universo inteiro, pungente o bastante para penetrar todos os corações que batem na escuridão. Ele havia resumido — num juízo: ‘O Horror’...* “*Ele realmente deu aquele último passo, transpôs a borda do abismo, enquanto a mim foi permitido recuar o pé hesitante. E talvez aí esteja toda diferença, talvez toda sabedoria, toda verdade e toda sinceridade estejam apenas contidas naquele inapreciável momento em que ultrapassamos o limiar do invisível*”. (Conrad, 2019, p. 170).

Hannah Arendt leu e se inspirou no livro de Conrad quando da elaboração do texto sobre o imperialismo em *Origens do totalitarismo*. Segundo ela, os

nativos das colônias eram seres supérfluos, desprovidos de humanidade, um subproduto inevitável do regime capitalista. Da mesma forma, os exploradores se encontravam desumanizados. Arendt cita o romance de Conrad:

Não resultavam de realizações próprias: eram símbolos vivos do que lhes havia acontecido, testemunhas vivas do absurdo das instituições humanas. Ao contrário dos antigos aventureiros, eram sombras de acontecimentos com os quais nada tinham a ver. Como o Sr. Kurtz em “Heart of Darkness” de Conrad, eram ocos por dentro. (Arendt, 2004, p. 219).

Outra fonte de inspiração para Arendt no texto sobre o imperialismo foi a Guerra dos Bôeres, episódio que aconteceu no sul da atual África do Sul entre os anos 1880-1881 e 1899-1902. O conflito foi travado entre ingleses e holandeses pelo controle do território durante o imperialismo. Durante o conflito entre os colonizadores holandeses que haviam chegado ao sul da África (bôeres) e os ingleses, boa parte da população nativa foi dizimada. Aliás, foi na Guerra dos Bôeres que se teve notícia de que, pela primeira vez, foram implantados campos de concentração com o objetivo de restabelecer as chamadas “fazendas comunitárias” dos exploradores.

Foi nesse período que o elemento do antissemitismo se fez presente no imperialismo.

Com o desenvolvimento da expansão para a África, os judeus haviam se tornado financistas, servindo como representantes dos donos do capital. Seu proveito financeiro era baseado em comissões. Ao contrário dos outros exploradores, que eram vistos como caçadores de fortunas que, logo que atingiam seus objetivos, retornavam para seus países, os judeus não tinham um país para onde voltar. Em razão disso, rapidamente se tornaram objeto do ódio e do rancor dos bôeres, que, muito antes dos nazistas, haviam dado início a um movimento antissemita planejado. Arendt considera que essa hostilidade demonstrada para com o povo judeu pode ter por base o próprio caráter messiânico da espiritualidade judaica. Diz ela: “A violência desse ódio era em parte devida à suspeita de que os judeus, com a sua pretensão messiânica mais antiga e mais autêntica, dificilmente aceitariam a ideia de serem os bôeres um povo eleito por Deus” (Arendt, 2004, p. 233).

O antissemitismo surgido no sul da África nesse período difere do antissemitismo que marcaria toda a ideologia nazista. No sul da África, o racismo e o

antisemitismo se uniam em nome do estado de coisas. A grande influência que daqui resulta para tudo o que viria posteriormente a suceder com a ascensão ao poder do regime nazista reside no fato do surgimento de uma nova categoria, a ralé. Essa ralé passa a tomar consciência de que, associando-se ao poder e através do uso dos meios de violência, é capaz de criar grupos ainda mais inferiores que a si mesma.

Arendt assim descreve:

As possessões coloniais africanas tornaram-se o solo mais que fértil para que florescesse o grupo que viria a ser mais tarde a elite nazista. Viram ali como era possível transformar povos em raças e como, pelo simples fato de tomarem a iniciativa desse processo, podiam elevar o seu próprio povo à posição de raça dominante. (Arendt, 2004, p. 237).

Em outras palavras, é esse o primeiro momento em que o racismo se torna um meio viável e eficaz de conquista e domínio de um território.

Sobre esse ponto de vista, Arendt considera que a ralé, consciente do fascínio que as conspirações exercem sobre as elites, construirá narrativas de histórias do passado com o intuito de conquistar seus interesses.

Com o final da Primeira Guerra e a conseqüente desintegração dos Estados-nação, criou-se um clima de tempestade perfeita, em que a herança maldita do imperialismo, juntamente com o crescente sentimento antisemita vigente na Europa, faria nascer regimes nunca vistos pela história da humanidade. O totalitarismo entra em cena.

3.4.

O totalitarismo e a radicalidade do mal

O livro *Origens do totalitarismo* é composto de três partes: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo. De forma proposital, a autora não apresenta ligação entre elas. Arendt se recusa a estabelecer relações de causa e efeito entre os fatos históricos decorrentes do antisemitismo e do imperialismo e a consagração dos regimes totalitários. Essa estratégia demonstra que, para ela, o totalitarismo é um regime sem precedentes na história, uma novidade radical, que se expressa no objetivo de transformar a pluralidade humana em unicidade. Um único espécime controlável em suas ações e reações.

O totalitarismo não se enquadra na classificação aristotélica clássica sobre os regimes de governo. Para Aristóteles, os governos se classificavam em monarquias ou tiranias (quando de um), em aristocracias ou oligarquias (quando de poucos), ou em repúblicas ou democracias (quando de todos). Nem mesmo as tiranias como degeneração das monarquias se aproximam do fenômeno totalitário analisado por Arendt. Nas tiranias, o poder é usurpado de forma ilegal pelo tirano, ao passo que no totalitarismo existe sempre a preocupação com a legalidade. Trata-se, então, no totalitarismo, de uma forma de governo que, por meio de uma ideologia definida, tem como finalidade a implantação do terror e a consequente aniquilação da pluralidade humana.

O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. Nesse sentido, elimina a distância entre governantes e governados e estabelece uma situação na qual o poder e o desejo de poder, tal como os entendemos, não representam papel algum ou, na melhor das hipóteses, têm um papel secundário. (Arendt, 2004, p. 375).

O livro teve como objetivo analisar o totalitarismo em suas duas variantes: o nazismo e o stalinismo. Em ambos os casos, aparecia um novo tipo de domínio que as categorias habituais da ciência política não davam conta de explicar. Apesar de Arendt entender que o fenômeno totalitário se manifestava tanto na Rússia de Stalin quanto na Alemanha de Hitler, a falta de documentação sobre o regime soviético levou a autora a priorizar a análise do caso alemão.

Apesar de a ênfase em *Origens do totalitarismo* ter recaído mais sobre o caso alemão, Arendt sofreu severas críticas da ala marxista da academia, que se recusou a aceitar a tese de que o regime da agora União Soviética se equiparava ao caso do derrotado nazismo alemão. Além do mais, o regime bolchevista havia saído vitorioso da Segunda Grande Guerra e estava em vigor quando da publicação do livro, dificultando uma análise mais detalhada de seu funcionamento.

O termo “origens”, presente no título, não foi bem escolhido, como a própria autora reconheceu em seus escritos posteriores, quando passou a usar a expressão “elementos”. Arendt reconhece que não se trata de destacar causas em termos de inevitabilidade histórica ou determinismo, quando do aparecimento do regime totalitário. Foram os elementos presentes no mundo moderno, em especial

na história ocidental, que possibilitaram, conjuntamente ao vazio político-social deixado pela Primeira Grande Guerra, o surgimento do totalitarismo.

Para Arendt, os elementos do totalitarismo formam uma espécie de estrutura oculta dele mesmo. Esses elementos foram constituídos principalmente ao longo do século XIX, mas a humanidade não soube encontrar soluções políticas para lidar com eles. Para Arendt, esses elementos foram o antissemitismo, o imperialismo em sua expansão e a decadência do Estado-nação.

Quanto ao primeiro elemento, o antissemitismo, como já dissemos, Arendt distingue dois tipos: o antigo ou pré-moderno e o moderno. O primeiro tem a natureza religiosa que projeta o ódio aos judeus. O segundo tem caráter basicamente político. Em sua argumentação, a autora se concentra no segundo tipo.

São destacadas as contradições internas dos Estados-nação durante o século XIX que levaram a uma diminuição de direitos das minorias, entre elas os judeus. A discriminação dessas minorias em relação ao pleno exercício da cidadania deu origem ao surgimento de cidadãos de segunda classe, párias expulsos do mundo comum partilhado no espaço público.

A criação de grandes grupos de párias, cidadãos sem direitos e sem a proteção do Estado, deu origem, no século XX, às perseguições políticas que culminaram no triunfo do regime totalitário. Os perseguidos, como os judeus e os trotskistas, representavam a escória da Terra, e tanto o nazismo quanto o stalinismo projetaram uma solução totalitária para o problema: “[...] o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo” (Arendt, 2004, p. 399).

Convém lembrar que, ao analisar o segundo elemento, o imperialismo, Arendt identifica nele uma espécie de laboratório do extermínio que estava por vir. No imperialismo, ao contrário de no nacionalismo, Arendt aponta para uma política de expansão pela expansão, ou seja, o domínio de novos territórios guiado por interesses econômicos da burguesia capitalista. A expansão imperialista na África é um claro exemplo desse fenômeno, e Arendt aponta que já na Guerra dos Bôeres (1880-1881 e 1899-1902) foram criados campos de extermínio, não sendo estes, como aponta a autora, uma criação do nazismo.

Para Arendt, no encontro entre as nações imperialistas e as colonizadas surgem práticas que quebram o princípio moderno de universalidade das leis. Entre os colonizados estão indivíduos de classes inferiores, tratados como

criaturas sub-humanas, sujeitas a todo tipo de violência da máquina burocrática, como aquelas denominadas pela autora matanças administrativas. Assim, o caminho para a destruição de grandes grupos populacionais já estava pavimentado mesmo antes da implantação dos regimes totalitários.

Também é no imperialismo que, para Arendt, surge a noção de racismo como ideologia. Lembremos que no início de sua pesquisa o racismo era o terceiro pilar para o inferno. Cabe aqui destacar que, para a autora, as ideologias são sistemas baseados em uma ideia única com força suficiente para atrair e persuadir a maioria das pessoas: “A ‘ideia’ de uma ideologia não é a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente, nem o princípio regulador da razão, de Kant, mas passa a ser instrumento de explicação” (Arendt, 2004 p. 521). Com base nesse conceito, o racismo seria uma ideologia que interpreta a história como a luta natural de raças. Assim, o imperialismo criou uma ideologia racista para justificar a política de expansão territorial das nações colonizadoras. O que aconteceu no regime totalitário nazista é que essa ideologia racista foi levada às últimas consequências.

Para Arendt, o terceiro elemento que sustentou o surgimento dos regimes totalitários foi a decadência do Estado-nação. Era o Estado-nação que garantia o enquadramento legal dos direitos e a aplicação destes em favor dos cidadãos. Com a Primeira Grande Guerra, houve uma rápida desintegração desses Estados, levando a uma destruição da estrutura legal que acolhia e protegia os indivíduos e garantia a homogeneidade étnica, religiosa, cultural e social desses cidadãos. É esse contexto de decadência do Estado-nação que leva Arendt a formular a tese da importância do direito a ter direitos, base para pensar como o sujeito se situa politicamente no mundo. O direito a ter direitos revela uma busca de inclusão na cidadania e uma proteção à exclusão social e política de grupos minoritários. Essa perspectiva será a base da política de proteção aos direitos humanos consagrada pelas Nações Unidas após a Segunda Guerra.

A partir dos elementos estabelecidos, antissemitismo, imperialismo e desintegração do Estado-nação, o ovo da serpente totalitária se fazia presente na Europa ao final da Primeira Grande Guerra. De certa forma, as máximas do totalitarismo já se faziam presentes e aceitas pela sociedade. Era preciso apenas que partidos baseados em ideologias totalitárias canalizassem esses sentimentos

que afluíam violentamente na sociedade. Foi isso que os nazistas e os segmentos dos bolchevistas fizeram com maestria nesse período.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt procurou destacar a participação das massas na constituição, na aceitação e na manutenção dos regimes totalitários. Na aceitação passiva ou não pela sociedade, o totalitarismo encontrou o caminho para a violência extrema. Diz Arendt:

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, elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria uma nulidade [...]. Na tradição política do Ocidente, a ação é definida em termos de dar e executar ordens. Mas essa ideia sempre pressupôs alguém que comanda, que pensa e deseja e, em seguida, impõe o seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade — seja por meio da persuasão, da autoridade ou da violência. (Arendt, 2004, p. 375).

Arendt também destaca outros traços dessas sociedades de massa, em que a maioria da população está envolvida na produção, na distribuição e no consumo de bens, seguindo, assim, um comportamento social padronizado e ditado pelos meios de comunicação.

Estando as condições postas e presentes nas sociedades de massa, o que os regimes totalitários fizeram foi aproveitar essas tendências para levar a cabo a implantação do terror. Nesse contexto, Arendt não apresenta o aparecimento do totalitarismo como algo súbito na história. Pelo contrário, as condições políticas e sociais para sua vitória já estavam dadas, liberando o campo para os regimes totalitários alcançarem um domínio total.

A partir de nossa leitura da obra de Arendt, é possível identificar os traços ou as tendências das sociedades contemporâneas de massa que permitiram a eclosão dos regimes totalitários. A primeira característica seria a desarticulação do espaço público e sua interdição em favor da primazia da esfera privada. Para Arendt, a vitória de um indivíduo descompromissado com a vida pública, preocupado apenas com sua segurança, conforto e interesses pessoais, tornou-se fator que alimentou o desenvolvimento dos regimes totalitários. Ela pontua que esse indivíduo não pode ser chamado de cidadão. Trata-se do oposto, dado que prioriza uma vida centrada em si mesma, na qual está interessado somente em seu

próprio consumo e conforto. Esse conformismo social foi devastador para o espaço público, permitindo a ascensão do totalitarismo, que acabou por destruir de vez o campo público, destruindo também a vida privada, lançando os indivíduos na mais completa solidão.

Outra característica elencada por Arendt é o isolamento. Para a autora, esse isolamento constitui-se na doença de nosso tempo. A implantação do totalitarismo foi possível porque o regime encontrou uma sociedade composta por indivíduos sem vínculos sociais entre si, completamente atomizados e solitários. O nazismo, por exemplo, encontrou uma sociedade alemã atomizada e depois, artificialmente, ampliou ainda mais a segregação. Nesse tipo de sociedade, as pessoas vivem juntas, mas não têm nada em comum. A imagem que Arendt usa para expressar esse isolamento é a de um anel de ferro que tortura os indivíduos e faz com que ajam como se estivessem unificados.

Essa experiência de superfluidade nas sociedades de massa foi levada ao extremo pelo regime nazista nos campos de concentração e extermínio. E é essa experiência radicalmente nova que constitui, para a autora, a entrada em cena de um novo tipo de mal. Um mal negado por Kant. O mal absoluto. O mal radical.

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, um 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. (Arendt, 2004 p. 493).

Ao lançar mão da expressão mal radical, Arendt busca inspiração em um de seus filósofos preferidos, Immanuel Kant. Para o filósofo de Königsberg, o mal radical nega o bem ou a lei moral como incentivo para o estabelecimento de máximas de vontade, mas não o substitui para preferir a máxima do mal. Arendt parece enxergar algo além do conceito kantiano, uma espécie de mal extremo, radical nesse sentido, um mal que expressa a violência extrema, fazendo com que o impossível se torne possível.

[...] 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, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram. (Arendt, 2004, p. 510).

A partir desse mal, o que faz do regime totalitário uma nova forma de governo é o princípio que rege suas decisões: o terror total. Não é apenas o aparecimento de uma violência instantânea movida contra a população ou parte dela, como acontece, por exemplo, nas tiranias. Trata-se de um terror que se protraí no tempo. Não tem fim, pois o sistema está permanentemente em movimento. O exercício desse terror é levado a cabo por organizações altamente especializadas, com membros selecionados rigorosamente, como no caso da SS e da Gestapo, no regime nazista. Esse tipo de terror não é um meio para alcançar um fim. É um fim em si mesmo. Não é também caracterizado por uma violência praticada à margem da lei. Suas decisões são tomadas em consonância a princípios legais. A própria lei se torna a expressão e o veículo do terror. Estamos diante de um sistema jurídico preparado para imposição da violência, como aconteceu com os sistemas legais do nazismo e do stalinismo.

Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. O bom senso utilitário das massas, que, na maioria dos países, estão demasiado desesperadas para ter muito medo da morte, compreende muito bem a tentação a que isso pode levar. Os nazistas e bolchevistas podem estar certos de que as suas fábricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem. (Arendt, 2004 p. 511).

A expressão máxima desse terror total se dá nos campos de concentração e extermínio. Esses campos representam o triunfo do domínio total do regime totalitário. Arendt descreve o processo por meio de passos bem delineados. O primeiro passo seria a morte da pessoa como detentora de direitos. Dessa forma, certas categorias ficam à margem da lei. Essas categorias são privadas do direito a ter direitos, e o mais impressionante é que esse passo pode ser dado mesmo dentro de um regime democrático. Cabe lembrar que Hitler chegou ao poder eleito e nos braços do povo alemão. Para Arendt, o segundo passo é a morte da pessoa moral.

Implica dar fim a qualquer vestígio de humanidade da pessoa. Não há como existir solidariedade nesse contexto. No meio social, impera a cumplicidade organizada por meio da violência. Nesse momento, fazer o bem não é mais possível. A consciência moral está destruída. Por último, a destruição da singularidade humana, a morte da individualidade. O regime totalitário produz corpos de matéria inerte. Os indivíduos são reduzidos a reações corporais, como fome, frio, calor e dor.

Por essas características, Arendt chamou os campos de fábricas da morte, estruturas produtivas de fabricação de corpos inertes. A singularidade humana é destruída, e não existe mais espaço para a ação. Cada prisioneiro agora é um número, deixando de ser um indivíduo com uma história por trás de si. Nos campos, os prisioneiros são tratados como se já estivessem mortos. Trata-se de um espaço de esquecimento organizado. Um espaço de antimundo, onde a morte é um carimbo sobre um indivíduo que nunca existiu.

É nesse contexto dos campos, em que o regime totalitário torna tudo possível, que Arendt vê aflorar o mal radical. Como mencionamos, Kant classifica esse mal como uma má vontade perversa. Para Arendt, porém, não há vontade por trás desse mal. Pelo contrário, o que esse mal radical manifesta é uma tentativa organizada de erradicar a experiência de ser humano. É um mal absoluto, dentro da legalidade, não passível de punição e imperdoável por definição. Não é possível compreendê-lo, mas pode ser identificado nas sociedades de massa contemporâneas. O isolamento das pessoas, a cumplicidade diante da violência, a indiferença em relação à esfera pública ou a segregação de grupos da população são elementos que Arendt aponta como característicos de um caminho para o domínio total. Para Arendt, essas características são próprias de soluções totalitárias, que, como evidencia a passagem supracitada, podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários, aparecendo naquelas situações em que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica.

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. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são

“humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos se situa além dos limites da própria solidariedade do pecado humano. (Arendt, 2004, p. 510).

Ao discutir o problema do mal, Arendt inaugura uma perspectiva inédita de abordagem que será norteadora para a intelectualidade acadêmica formada depois da Segunda Guerra. Em *Origens do totalitarismo*, ela enfrentou esse problema sob a ótica do mal radical. Porém, ela o retomará uma década depois, a partir de uma nova ótica, agora diante do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em 1961. Quando assiste ao julgamento como correspondente da revista *The New Yorker*, Arendt parece encontrar em Eichmann o elemento que faltava para a elaboração de seu esquema sobre o mal. Era como se a pensadora intuísse que algo estivesse faltando em sua explicação sobre o mal nas *Origens do totalitarismo*. É a partir do julgamento de Eichmann que a autora Arendt dará forma a seu famoso conceito de banalidade do mal.

4 Eichmann e a banalidade do mal

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terríveis e assustadoramente normais. (Arendt, p. 299).

Adolf Eichmann foi preso pelo serviço secreto israelense, o Mossad, na noite de 11 de maio de 1960, nas cercanias de sua residência na periferia de Buenos Aires, onde vivia sob o nome de Ricardo Klement. Foi agarrado e colocado dentro do carro, e lá ele já sabia que estava nas mãos de israelenses, pois esperava que em algum momento fosse sequestrado.

David Ben-Gurion, que havia ordenado sua captura, na mesma noite informou a nação israelense sobre a prisão do criminoso de guerra, omitindo, no entanto, os detalhes da operação. Arendt, em *Eichmann em Jerusalém*, explica que se Israel pretendesse requerer a extradição de Eichmann, após o dia 7 de maio do mesmo ano, ela não seria mais possível pelas leis argentinas, porque já haveria decorrido o prazo de 15 anos completos da ocorrência de seus crimes na guerra. Em face dessa prescrição, os advogados de Eichmann insistiram que o único crime que deveria ser objeto de julgamento era seu sequestro pelas forças israelenses. Arendt destaca a inaplicabilidade de tal argumento, posto que Eichmann não tinha cidadania argentina e, por consequência, não estava protegido pelas leis daquele país.

Com base no relato da autora, outro dado importante foi o fato de Eichmann ter sido levado para um subúrbio de Buenos Aires, ficando em uma casa alugada e lá ter permanecido por oito dias, até que os agentes da operação obtivessem do detido uma declaração de próprio punho, na qual concordaria em ser levado a Israel para o julgamento de seus crimes. Apesar de relatos sobre divergências de datas e conteúdo, o fato é que, diante do empenho do agente especial Zvika, Eichmann assinou o documento. No julgamento, obviamente, seus advogados alegaram coação na assinatura, mas não negaram que Eichmann tenha assinado.

Após a chegada a Jerusalém, Eichmann foi submetido a 275 horas de interrogatório, em 35 depoimentos, o que, segundo Arendt, gerou 3.564 páginas de inquérito. Nesses interrogatórios, Eichmann mentiu enquanto pôde, mas, ao

final de oito meses de depoimentos, admitiu sua participação nos eventos preparatórios da chamada Solução Final, sob o argumento de que apenas cumpria as ordens que lhe eram dadas pelos superiores.

Para Arendt, Eichmann era parte dessa nova matéria-prima dos regimes totalitários, em que mentir se tornou padrão, com base naquilo que era normal para ele. O Terceiro Reich havia “normalizado as pessoas”, criando regras, incorporando e cooptando pessoas dispostas a aceitá-las. Para Arendt, Eichmann havia sido incorporado a uma lógica que destrói um mundo para construir outro.

O agente nazista era do tipo vaidoso e, segundo o capitão de polícia Avner, que o interrogou, parecia entusiasmado com a possibilidade de falar sobre sua versão dos fatos. Chamou atenção de Arendt o fato de o capitão ter dito que esperava mais de Eichmann.

Ao final do inquérito, foram 12 as acusações que recaíram sobre Eichmann, a saber: provocar o assassinato de milhões de judeus; levar esses milhões a condições que podiam levar à destruição física; causar sérios danos físicos e mentais aos judeus; determinar que fossem proibidos os nascimentos e interrompidas as gestações das mulheres judias; colocar os judeus sob o regime de trabalho forçado; perseguir judeus por motivos raciais, religiosos e políticos; pilhar e confiscar os bens dos judeus por meio de medidas que envolviam roubo, extorsão e violência; praticar diversos crimes de guerra definidos em acordos internacionais; expulsar milhares de poloneses de suas casas; deportar 1.400 eslovenos da antiga Iugoslávia; deportar e matar milhares de ciganos; deportar e matar 93 crianças da aldeia tcheca de Lidice. De acordo com Arendt, Eichmann se declarou inocente de todas as acusações. A pena para quaisquer das 12 acusações, pela legislação israelense de 1950, era a de morte.

Eichmann foi julgado com base nessas leis. Isso quer dizer que o julgamento não se deu com apoio na legislação internacional, o que causou questionamento quanto à sua validade. O argumento por parte dos israelenses era de que a aplicação da legislação interna era justificável, porque nazistas como Eichmann estiveram ocupados nos anos anteriores a destruir todas as provas de seus crimes, o que por si só dificultaria um julgamento internacional nos termos do que ocorrera em Nuremberg.

O fato de a corte israelense não ser uma corte internacional acabou por criar dificuldades para esse julgamento inédito, visto que a Justiça de Israel não estava

inicialmente aparelhada para levar adiante uma tarefa de tal magnitude. Mesmo diante de questionamentos internacionais, em especial da Alemanha, a corte israelense não desistiu do julgamento, que ocorreu entre 11 de abril de 1961 e 14 de agosto de 1961, em um clima bastante midiático para os padrões da época. Arendt estava lá como correspondente da revista *The New Yorker*.

Durante o julgamento, a autora, observando o réu diretamente, sentiu-se incomodada, quando percebeu que Eichmann foi o tempo todo mantido em uma cabine de vidro — segundo as autoridades, a medida foi adotada para a própria proteção do réu. Com o relato do inquérito no julgamento, Arendt percebeu que Eichmann não era do tipo de criminoso que sujava as mãos com o sangue de suas vítimas. Era um burocrata, um homem de gabinete, que, com seu carimbo, mandava milhões de pessoas para a morte. Eichmann era o responsável por toda a logística de transportes para conduzir as pessoas para os campos de concentração e extermínio. Segundo Arendt, ele era visto pelos judeus como aquele monstro que transportou milhões deles para as chamadas fábricas da morte.

A pensadora alemã destaca que, apesar de Eichmann ser um burocrata cumpridor de ordens, ele não era burro e sabia exatamente o que fazia. Em seus escritos, tal fato caracterizava uma ausência de pensamento. Em outras palavras, Arendt estava sublinhando que irreflexão não se confunde com burrice. Eichmann cumpria suas ordens sempre sob o ponto de vista dos outros. Não era capaz de refletir sobre a amplitude das ordens recebidas. Seu imperativo categórico era seguir as máximas ditadas pelo Terceiro Reich.

Ainda de acordo com o relato de Arendt, Eichmann não era do tipo que sentia prazer em ver jorrar o sangue de suas vítimas. Ele nunca havia tocado em uma arma, pois apenas cumpria ordens superiores. O ponto a ser destacado é que a irreflexão e a ausência de pensamento de pessoas como ele foram vitais para o sucesso do regime nazista.

Citando em sua defesa o imperativo categórico kantiano, Eichmann afirmava que jamais tinha usado uma arma de fogo contra os judeus, jamais havia matado alguém e jamais havia dado ordem para matar um judeu. Ao explicar como, categoricamente, seguia as ordens e as normas de seu país, ele não deixa dúvida de que teria embarcado o próprio pai para a morte se recebesse ordem nesse sentido. Diante dessa declaração, Arendt percebe que aquele cumpridor de

ordens não tinha nada de inofensivo; pelo contrário, tratava-se de uma pessoa perigosa e bastante responsável por seus atos.

No entanto, ao expor seu ponto de vista sobre Eichmann, Arendt desvela um fenômeno novo, que passa a ser debatido a partir daí. Ela observa que aquele que perpetua o mal não precisa ser um sádico, um genocida, um monstro. Em sua leitura, o ato de exterminar pessoas pode tornar-se apenas um assunto administrativo nas estruturas burocráticas dominantes. A decisão de exterminar pode ser tomada por um homem medíocre, cumpridor de seu dever, que executa seu trabalho com zelo profissional. Em outras palavras, um homem comum com obediência cega às leis e indiferença em relação às vítimas.

Eichmann, no julgamento, comentou que não nutria ódio pelos judeus e que não era um antisemita fanático pelas ideias de seu partido; ao contrário, contava com amigos judeus, que inclusive o ajudaram no passado, quando estivera desempregado. Foi exatamente por falta de um motivo especial para as ações de Eichmann que Arendt destacou que um mal dessa natureza, sem motivos, pode espalhar-se indefinidamente, como um fungo devastador, sobre a superfície do mundo. É esse fenômeno baseado no exercício gratuito do mal, cometido por pessoas ordinárias, incapazes de pensar, que Arendt vai denominar banalidade do mal.

Eichmann não era nenhum Iago, nenhum MacBeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos sociais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. (Arendt, 1999, p. 310).

Diante da experiência vivida no julgamento, Arendt percebeu que o governo nazista inverteu a ordem e os valores morais, oferecendo para a sociedade homens como Eichmann. O mal estava generalizado, banalizado. Isso não quer dizer que o mal perpetrado por Eichmann era visto por Arendt como banal. Isso quer dizer que a pensadora observou que o mal praticado por Eichmann era visto e tido pelos nazistas como banal, o que é diferente. A autora, por sua argumentação, foi acusada de diminuir a importância dos atos praticados por pessoas como Eichmann. No entanto, em momento algum de seu relato ela minimizou a responsabilidade de Eichmann por seus atos; ao contrário, para ela, sua inocência

estava fora de questão, e Eichmann deveria ser condenado, como de fato o foi, à pena de morte, pelo simples fato de que os nazistas concederam a si mesmos o direito de dizer quem deveria e quem não deveria habitar o mundo.

Ao final do julgamento, Eichmann foi sentenciado à forca. A defesa pediu clemência, mas foi negada pelo tribunal. Em 31 de maio de 1962, Eichmann foi enforcado na prisão de Ramleh. Suas últimas palavras foram classificadas por Arendt como clichês representativos do homem medíocre que ele sempre foi. Falou ele sobre o destino de encontro dos homens na morte e deu vivas à Alemanha e à Argentina antes de morrer.

É preciso ressaltar que o conceito de banalidade do mal de Arendt não busca uma suposta essência do mal. Não se trata aqui de uma questão ontológica, e sim de uma questão no plano da ética e da política. A banalidade do mal, para a pensadora, não está no plano metafísico, mas no meio político e histórico. É uma condição humana. Nesse sentido, a banalidade do mal aproxima os homens, na medida em que ocorre um vazio de pensamento, causado por alguma crise moral, como foi no caso do totalitarismo. A banalidade do mal surge, então, em um espaço público interdito, onde não existe o exercício da liberdade.

A incapacidade de pensar e de refletir, considerando o ponto de vista do outro, já havia sido mencionada por Arendt ao final de *Origens do totalitarismo* como sendo o resultado do acesso ao mundo apenas pela força auto coercitiva da lógica e da ideologia por trás dos atos hodiernos. O cenário em *Origens do totalitarismo* sobre o aparecimento de um mal radical parecia incompleto, até que Arendt se viu frente a frente com Eichmann. Como o agente nazista não representava um tipo de criminoso com problemas de caráter, Arendt pôde perceber que o mal também se encontra nos indivíduos comuns e normais. Isso não quer dizer que a pensadora veja um Eichmann em cada um de nós. A banalidade por si só não produz “Eichmanns”. A banalidade pode surgir da ausência de reflexão, mas a banalidade do mal acontece em espaços públicos interditos, onde a liberdade deixa de existir e a ausência de reflexão leva os indivíduos a cometerem atos nefastos amparados por uma ideologia, gerando um estado de terror e violência extrema.

Ao formular o conceito de banalidade do mal, Arendt não deixa de lado o conceito de mal radical. Ambos se complementam. À nossa volta, continua existindo um mal extremo, que aniquila pessoas a partir de determinadas

ideologias. Também continua existindo o mal praticado de forma irrefletida por pessoas comuns submetidas a essas ideologias.

A polêmica sobre o suposto abandono do conceito kantiano de mal radical, quando do desenvolvimento da noção de banalidade do mal a partir do julgamento de Eichmann, deve ser atribuída à própria Arendt, que, em carta ao teólogo Gershom Scholem, expressamente diz: “Você tem razão: eu mudei de ideia e não falo mais de ‘mal radical’” (Arendt, 2016b, p. 763).

Cabe ressaltar que, na troca de correspondência entre Arendt e Scholem, realizada em julho de 1963, o debate gira em torno de uma suposta traição ao povo judeu, que teria sido cometida por Arendt ao escrever *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

Arendt mandara seu livro para Scholem, e ele enviou uma carta, comentando-o, seis semanas depois. Scholem dissera, primeiramente, que achava que o livro de Arendt estava repleto de erros e distorções no que dizia respeito aos fatos históricos e que isso seria objeto de várias críticas, embora as suas não tivessem esse objetivo. Para ele, o livro de Arendt se articulava entre dois polos: os judeus e seu comportamento nos dias da catástrofe, e a responsabilidade de Adolf Eichmann. Antes de comentá-los, porém, ele novamente fez referência a fatos históricos para dizer que não acreditava que sua geração, na qual incluía Arendt, estava em posição de fazer qualquer julgamento histórico, porque os eventos eram complexos, sérios e pouco transparentes, além de faltar a perspectiva necessária para se ter alguma espécie de objetividade. Todavia, ele achava que as questões não podiam ser colocadas de lado, principalmente porque a juventude de Israel questionava o massacre do povo judeu. Uma questão que ele não conseguia ver nenhuma resposta prontamente formulada para ela.

Em resposta, Arendt escreve uma carta, em 20 de julho de 1963. Nela, ela começa por contraditar as afirmações que entendia serem falsas. A primeira que ela contestou foi a afirmação de que ela era uma intelectual que viera da esquerda alemã. Para ela, o correto seria dizer que ela era oriunda da tradição da filosofia alemã, pois em sua juventude não tivera interesse em história e política, tendo compreendido apenas tardiamente a importância de Marx (Arendt, 2016b, p. 756).

Sobre a consideração de Scholem a respeito de Arendt ser “uma filha de seu povo”, ela disse que “nunca pretendeu ser nada além ou ser de algum outro modo diferente do que” era, e nem mesmo se sentiu tentada nessa direção; “isto seria

como dizer que sou um homem e não uma mulher, o que é insano”. Ela sabia que havia um “problema judeu”, porém ele nunca foi problema para ela, nem mesmo em sua infância. Afirmou que sempre reconheceu seu judaísmo (*Jewishness*) como um dos fatos inquestionáveis de sua vida, nunca tendo o desejo de mudar ou rejeitar fatos desse tipo (Arendt, 2016b, p. 757).

Nesse sentido, ela acabou concordando com Scholem, pois realmente não tinha “amor pelo povo judeu”, nem pelos alemães, franceses, americanos, a classe trabalhadora ou algo do tipo: “Eu certamente amo ‘apenas’ meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e acredito é o amor a pessoas.” Para ela, uma judia que dissesse “amar os judeus” seria muito suspeita. Em seu entender, ela simplesmente pertencia ao povo judeu, e isso estava além de qualquer disputa ou argumento (Arendt, 2016b, p. 758).

Arendt, então, levantou a questão que parecia estar por trás de várias críticas de Scholem: seu patriotismo, ou melhor, a falta dele. Arendt disse que ambos concordavam que não poderia haver patriotismo sem crítica e permanente oposição. Ela também assumia que os erros cometidos por seu povo deixavam-na ainda mais magoada, não obstante afirmasse que essa mágoa não poderia ser exibida, pois “o papel do ‘coração’ em política parece ser [...] inteiramente questionável” (Arendt, 2016b, p. 759). Prova disso estaria na acusação dirigida àquelas pessoas sem tato.. Elas são chamadas de pessoas sem alma, sem coração (*Herzenstakt*), tal como Scholem fez com ela, embora ele devesse saber que emoções muitas vezes são usadas para encobrir a “verdade factual” (Arendt, 2016b, p. 759).

Quanto à suposta afirmação de Arendt de que Eichmann era sionista, ela disse que foi irônica, pois citara as próprias palavras dele. A respeito das questões que envolviam os fatos da catástrofe, como aquela que Scholem disse ter sido formulada pela juventude israelense, ela explicou que no relato sua referência a “por que eles se deixaram ser mortos?” era uma crítica à atitude do promotor Hausner, que fazia essa pergunta a testemunha após testemunha. Arendt lembrou a Scholem que os judeus não reagiram de modo diferente dos outros grupos que foram incluídos na Solução Final. Entretanto, a questão que ela queria levantar era outra e muito mais importante; ela surgira no tribunal e dizia respeito à cooperação dos funcionários judeus durante a “Solução Final”, uma questão

“desconfortável porque não se pode alegar que eles foram traidores”, ainda que alguns o fossem (Arendt, 2016b, p. 760).

Arendt afirmou que Scholem não compreendeu que ela não tinha defendido a possibilidade de resistência, mas, sim, a possibilidade de “não fazer nada”, e para isso não é preciso ser santo, basta dizer que não vai participar. Se aqueles que participaram deveriam ser enforcados, tal como Scholem tinha afirmado, era outra questão. O importante a ser discutido eram os argumentos que as pessoas usaram para justificar seus atos perante si mesmas e perante os outros. Sobre isso, Arendt não duvidava ser possível julgar, ainda mais por se tratar de uma situação fora dos campos de concentração, que, apesar de ser envolta em uma atmosfera de terror, possibilitava uma pequena margem para a decisão e a ação (Arendt, 2016b, p. 760-761).

No que tange à crítica de Scholem à sua tese de não distinção entre torturador e vítima nos campos de concentração, Arendt afirmou que se tratava de uma ação deliberada, calculada e pertencente ao sistema, e que outros estudiosos partilhavam dessa mesma opinião. Para ela, o fato de ela ser *independente*, trazendo argumentos diferentes dos corriqueiros, teria confundido Scholem. Arendt dizia que confiava na expressão *Selbstdenken*, de Lessing, que a levava a pensar por si mesma e a falar por si mesma (Arendt, 2016b, p. 762).

Quanto à sentença de morte, Arendt lamentou que Scholem não tivesse comentado seu ponto de vista discordante. Ela considerava que aí apareceriam as discordâncias entre eles. No entanto, como ele havia dito que a sentença era um “erro histórico”, Arendt falou que se sentia “bastante desconfortável ao ver o espectro da história ser trazido para esse contexto”. Em sua opinião, a sentença era correta, política e juridicamente, e teria sido absolutamente impossível não cumpri-la. A única alternativa à sua execução seria aceitar a sugestão de Jaspers de entregá-lo para as Nações Unidas, o que ninguém queria, e “não seria factível”. Da mesma forma, não era possível falar em misericórdia, “não por razões jurídicas — de qualquer forma, perdão não é prerrogativa do sistema jurídico — mas porque misericórdia é aplicada à pessoa e não ao feito”. Para que isso ocorra, é preciso que a pessoa seja mais do que qualquer coisa que ela fez, o que não era o caso de Eichmann (Arendt, 2016b, p. 762-763).

Por fim, temos a parte que gera a controvérsia sobre a compatibilidade da radicalidade do mal com a banalidade do mal. Arendt afirma que Scholem a tinha

entendido corretamente em um ponto: ela realmente mudara de opinião, não mais falaria em “mal radical”, pois para ela agora o mal não era radical, era apenas extremo, não tendo nem profundidade nem qualquer caráter demoníaco. Diz Arendt:

Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é “radical”, que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como um fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é “banalidade”. (Arendt, 2016b, p. 763).

Se analisarmos a carta de resposta de Arendt a Scholem, poderemos verificar que o debate realizado na troca de correspondência é centrado na polêmica opinião de Arendt sobre a possível colaboração de lideranças judaicas com o regime nazista e, conseqüentemente, com o Holocausto. A controvérsia não reza sobre um suposto abandono do conceito de radicalidade do mal por Arendt. Scholem havia levantado essa hipótese em sua carta no contexto de afastar a ideia, para ele, de uma suposta banalidade no comportamento dos nazistas. Por isso, ele indaga Arendt se ela não havia se afastado do conceito kantiano. Scholem havia entendido que banalizar o mal seria minimizar a amplitude do mal cometido pelos nazistas. Por sua vez, Arendt não parece estar disposta, em sua carta de resposta, a explicar seu conceito de banalidade do mal a seu interlocutor. Prefere centrar suas forças nos argumentos relativos à participação ativa das lideranças judaicas na chamada Solução Final. Talvez por isso termine a carta de forma quase poética. É verdade que, a partir de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt se dedicará a compreender esse mal “que se espalha como um fungo sobre a superfície”. Porém, isso não quer dizer que, para ela, todo mal seja banal. Pelo contrário, apesar de enfatizar a importância da banalidade do mal, Arendt, em seus escritos, em especial naqueles sobre filosofia moral, que no Brasil foram publicados no livro *Responsabilidade e julgamento* (Arendt, 2003), deixa claro que a banalidade do mal não é a única forma de mal existente. O mal banal não coincide com o mal praticado habitualmente por ódio, inveja ou ressentimento. Arendt não descarta a existência de pessoas perversas capazes de um mal infinito. Em “Pensamento e considerações morais”, um dos ensaios do livro *Responsabilidade e julgamento*, Arendt (2003), ao citar Ricardo III, um dos

vilões das peças de Shakespeare, deixa patente que existe um mal extremo que difere em muito do conceito de banalidade do mal. Diz ela:

É melhor sofrer o mal do que fazê-lo, porque ele sempre pode continuar a ser amigo do sofredor; quem gostaria de ser amigo de um assassino e ter de viver junto com um homicida? Que tipo de diálogo poderia ter com ele? Exatamente o diálogo que Shakespeare deixou que Ricardo III travasse consigo mesmo, depois que vários crimes tinham sido cometidos. (Arendt, 2003, p. 253).

Cabe ainda no presente capítulo destacar os posicionamentos dos filósofos Adriano Correia e Nádia Souki sobre a controvérsia aqui apontada.

Para Adriano Correia, o mal radical, como empregado em *Origens do totalitarismo*, não contradiz o conceito de banalidade do mal desenvolvido em *Eichmann em Jerusalém*. Para ele, o fundamental do conceito de radicalidade do mal presente na análise, por Arendt, do totalitarismo consiste na identificação feita pela pensadora alemã desse tipo de mal com o mal absoluto ou extremo vivido por ela naqueles tempos sombrios. De outra forma, explica Correia, em *Eichmann em Jerusalém*, o uso da expressão banalidade do mal se deve principalmente a razões etimológicas, já que Arendt não encontrou nada de radical (no sentido de raiz) na conduta de Eichmann. Pelo contrário, Eichmann se mostrava um indivíduo sem qualquer profundidade. Ensina Correia:

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o “mal radical”, tal como empregado em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de “banalidade do mal” (BERNSTEIN, 1997, p. 142), mas representa de fato uma mudança de ênfase: da superfluidade e da destruição da humanidade no homem para a ausência do pensamento, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão. Em todo caso, nem em uma direção nem em outra ela parece encontrar-se, em última instância, à vontade com Kant. (Correia, 2013, p. 76).

Já para Nádia Souki, Arendt não deixa muito claro o que quer dizer com “não falo mais em mal radical”, mas é correto perceber a possibilidade da existência de um mal banal como um conceito de seu pensamento que não abandona o concedito kantiano completamente. O deslocamento feito por Arendt, para Souki, não caracteriza um afastamento da noção de mal radical. Segundo ela, o conceito kantiano poderia abarcar as novas categorias que surgem com o totalitarismo, desde que parta do princípio de que, para Kant, o mal pode destruir

a legalidade em sua contigência, mas não a moralidade em sua incondicionalidade (Souki, 2006, p. 35).

Portanto, na obra de Hannah Arendt, mal radical e mal banal parecem coexistir como forma de dominação e produção de uma violência extrema. Essa violência costuma se iniciar por motivações ideológicas. Quando já está instalada na rotina e no cotidiano da sociedade, os motivos para justificar os atos violentos deixam de ser necessários, ficando em um segundo plano. O importante agora, para homens como Eichmann, passa a ser apenas continuar e concluir a tarefa encomendada de forma eficiente e irrefletida, sem preocupação com qualquer tipo de regra moral.

5 O caminho da política

De fato, minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastante distintas. O impulso original derivou de ter eu assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato, mencionei a *banalidade do mal*. Por trás desta expressão não procurei sustentar nenhuma tese ou doutrina, muito embora estivesse vagamente consciente que ela se opunha à nossa tradição de pensamento, literário, teológico ou filosófico sobre o fenômeno do mal. (Arendt, 2018b, p. 17).

Vimos que existem diferenças sensíveis entre a noção de banalidade do mal e a noção kantiana de mal radical. Da mesma forma, não é possível dizer que a maneira como Arendt abordou a radicalidade do mal foi a mesma de Kant. Porém, apesar das diferenças existentes entre as noções de mal radical de Kant e Arendt, parece-nos claro que tanto em Arendt quanto em Kant as questões do mal radical e de sua superação estão indissociavelmente relacionadas com o próprio ser humano. O mesmo raciocínio serve para a noção arendtiana de banalidade do mal. Para Arendt, essa verdadeira transformação da humanidade em sua pluralidade seria uma manifestação do que ela chamou de *amor mundi*.

Voltando a Nádia Souki, vemos que a psicanalista e filósofa brasileira concorda com o argumento apresentado. Citando Kant, diz ela:

Para Kant, o homem deve superar o estado do mal, e esse dever é concretizado como um dever de todos e não apenas pelo esforço de um indivíduo. Sem o esforço de todos não existe uma autêntica possibilidade de superação do mal. Esse dever é, portanto, especial não de homens diante de homens mas do gênero humano diante de si mesmo. (Souki, 2006, p. 29).

O mal, para Kant, então, deve ser entendido como uma degeneração, uma perversão da natureza humana; é um problema inerente a todo ser humano e jamais poderá ser reduzido ao plano individual. Citando novamente Souki:

Para combater o mal não é possível enfrentá-lo como a um objeto, mas, como estamos envolvidos no processo de superá-lo, temos que procurá-lo dentro de nós mesmos. [...] O sentido do mal radical não se limita somente à sua descoberta, mas também à revelação de sua função positiva. Sua dialética, que mostra apoio sólido, radical, no otimismo histórico de Kant. Não é para desvalorizar o homem, mas para dar chance de humanização que Kant fala do mal radical. (Souki, 2006, p. 30).

Para Souki, Arendt partilha do otimismo demonstrado por Kant, na medida em que este considera que o esforço demonstrado pelo ser humano em vencer o mal representa sua humanização, um retorno à origem. Para Arendt, a vitória sobre a herança totalitária só será possível por meio do pensamento, tornando-se essencial estabelecer um “diálogo consigo mesmo” (dois em um), tal como Sócrates havia sugerido. Em *A vida do espírito*, Arendt diz:

A coincidência parece notável, porque Demócrito, ao contrário de Sócrates, não estava particularmente interessado na experiência do pensamento. Chega a parecer que aquilo que somos tentados a compreender como uma proposição puramente moral na verdade tem origem da experiência do pensar enquanto tal. E isso nos leva à segunda afirmação, que é de fato o pré-requisito para a primeira. Ela também é altamente paradoxal. Sócrates afirma ser um e, *por isso mesmo*, não querer correr o risco de entrar em desacordo consigo mesmo. (Arendt, 2018b, p. 205).

É pela experiência do pensamento e da compreensão que Arendt empreende um caminho para a compreensão dos problemas do mundo pós-totalitário. Sua proposta passa por um retorno à sua condição política. Esse retorno à política só poderá ser bem-sucedido com a adoção de uma atitude radical diante da vida plural dos seres humanos (*vita activa*). Pois é nessa dimensão que o espaço da política se manifesta pela ação vista por Arendt como irreversível e imprevisível, que é ao mesmo tempo fonte de grandeza e miséria. Visto de outra maneira, o que nos é aqui proposto por Arendt é o retorno ao momento anterior à ação, previamente entendida como *agere* (pôr em movimento), a *archein* (começar, governar). Essa mudança caracteriza o momento no qual são criadas limitações para a esfera dos negócios humanos e marca o instante a partir do qual a ação, que até então dizia respeito à pluralidade, passa a ser exercida pelo governante. Não se fala aqui do estabelecimento de corpos políticos, uma vez que estes são, segundo Arendt, fundamentais para a “estabilidade dos negócios humanos”. A questão diz respeito à “exclusividade” da ação voltada apenas para o “especialista”, que, à imagem do rei filósofo de Platão, é tido como o mais capaz para seu desempenho (Arendt, 1993, p. 237).

Relativamente à questão da imprevisibilidade e da irreversibilidade, Arendt considera que essas duas características da ação podem ser atenuadas por via do perdão e da promessa. O perdão permite ao ser humano não só desfazer atos passados, mas também dar origem a um novo início, desatando os nós dos eventos

passados. A capacidade dos homens de recomeçar se opõe à violência, permitindo a estabilidade, que leva ao recomeço. Para Arendt, o perdão surge pela primeira vez com Jesus de Nazaré, pois ele nos ensina que o ser humano que perdoa pode esperar ser perdoado. Já a promessa está relacionada com a imprevisibilidade, permitindo conferir à ação humana continuidade e segurança. Essa corresponde à impossibilidade de prever todas as consequências da ação. Ambas as faculdades dependem da pluralidade.

Para Arendt, em *A condição Humana*, política é o reflexo da condição plural do homem e fim em si mesma. A política surge na esfera da ação. Nasce da pluralidade. Para Arendt, não existe na dimensão da ação lugar para a covardia. É nesse sentido que a política aparece como remédio à banalidade do mal, o mal exercido pelos covardes. No pensamento arendtiano, a política já não tem como objetivo a sobrevivência, como em Hobbes. O projeto político de Arendt visa a um retorno ao “bem-viver”. Um retorno fundado no *amor mundi*.

Para Arendt, pela ação da política chegamos à liberdade. Para ela, ação, política e liberdade se confundem. Não basta que, na esfera privada, o homem enclausurado em si mesmo utilize-se de suas faculdades de pensar e querer para ser livre. O homem só atinge a dimensão da liberdade na pluralidade. Em outras palavras, o homem só é livre no momento em que está agindo. Sobre a liberdade, diz Arendt:

Se a soberania e liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens. (Arendt, 1993, p. 246).

Para Arendt, a pluralidade humana tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se os homens fossem iguais, não seriam necessários o discurso e a ação para o entendimento entre eles. Se fossem diferentes, não seriam capazes de compreender-se entre si ou planejar o futuro para si e seus descendentes. A ação, o ato do agente passa a ser um meio de atingir um fim, que passa a ser semelhante à fabricação. O indivíduo não se revela para si, revela-se para os outros. A revelação torna o homem visível e inconfundível para os outros; “o quem”, este permanece invisível da mesma forma que o *daimôn* está atrás de cada homem durante toda a sua vida, olhando-lhe por cima do ombro.

A liberdade, assim como a ação, depende da pluralidade; o homem só é livre agindo entre os homens. De acordo com Nádia Souki, essa noção de liberdade terá sido influenciada pelo pensamento de Santo Agostinho, para quem “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (Souki, 2006, p. 41).

Para Souki, a liberdade “permanece presente, mesmo quando a vida política se tornou petrificada e a ação política impotente para interromper processos automáticos” (Souki, 2006, p. 41).

Influenciada pelo pensamento de Nietzsche e de Heidegger, Hannah Arendt não se conforma e critica a apatia generalizada existente nas sociedades de massa, bem como a transformação do ser humano em “matéria-prima”.

Segundo André Duarte, a influência nietzschiana passa pela recusa do conformismo e do determinismo impostos ao homem nas sociedades de massa. Diz Duarte em “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”:

É impossível não referir tais teses nietzschianas às críticas de Arendt à apatia conformista das sociedades administradas de massa, nas quais a capacidade humana para agir espontaneamente foi substituída pelo mero comportamento, em sua monótona previsibilidade repetitiva e normalizada. (Duarte, 2001, p. 261).

Para André Duarte, a grande contribuição de Heidegger para a análise de Arendt da crise da modernidade, gerada pela herança totalitária, encontra-se no texto *Die Überwindung der metaphysik*. Diz Duarte sobre o texto de Heidegger:

Nele, Heidegger já afirmava que o trabalho alcançara no presente “o estatuto metafísico da objectivação incondicional de tudo”, transformando o homem em matéria-prima ou mero recurso humano para os mais diversos agenciamentos tecnológicos. (Duarte, 2001, p. 263).

Para Hannah Arendt, mesmo no “deserto” da modernidade é possível vislumbrar ilhas de esperança. Arendt destaca as revoluções como o maior exemplo de esperança. Por meio das revoluções, a política é reapropriada pelos cidadãos livres através de atos e palavras.

Arendt nos mostra que é com a participação de todos na atividade da política, e não com a presença de alguns poucos no comando, que se podem

vencer os males causados pela modernidade. Vejamos o que ela nos ensina a partir de sua reflexão sobre a Revolução Húngara:

A revolução húngara ensinou-me uma lição. Se levarmos em consideração o surpreendente ressurgimento do sistema de conselhos durante a revolução húngara, então é como se estivéssemos diante de duas novas formas de governo em nosso próprio tempo, as quais só podem ser compreendidas no contraponto da falência do corpo político do Estado-nacional. O governo da dominação total é o que certamente corresponde da melhor forma às tendências inerentes de uma sociedade de massas em relação a qualquer outra coisa que conhecíamos. Mas o sistema de conselhos tem sido claramente, já desde um longo tempo, o resultado dos desejos do povo, e não o das massas, e é quase possível que ele contenha os próprios remédios contra a sociedade de massas e contra a formação do homem da massa, que vimos procurando em vão em outro lugar... Não estou de modo algum segura ou certa em minha esperança, mas estou convencida de que tão importante quanto confrontar impiedosamente todos os desesperos intrínsecos do presente é apresentar todas as esperanças inerentes a ele. (Arendt apud Duarte, 2001, p. 268).³

Consciente da dificuldade que tal proposta representa, Arendt deposita sua esperança na capacidade humana de propor um novo início como fonte de luz diante da escuridão que se abateu sobre o ser humano. Para ela, será pela consciência de seu potencial político e da responsabilidade que cada ser humano tem para consigo mesmo e para com os outros que, ao participar conjuntamente do espaço público, os homens poderão se libertar das sombras do terror e da opressão.

Assim, diante da paralisia causada pelo mal, seja ele radical, seja ele banal, faz-se necessário agir para vencer a paralisia e a anomia em que somos frequentemente lançados. É preciso estar comprometido com o mundo, na pluralidade, na ação e na política, livres para vencer o mal e seus horrores.

³ Essa citação é referente ao ensaio de 1958 de Hannah Arendt “The Hungarian Revolution and totalitarian imperialism”, publicado em *Thinking without a banister*, ainda sem tradução para o português. Utilizei a tradução presente no artigo de André Duarte “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”, publicado no volume 24 da revista *Trans/Form/Ação* em 2001.

6 Conclusão

Os maus, sem dúvida, entenderam alguma coisa que os bons ignoram.
(Woody Allen)

Hannah Arendt foi uma das principais pensadoras do século XX. A originalidade de seu pensamento modificou a forma de pensar a política. Sua obra, hoje, é leitura obrigatória para filósofos, juristas, cientistas políticos e educadores. Ainda que em seu tempo não lhe tenham sido reconhecidas a importância e a originalidade de sua obra, sendo ela muito criticada por suas análises controversas, em especial aquelas relativas ao julgamento de Eichmann, suas reflexões viriam a garantir-lhe o respeito e a admiração da elite acadêmica.

Contrariando a tradição, Arendt sempre optou por uma abordagem crítica e singular. Sua análise sobre o fenômeno totalitário possibilitou às gerações seguintes uma melhor compreensão daqueles tempos sombrios. Mesmo tendo sido alvo de inúmeras críticas por parte do pensamento de esquerda da época, *Origens do totalitarismo* tornou-se uma das principais obras do século XX.

Sua reflexão sobre a novidade totalitária rompe com uma noção tradicional da história. A ideia iluminista de que a história da humanidade caminha para o progresso cai por terra diante dos horrores praticados pelos regimes totalitários.

Arendt considera que a originalidade do movimento totalitário reside na substituição da possibilidade da ação humana pela lei do movimento. Essa noção inovadora não podia ser obtida a partir da análise dos regimes tirânicos. Tais regimes não davam conta da novidade totalitária.

Ao analisar a novidade totalitária, Arendt mostra que, ao contrário do que acontece com os regimes políticos autoritários, o poder não se encontra separado do corpo político, mas, sim, fragmentado. Enquanto na tirania a liderança encontra-se isolada no topo, no caso totalitário o poder deriva do próprio movimento, representado pela figura do líder, que estabelece seu poder por meio de uma teia que envolve toda a sociedade.

Para Arendt, é com esse movimento que surge um mundo paralelo, onde o ser humano, obdecendo às leis da natureza, torna-se desprovido de toda humanidade, terminando por ser levado a um estado de profundo isolamento.

Foi a partir da figura mítica do *Führer* que o nazismo manipulou a realidade, transformando o mundo real em uma ilusão. É nesse contexto que Arendt indentifica a radicalidade do mal, ou seja, o resultado do movimento totalitário sobre o homem e sua humanidade.

Para ela, a superação do mal radical só se dará pelo exercício do juízo por parte dos homens na plenitude do exercício da pluralidade. É agindo no mundo que o ser humano pode libertar-se da dominação de um sistema tão eficaz no uso do terror para dominar, como foi o caso dos regimes totalitários.

Ainda para Arendt, torna-se necessário realçar as condições básicas e fundamentais da política como atividade essencial humana. É na ação e na pluralidade que o homem exerce sua liberdade.

Em *Eichmann em Jerusalém*, sendo ela uma judia, Hannah Arendt demonstrou profunda coragem intelectual ao explicitar que Eichmann não era dotado de uma relevante inteligência do mal. A autora pontuou que o agente nazista era apenas um homem que não sabia fazer outra coisa além de tarefas burocráticas realizadas em um escritório da administração nazista. Não era ele nenhum tipo de carrasco. Era ele apenas mais um na engrenagem totalitária. Um entre muitos outros que permitiram que Hitler ascendesse ao poder. Arendt, com seu conceito de banalidade do mal, demonstrou que um regime totalitário não se faz apenas com alguns déspotas. É preciso também milhares de “Eichmanns” para sustentar o regime.

Ao analisar o caso de Eichmann, Arendt percebe que o efeito do totalitarismo sobre o homem tem a capacidade de desprovê-lo da capacidade de agir, pensar, compreender e julgar, envolvendo-o na teia do movimento, como ser supérfluo, tornando-o um executor da vontade totalitária.

Na análise da pensadora, o totalitarismo criou um modelo novo de criminoso, na pessoa daqueles que cumpriam obrigações burocráticas. O extermínio sistemático e organizado de milhões de pessoas não é visto pela pensadora como ato monstruoso de uns poucos. Ao contrário, o extermínio nos campos de concentração foi o resultado da atuação conjunta entre homens cruéis e sádicos e homens comuns. O extermínio de pessoas com o uso de uma moderna máquina de racionalidade administrativa havia se tornado uma política deliberada no totalitarismo. O nazismo tornou o extermínio tarefa racional e eficiente.

De certa forma, cada um dos burocratas como Eichmann, espalhados pelos escritórios do regime, sentia ser ele mesmo o próprio *Führer*. Esse fato tornava a mensagem do regime lógica e universal.

Com isso, o totalitarismo sustentou uma mensagem ideológica de que tudo era possível e, ao mesmo tempo, carregou o terror em sua própria essência, condenando o homem à superfluidade e ao isolamento.

Para superar o mal banal, como o de Eichmann, Arendt aponta na direção ao diálogo interior proposto por Sócrates. É no encontro do homem consigo mesmo que se dá a plenitude da compreensão. Só assim o homem poderá voltar a agir, combatendo a apatia que o impede de ser livre e alcançar a felicidade.

Hannah Arendt construiu todo um arcabouço teórico para explicar o fenômeno Eichmann. No entanto, também sofreu diversas críticas por supostamente ter relativizado a posição de Eichmann na engrenagem nazista, ou seja, por não ter considerado que ele era mesmo um monstro e estava longe de ser um oficial sem importância. Pouco importa, pois, sendo Eichmann um monstro ou não, o que é relevante é o fenômeno da banalidade do mal por ela percebido. A biografia do verdadeiro Eichmann pode não corresponder à percepção deste por Arendt no julgamento em Jerusalém. O que é relevante, no entanto, é que, para a sustentação do regime totalitário, existiam muitos outros indivíduos comuns. Muitos “Eichmanns”.

Arendt também sofreu duras críticas, inclusive da comunidade judaica, ao mostrar em seu relato que houve a cooperação de líderes judeus no processo que levou a cabo a chamada Solução Final. A narrativa de que tais figuras contribuíram de alguma forma para a destruição de seu próprio povo talvez pudesse ter sido evitada por Arendt em seu relato sobre o julgamento. Tal fato, porém, não esvazia a tese da banalidade do mal construída pela pensadora. A noção de mal banal derivada do relato do julgamento de Eichmann permitiu que Arendt completasse seu quadro teórico introduzido ao final de *Origens do totalitarismo* sobre o problema do mal nos regimes totalitários.

Cabe lembrar que em *Origens do totalitarismo* Arendt já parecia prenunciar a existência da banalidade do mal. Faltava a ela o *insight* que teria ao se ver face a face com Eichmann no julgamento em Jerusalém. Para Arendt:

Himmler era "mais normal", isto é, mais filisteu do que qualquer outro dos primeiros líderes do movimento nazista. Streicher, nem louco como Rosenberg, nem fanático como Hitler, nem aventureiro como Göring. Demonstrou sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família. (Arendt, 2004, p. 388).

As reflexões de Arendt a partir de *Origens do totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém* sobre a coexistência, nos regimes totalitários, de um mal radical e um mal banal vão acompanhar a pensadora alemã em seus escritos até sua morte em 1975. Para nós, que temos o objetivo de contribuir para que regimes totalitários, como o nazismo e o stalinismo, não tornem a acontecer, resta-nos seguir o conselho de Arendt e levar o caso de Eichmann muito a sério.

7 Referências bibliográficas

- ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- _____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 27. Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGUIAR, Odílio Alves et al. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.
- ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.
- _____. **A condição humana**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. **A condição humana**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019a.
- _____. **A dignidade da política**. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. **A vida do espírito**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.
- _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2013a.
- _____. **Eichmann em Jerusalém**. Barcelona: Lumen, 2017.
- _____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016a.
- _____. **Escritos judaicos**. Barueri: Manole, 2016b.
- _____. **Essays in understanding: 1930-1954**. Nova Iorque: Schocken Books, 2005a.
- _____. **La condición humana**. Buenos Aires: Paidós, 2005b.
- _____. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018c.
- _____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2018d.
- _____. **Los orígenes del totalitarismo**. Madri: Alianza Editorial, 2019b.
- _____. **Love and Saint Augustine**. Chicago: Chicago Press, 1996.

- _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. **O que é a política?** 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- _____. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **O sistema totalitário**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- _____. **Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Sobre a violência**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018e.
- _____. **Thinking without a banister**. Nova Iorque: Schocken Books, 2018f.
- ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BARREIRA, César et al. **Poder e disciplina: diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault**. Fortaleza: Edições UFC, 2000.
- BASCOMB, Neal. **Caçando Eichmann**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- BREPOHL, Marion et al. **Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois**. Curitiba: Editora UFPR, 2013.
- BRIGHTMAN, Carol et al. **Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- CARDOSO JR., Nerione Nunes. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. Brasília: Edições Técnicas, 2007.
- CARVALHO, José Sérgio Fonseca de et al. **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. São Paulo: Intermeios, 2017.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rohden. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CLARKE, Comer. **Eichmann, o assassino de milhões**. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1961.
- CONRAD, Joseph. **Coração das trevas**. São Paulo: Ubu, 2019.
- CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Revista Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, 2013.
- _____. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- _____. **Hannah Arendt e a modernidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____ et al. **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.
- _____ et al. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- DUARTE, André et al. **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- _____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Revista Trans/Form/Ação**, v. 24, 2001.
- _____. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- EILENBERGER, Wolfram. **Tempos de mágicos: a grande década da filosofia 1919-1929**. São Paulo: Todavia, 2019.

- ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal.** Tradução de Jonas Pereira dos Santos. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt/Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. **Basic concepts of Aristotelian philosophy.** Indiana: Indiana University Press, 2009.
- JARDIM, Eduardo. **A duas vozes: Hannah Arendt e Octavio Paz.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- _____. et al. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- JASPERS, Karl. **A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo.** São Paulo: Todavia, 2019.
- KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** São Paulo: Escala Educacional, 2006. (Série Filosofar).
- _____. **Crítica da faculdade do juízo.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. **Crítica da razão prática.** São Paulo: Ícone, 2005.
- KOHLER, Lotte (Org.). **Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969.** Orlando: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1992.
- LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder.** 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- LARRAURI, Maite. **A liberdade segundo Hannah Arendt.** São Paulo: Ciranda Cultural, 2011.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal.** Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- LIMA, José S. L. Verdade. In: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche.** 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- LLOSA, Mario Vargas. **O coração das trevas (1902) - Joseph Conrad – As raízes do humano in A verdade das mentiras.** São Paulo: Editora literária, 2003.
- LUDZ, Ursula (Org.). **Cartas 1925-1975: Hannah Arendt/Martin Heidegger.** Lisboa: Guerra e Paz, 2017.
- _____. (Org.). **Correspondência 1925-1975: Hannah Arendt/Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- MARQUES, Edgar. Leibniz. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia. De Sócrates a Rousseau.** 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009. v. I.
- MAY, Derwent. **Hannah Arendt: uma biografia.** Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 1988.
- MENDES, Paulo de Souza (Org.). **Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois.** São Paulo: Marcial Pons, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- _____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos).
- _____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **O Anticristo, Maldição ao cristianismo, Ditirambos de Dionísio**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o mal**: da ponerologia à teodiceia. Tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. 1. ed., 2. reimp. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005.
- REES, Laurence. **O Holocausto**: uma nova história. São Paulo: Vestígio, 2018.
- ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2019.
- SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade da ação à reflexão. Porto Alegre: Clarinete, 2012.
- SHAKESPEARE, William. **O mercador de Veneza**. Porto Alegre: L&PM, 2018.
- SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- TIZZO, Fabiano. **Hannah Arendt e o julgamento de Eichmann**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.
- TORRES, Ana Paula Repolês. **Direito e política em Hannah Arendt**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- VALLÉ, Catherine. **Hannah Arendt, Sócrates e a questão do totalitarismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- VOLPI, Franco. **Sobre Heidegger**: cinco voces judías. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt**: ética e política. São Paulo: Ateliê Editorial, 2015a.
- _____. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2015b.
- WATSON, David. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Difel, 1992.
- WITTE, Bernd. **Walter Benjamin**: uma biografia. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Cláudia Berliner. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt**: por amor ao mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- _____. **Hannah Arendt**: for love of the world. New Haven: Yale University Press, 2004.
- XARÃO, Francisco. **Política e liberdade em Hannah Arendt**. Ijuí: Editora Unijuí, 2000.