

Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical

RESUMO

Em *Origens do totalitarismo* Hannah Arendt emprega o termo mal radical, compreendido como mal absoluto, para se referir à fabricação da superfluidade nos campos de extermínio. Em *Eichmann em Jerusalém* ela emprega a expressão banalidade do mal para se referir à conduta de indivíduos como Adolf K. Eichmann, que em sua superficialidade teriam testemunhado um descompasso inédito entre a estatura do malfeitor e das transgressões cometidas. Pretendo examinar nesse texto o uso dessas expressões por Arendt, notadamente a partir de suas referências à reflexão kantiana sobre o mal radical.

Palavras-chave: Mal radical; Banalidade do mal; Totalitarismo.

ABSTRACT

In *The Origins of Totalitarianism* Hannah Arendt employs the term radical evil, understood as absolute evil, to refer to the production of superfluity in concentration camps. In *Eichmann in Jerusalem* she employs the term banality of evil to refer to the conduct of individuals like Adolf K. Eichmann, who in their superficiality have witnessed an unprecedented gap between the wrongdoer and the stature of their transgressions. I intend to examine in this text the use of these expressions by Arendt, particularly starting from his references to Kant's reflection on radical evil.

Keywords: Radical evil; Banality of evil; Totalitarianism

* Professor da Universidade Federal de Goiás (UFG) e pesquisador do CNPQ.

Quando o julgamento de Adolf K. Eichmann e a repercussão da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963) fizeram com que Hannah Arendt se detivesse demoradamente sobre algumas questões de filosofia moral – de modo análogo a como antes o evento representado pela ascensão do nazismo dirigiu seu olhar para as questões estritamente políticas trazidas à tona pela impossibilidade mesma da política –, o diapasão de sua análise foi então estabelecido tanto pelo estatuto da relação entre ética e política quanto pela dupla relação, no âmbito da ética, entre ausência de pensamento e banalidade do mal, de uma parte, e entre pensamento e cuidado do si-mesmo (*self*), de outra.

Vários personagens emergidos com o nazismo interessaram a Arendt desde suas primeiras análises do fenômeno totalitário, mas alguns lhe foram mais caros: os que se ajustaram prontamente à nova ordem, dos intelectuais oportunistas aos oportunistas de toda sorte; os que protagonizaram a concepção do regime, desde pequeno-burgueses a sádicos pervertidos; os aventureiros pais de família da crise do entre-guerras, dispostos a sacrificar toda sua dignidade pessoal à segurança dos seus; aqueles que se alinharam ao regime apenas por não parecerem possuir uma resposta plausível à pergunta “por que não?”. Para Arendt, Eichmann era um híbrido de oportunismo inconsequente e de burocrata irrefletido, em quem a irrestrita obediência era um simulacro de personalidade. A constatação de que é possível a uma pessoa absolutamente normal, social e psicologicamente, perpetrar um mal ilimitado foi uma das poucas conclusões seguras a que Arendt chegou a partir do exame do tipo representado por Eichmann, que acabava por tornar um evento mundano a falência dos padrões morais tradicionais, já apontada antes no plano teórico por Nietzsche, por exemplo, como reconhece Arendt. (cf.2004a, p. 114-115).

Nos movimentos finais de *Origens do totalitarismo*, na primeira edição, de 1951, Arendt faz uma referência ao mal radical como o mal absoluto inerente à possibilidade de erradicação da pluralidade humana, que teria surgido “em conexão com um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos.” (ARENDR, 2004c, p. 510), tal como se manifestou nos campos de extermínio. Observa ainda que

é inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um mal “radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado que esse mal existiria, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. (2004c, p. 510).

Aqui Arendt elide o fato de que a palavra radical, para Kant, jamais assume o sentido de extremo, mas de arraigado, e ainda que pensadores como Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo, não se esquivaram de conceber uma vontade diabólica a querer o mal pelo mal. Não obstante, antes de definir a acuidade da tradição do pensamento moral sobre o mal, Hannah Arendt pretende realçar o quanto o fenômeno totalitário traduziu arruinados padrões de juízo que conhecíamos e desafiou assim nossa capacidade de compreendê-lo.

O mal advindo com o totalitarismo, que desafia a nossa compreensão e escandaliza, diz Arendt,

produz em nós um horror mudo, quando tudo o que podemos dizer é: Isto nunca deveria ter acontecido; o que eu quero dizer aqui é da existência de homens de quem talvez tudo o que se pode dizer é que seria melhor que eles nunca tivessem nascido. (1966, p. 024563).

O mal radical, que ela nomeia também como mal absoluto, a maldade para além do vício, faz ruir todo o sistema legal justamente porque a lei, feita para os homens, não contempla anjos (nos quais coincidiria legalidade e vontade) ou demônios (que querem o mal pelo mal). Kant, por sua vez, assumia que não pode ser aplicado ao homem nem a compreensão da sensibilidade como fundamento suficiente do moralmente mau no homem, o que o tornaria bestial, nem a concepção de uma razão maligna, que assumia a oposição à lei moral como motivo em sua máxima, o que o tornaria diabólico (KANT, 1974, p. 379. Cf. CORREIA, A., 2005, *passim*).

Arendt não parece ter por propósito examinar com profundidade todo o aparato conceitual movido por Kant para articular natureza e liberdade, propensão para o mal e responsabilidade, mas tem em mente que o pensamento kantiano representa uma emancipação da moral com relação aos mandamentos religiosos, na medida em que busca explicitar os princípios autônomos da moralidade. Assim, Kant representa para Hannah Arendt, a essa altura, o renascimento do espaço da moralidade em seu sentido inequívoco, como um domínio autônomo:

o mesmo Kant, que na sua filosofia teórica estava tão preocupado em manter aberta a porta para a religião, mesmo depois de ter mostrado que não podemos ter conhecimento nessas questões, foi igualmente cuidadoso em bloquear todas as passagens que pudessem levar de volta à religião na sua filosofia moral ou prática. (ARENDR, 2004a, p. 130).

Ela tem em mente, não obstante, muito mais a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* do que propriamente *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*.

Para Hannah Arendt, a filosofia prática de Kant é fundamental a uma reflexão sobre a moralidade seguramente por ele fechar as portas à revelação, mas também por ele sustentar que a conduta moral depende fundamentalmente da relação do homem consigo mesmo. Em última instância, o que está em questão na moralidade é o fato de que quando abre uma exceção para si mesmo em seu próprio benefício, o homem contradiz a si mesmo, enquanto ser racional. A moralidade, distintamente do que concebia a tradição cristã, não é “uma questão de preocupação com o outro, mas com o si-mesmo [*self*], não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano.” (ARENDR, 2004a, p. 131). Por outro lado, também é uma implicação da filosofia prática de Kant a compreensão de que “a conduta moral não está relacionada à obediência a nenhuma lei determinada externamente – seja ela a lei de Deus, sejam as leis dos homens.” (ARENDR, 2004a, p. 132). Nisso assenta a distinção feita por Kant entre moralidade e legalidade, pois esta última é moralmente neutra, não apenas porque não pode ter lugar na moralidade, enquanto lei externa, como também porque a ordem política não pode requerer integridade moral, pois deve poder ser instaurada mesmo para um povo de demônios, desde que racionais. A legalidade, enquanto obediência a uma lei externa, só tem lugar na ordem política e na religião.

Em Kant a moralidade é também uma questão de legislação, mas de uma lei que me dou a mim mesmo, internamente. Hannah Arendt sustenta que o próprio Kant, não obstante contribui para o obscurecimento do que ela chama de aspecto rebelde do seu pensamento – a compreensão de que a conduta moral como uma questão de respeito próprio e não respeito ao próximo ou à legislação da nação – quando apresenta a fórmula geral de sua filosofia prática, a de que “um ato moral é aquele que estabelece uma lei universalmente válida.” (ARENDR, 2004a, p. 133), sob a forma de um imperativo em vez de uma proposição. Para ela, a principal razão dessa confusão no próprio Kant se deveria ao significado equívoco assumido pelo conceito de *lei* na tradição do pensamento ocidental. Kant teria utilizado a palavra de acordo com o seu uso político, no sentido de ser obrigatória para todos. O fato de que mesmo à lei da nação se deve obediência, na interpretação de Hannah Arendt, tem a ver com o emprego religioso do termo lei, que tem em vista o fato de que a Lei de Deus só pode se dirigir ao homem na forma de um mandamento. Para ela, quem tem em mente a tradição greco-ro-

mana na compreensão da lei (cujo papel seria mais propriamente estabelecer fronteiras e vínculos que diretrizes de ação), não pode admitir que uma lei equivalha simplesmente a um dever de obedecer. Na sua interpretação, assim como falar de seguir “leis da natureza” pode ser apenas uma metáfora, na medida em que elas se impõem por necessidade, falar de “leis da liberdade” morais, como sendo um comando a que devo obediência, pode ser apenas uma contradição em termos. (cf. ARENDT, 2004a, p. 134).

Hannah Arendt, possivelmente em uma das primeiras vezes em que se deteve nessa questão em Kant, sustenta que, na medida em que compreende a moralidade como uma questão de legislação, ele passa ao largo do fato de que há uma discrepância entre vida pública e vida pessoal, mas também desconsideraria que os próprios padrões para julgar o certo e o errado nas duas esferas não somente não coincidem como frequentemente entram em conflito – além de nenhuma lei universal poder determinar inequivocamente o que é certo e o que é errado na esfera pessoal. Em sua opinião,

o famoso imperativo categórico de Kant – “Aja de tal modo que a máxima de sua ação possa tornar-se uma lei universal” – realmente atinge a raiz do assunto em que é a quintessência da exigência feita a nós pela lei. Esta rígida moralidade, não obstante, desconsidera a simpatia e a inclinação; além disso, torna-se uma autêntica origem para a má ação em todos os casos onde nenhuma lei universal, nem mesmo a lei imaginada da razão pura, pode determinar o que é correto em um caso particular. (ARENDT, 1994, p. 334).

A forma imperativa deve-se, ademais, na opinião de Hannah Arendt, a uma incompreensão por parte de Kant do modo como se dá a relação entre a razão e a vontade. Com efeito, Kant identifica a *vontade* com a *razão prática* (1997, BA 36, p. 47), como se a razão determinasse a si mesma ou como se a vontade fosse apenas a capacidade de escolher o que a razão reconhece como bom, o que a reduziria de faculdade autônoma a um órgão executivo para a razão. A apresentação da proposição moral sob a forma imperativa seria então uma tentativa por parte de Kant de tornar obrigatórias as proposições morais, sendo o *dever* uma forma de “persuadir” a vontade a aceitar os ditames da razão –

e para descrever essa relação entre duas faculdades humanas que claramente não são idênticas e em que certamente uma não determina a outra de modo automático, ele introduziu a forma do

imperativo e sorratamente retomou o conceito de obediência.” (ARENDR, 2004a, p. 136).

A tradição judaico-cristã, de fato, tanto identifica o pecado com a queda como identifica a queda com a desobediência: “na religião, mas não na moralidade, o pecado é primeiramente compreendido como desobediência.” (ARENDR, 2004a, p. 130). Ao examinar os dilemas da responsabilidade pessoal sob o fenômeno totalitário ela conclui que “*muito se ganharia se pudessemos eliminar essa perniciosa palavra ‘obediência’ do vocabulário do nosso pensamento moral e político.*” (ARENDR, 2004b, p. 111).

Embora julgue positivamente a preocupação de Kant em preservar a autonomia do domínio prático, Hannah Arendt avalia que se permanecermos no horizonte do seu pensamento não teremos condições de compreender o que se nos apresenta na nossa era pós-totalitária. Com efeito, uma teoria moral que presume em todos os seres racionais a capacidade de distinguir o bem do mal e ao mesmo tempo não concebe a possibilidade de que se realize o mal pelo mal, ou ao menos o fenômeno do sadismo, pode ser indispensável, por seus outros aspectos, mas não suficiente, na interpretação de Hannah Arendt, para compreender os nossos tempos sombrios – em que houve ocasião, por exemplo, em que “todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso.” (ARENDR, 2004b, p. 103).

A preocupação de Eichmann em ressaltar sua intransigência em relação a seus deveres assassinos, em nome do cumprimento da lei, buscava em última instância indicar que ele colocava o dever acima de seus pendores ou inclinações pessoais, em seus próprios termos uma “obediência cadavérica”; isto é, que ele comandava o extermínio dos judeus sem nutrir qualquer ódio por eles. Eichmann, no entanto, considerava serem seus atos os de um cidadão respeitador das leis e efetivamente chegou a afirmar, para espanto da audiência, que incluía Hannah Arendt, que tinha vivido toda a sua vida consoante aos princípios morais de Kant, notadamente a sua definição do dever. Quando Eichmann mencionou Kant em seu depoimento, estava fazendo referência ao que ele mesmo denominou uma versão de Kant “para uso doméstico do homem comum.” (cf. ARENDR, 2000, p. 152-154), cuja exigência fundamental é que a obediência seja acompanhada da identificação da própria vontade com o princípio de onde emana a lei – em Kant, a razão prática; no uso doméstico de Eichmann, a vontade do Führer. Hannah Arendt não tem muita dificuldade para indicar a inadequação da pretensão de Eichmann de se vincular a Kant, como indicaremos abaixo. Não obstante, conside-

rava que Eichmann estaria próximo de Kant ao menos em um ponto, o de que “uma lei era uma lei, não havia exceções.” (ARENDR, 2000, p. 154). Não obstante,

se é que se pode dizer que obedeço ao Imperativo Categórico, isto significa que estou obedecendo à minha própria razão e a lei que estabeleço para mim mesmo é válida para todas as criaturas racionais, todos os seres inteligíveis, não importa onde vivam. Pois se não quero me contradizer ajo de tal modo que a máxima de minha ação possa se tornar uma lei universal. Sou o legislador, o pecado ou crime já não pode ser definidos como desobediência à lei de outra pessoa, mas, ao contrário, como a recusa a desempenhar o meu papel como legislador do mundo. (ARENDR, 2004a, p. 133).

É tendo em vista também esse tipo de parcialidade que Kant lamentava a hipocrisia do coração humano na sua capacidade de enganar a si mesmo acerca das suas intenções boas ou más. O autoengano é um componente essencial na propensão ao mal. Essa desonestidade em “jogar poeira nos próprios olhos”, que impediria a fundação de uma genuína intenção moral, se manifestaria também na falsidade e no engano de outros. Se isso não pode ser chamado de maldade, pensa Kant, ao menos pode ser chamado de indignidade ou baixeza, residente no mal radical da natureza humana, que “constitui a mancha podre de nossa espécie.” (KANT, 1974, p. 380). Com efeito, em *A doutrina das virtudes* Kant caracteriza a mentira como uma violação do dever para consigo mesmo e distingue entre uma mentira exterior e uma mentira interior, sendo esta a pior. Para ele, “este mal que corrompe, manifestado na mentira a si mesmo ou autoengano, prepara o fundamento para o tratamento fraudulento dos outros e para a imoralidade em geral.” (ALLISON, 1995, p. 271-272. Cf. ALLISON, 1996, p. 179). Em um curso sobre a teoria política de Kant, de 1955, Hannah Arendt redige a seguinte anotação:

Kant tão obcecado com a mentira: eu posso mentir mais ou menos em segurança, contanto que eu saiba que mentindo estou apenas poupando a mim mesmo e não mudando o mundo. Os fatos não dependem de minhas mentiras. Por conseguinte, a pior mentira se dá quando nenhum fato pode me contradizer, como quando eu digo: eu te amo. Em Kant: como se ele soubesse por instinto que nós herdaríamos um mundo em que a mentira pode tornar-se verdade. Aí a indiferença maquiaveliana à moral não é mais possível. Toda mentira começa a destruir a facticidade (*factuality*) do mundo. (1955, p. 032315).

Com efeito, quando Hannah Arendt fala de Eichmann e sua relação com a sociedade alemã, salienta que a mentalidade de Eichmann, im-

pregnada de autoengano, mentira e estupidez, a protegê-lo da realidade e dos fatos, seguia em uníssono com o mundo à sua volta:

a prática do autoengano tinha se tornado tão comum, quase um pré-requisito moral para a sobrevivência, que mesmo agora, dezoito anos depois do colapso do regime nazista, quando a maior parte do conteúdo específico de suas mentiras já foi esquecida, ainda é difícil às vezes não acreditar que a hipocrisia passou a ser parte integrante do caráter nacional alemão. (ARENDR, 2000, p. 65).

Em um texto de notável clareza, analisando as possíveis analogias entre os conceitos de mal radical em Kant e de banalidade do mal em Hannah Arendt, H. Allison busca indicar o quanto ela se aproxima mais de Kant quando julga dele se distanciar (1996, p. 179). Com efeito, em *Origens do totalitarismo*, ela faz um uso do conceito kantiano de mal radical, mas o desloca completamente da problemática que o faz surgir na filosofia prática de Kant, como indicamos. Na medida em que identifica mal radical com mal absoluto ou extremo, Hannah Arendt se distancia da compreensão kantiana do mal radical como uma propensão a inverter a ordem das motivações que estaria na raiz de todo mal moral e seria universal. Motivado também pela pretensão de Eichmann de estar seguindo princípios kantianos, tanto no domínio da moral, mas também no da política, Allison assinala que ele não apenas poderia ser imputado moral e politicamente, de acordo com o pensamento kantiano, como que esse pensamento é em vários aspectos compatível com a compreensão arendtiana da banalidade do mal, personificada em Eichmann.

O argumento fundamental de Allison parece ser o de que, se dermos crédito à caracterização de Eichmann feita por Hannah Arendt, temos que chegar à conclusão não de que nele está ausente a moralidade, mas que ele se orienta por uma moralidade distorcida, a permiti-lo tanto cometer atrocidades quanto, fundamentalmente, sentir-se em paz consigo mesmo. Eichmann tanto teria compreendido o dever de modo pervertido, como uma cega obediência, como teria distorcido o imperativo categórico, concebido como uma adequação das ações individuais à legislação vigente (1996, p. 171). A banalidade desse mal cristalizado na figura de Eichmann se assentaria no fato de que ele não tem raízes, é sem motivo e sem utilidade. Isso não quer dizer, como fez pensar vários de seus críticos, que todo mal seja banal. Como observa Jaspers "o ponto é que este mal, não o mal *per se*, é banal." (ARENDR/JASPERS, 1993, p. 542, Grifos no original).

Sobre a relação com Kant, Allison lembra que conceito de autoengano é fundamental à sua teoria moral, ao menos na medida em que

tem a ver com o mal moral. Nos três estágios do mal radical – a *fragilidade* na disposição para agir segundo a lei moral, a *impureza* da motivação, pela mistura de motivos externos à lei moral na ação, e a *corrupção* do coração, quando são acatadas no arbítrio máximas más a subordinar a lei moral – agiria em medidas distintas o autoengano, a dissimulação para si mesmo dos motivos reais que governam a ação. Na teoria kantiana, o autoengano vigeria tanto no juízo sobre se algo é dever ou não, quanto, mais ainda, no teste de universalização das máximas, segundo as fórmulas do imperativo categórico, quando se apresenta uma ocasião propícia ao autoengano, “que aqui assume a forma do mascaramento para nós mesmos da verdadeira natureza dos princípios sob os quais agimos.” (ALLISON, 1996, p. 181), no ocultamento dos traços moralmente salientes de uma situação. O que interessa a Allison, em uma cuidadosa argumentação que não podemos reproduzir aqui, é ressaltar o quanto o conceito kantiano de mal radical e mesmo o conjunto de sua teoria moral pode contribuir para a compreensão do que significa Eichmann e seus pares, mas também que estão muito próximos da reflexão arendtiana sobre a banalidade do mal. Em vista disso, Allison conclui que “longe de serem compatíveis com os princípios kantianos, tanto as ações de Eichmann quanto sua perniciosa ausência de pensamento são claramente opostas a estes princípios.” (ALLISON, 1996, p. 182).

Não obstante, permanecem algumas dificuldades, também ineludíveis. O próprio Allison lembra que Kant abertamente declarou serem sempre ilegítimas a revolução e a rebelião ativa e que temos de obedecer mesmo o mais intolerável déspota. Também lembra que Kant afirmou, em um apêndice à sua filosofia do direito, ser um imperativo categórico o princípio: “obedeça a autoridade que tem poder sobre você (no que quer que não entre em conflito com sua moralidade interior)” (ALLISON, 1996, p. 181). Como mesmo Allison reconhece que Kant nunca incorporou isso em sua filosofia política, gostaríamos de também lembrar algumas consequências da reflexão kantiana sobre o direito. Com efeito, ele afirma que um governo, ainda que instituído pela força ou pela mais flagrante violência, não pode ter questionada sua validade e sua autoridade legal nem reduzida o seu direito de ser obedecido – mesmo a inquirição sobre a origem histórica de um governo estabelecido, com o propósito de por em causa a sua autoridade e alterar a constituição existente pela violência seria algo passível de punição. Como lembra Lewis W. Beck,

este princípio da irrelevância da origem histórica para a validade é utilizado para legitimar o governo que é, com referência ao fato

histórico, instituído devido a uma insurreição. *O novo governo não pode legitimamente punir o governante derrotado, já que ele, sob a constituição anterior, poderia não ter cometido qualquer erro (punível).* (BECK, 1995, p. 403).

Em nosso contexto, se assumíssemos tal princípio, que é afim à interdição da instituição de leis retroativas, não haveria o que fazer com grande parte dos criminosos nazistas, principalmente aqueles que mais se aproximam do grupo de Eichmann.

Em *Eichmann em Jerusalém* Hannah Arendt censura a si própria por ter feito uso do termo “mal radical” para descrever os crimes cometidos sob o terror totalitário. Em uma carta a Mary McCarthy, comentando uma resenha desfavorável ao livro sobre o julgamento de Eichmann, ela afirma haver alguns pontos a pôr em conflito este seu livro com *Origens do totalitarismo*, e cita os seguintes: não há poços de esquecimento tais como os que ela considerava, pois sempre sobra alguém para contar a história; ela pode ter superestimado o papel da ideologia no seu primeiro livro; e, o que considerava ser talvez o mais importante, o contraste entre as expressões “mal radical” e “banalidade do mal.” (ARENDR/McCARTY, 1995, p. 154). A imagem de Eichmann como uma figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, do qual não se poderia extrair qualquer profundidade diabólica, fez com que Hannah Arendt mudasse de ideia e deixasse de utilizar o termo “mal radical”, que na sua compreensão poderia sugerir uma profundidade ou uma radicalidade que de fato os perpetradores desses crimes não possuíam necessariamente. Quando ela passa a utilizar a expressão “banalidade do mal”, embora afirme estar em um nível “estritamente factual”, já tem em mente grande parte das implicações teóricas que essa compreensão dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários teria. Mas certamente não poderia esperar que a recepção fosse tão negativa e amplamente hostil. Arendt emprega a expressão pela primeira vez ao descrever o enforcamento de Eichmann, em 31 de maio de 1962. Ao proferir suas últimas palavras, começa por declarar-se não cristão nem crente em uma vida após a morte. E por fim conclui: “em pouco tempo, senhores, *voltaremos a nos encontrar*. Tal é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha! Viva a Argentina! Viva a Áustria! *Nunca as esquecerei*”. Como nota Arendt, mesmo

diante da própria morte, Eichmann só encontrou os clichês próprios da oratória fúnebre... esqueceu-se de que se tratava de seu próprio enterro. Foi como se naqueles últimos minutos se resumisse a lição que sua longa carreira de maldade nos ensinou, a

lição da terrível *banalidade do mal*, ante a qual as palavras e os pensamentos se sentem impotentes. (ARENDT, 2000, p. 274).

Hannah Arendt considera Eichmann um personagem banal, não apenas por ser uma figura comum, sem qualquer traço distintivo, mas principalmente por ser incapaz de reflexão, de pensar sem um regulamento; alguém que teria aderido ao movimento nazista apenas por ser um carreirista pretensioso, mas fracassado, que teria vislumbrado uma nova possibilidade de construir uma carreira como parte de algo grandioso – alguém, em suma, que teria tomado parte no regime simplesmente porque não tinha uma resposta plausível à pergunta “por que não?”. Mas do mesmo modo como ela rejeitava a qualificação de que ele era um monstro demoníaco, evitava fazer um relato da sua personalidade que pudesse sugerir ser ele um néscio. Estava em questão o fato de que ele era uma pessoa normal, como fora atestado mesmo pelos exames de sanidade que lhe foram feitos, mas de modo algum no sentido de que possa haver “um Eichmann em cada um de nós” (ARENDT, 2010, p. 130) e sim no sentido de que ele não tinha qualquer atributo distintivo, talvez exceto a sua capacidade de organizar e negociar e a sua férrea obediência, ladeada por um desejo, conjugado ao ressentimento, por se ver promovido em vista de sua lealdade e de sua eficiência no desempenho de suas atribuições. De qualquer modo, ainda isto se pode ver em qualquer organização burocrática, ou mesmo na própria estrutura das empresas privadas ou públicas, e esse desejo por ascensão social e profissional é algo não apenas aceito socialmente, mas em grande medida socialmente louvado.

Na compreensão de Hannah Arendt, Eichmann não parecia ter qualquer motivo torpe, como o prazer com o sofrimento alheio ou um fanático antissemitismo, a motivar suas ações. O que o movia acima de tudo era o seu desejo de obedecer e o que o deixava com a consciência pesada, em seu próprio testemunho, era não conseguir fazer aquilo que ordenavam, independentemente do que fosse. Isso, não obstante, não contrastava com a atestação de sua normalidade por autoridades médicas e religiosas – o sacerdote que o visitou na prisão teria dito que ele era “um homem de ideias muito positivas” –, também por ele assumir um comportamento “inteiramente desejável” em relação à sua família e seus amigos. O impasse ou o dilema se instalou justamente porque nem a acusação, a defesa ou os juízes podiam admitir que uma pessoa mediana, cuja anormalidade não poderia ser atestada, uma pessoa “nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado [...] que o acusado, como toda ‘pessoa

normal', devia ter consciência da natureza de seus atos." (ARENDR, 2000, p. 38). A questão é que

sua consciência ficou efetivamente tranqüila quando ele viu o zelo e o empenho com que a "boa sociedade" de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava "cerrar os ouvidos para a voz da consciência", como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com "voz respeitável", com a voz da sociedade respeitável à sua volta. (ARENDR, 2000, p. 143).

Eichmann, como muitos profissionais de várias áreas, falava o "oficialês", como ele mesmo dizia. Tinha uma particular dificuldade com sua própria língua e frequentemente nos seus depoimentos no tribunal confundia palavras de uma forma até cômica, ou macabra. Para Hannah Arendt, "chegava a ser um caso brando de afasia", mas a questão, diz ela, "é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê." (ARENDR, 2000, p. 61). A sua conversa vazia, aparentando ocultar pensamentos hediondos, diz Hannah Arendt, não era propriamente intencional, mas se devia a uma falha de caráter, à sua extrema incapacidade de considerar qualquer coisa do ponto de vista do outro. Ademais, esses clichês, além de serem amplamente aceitos socialmente por sua aparente inocuidade, faziam as vezes de consciência e tornavam o juízo completamente dispensável, jogando um papel fundamental na ocultação das implicações morais dos atos criminosos.

A hipótese de Arendt é a de que Eichmann de modo algum era burro e que a razão de ele ter se tornado um dos maiores criminosos do século passado era simplesmente a *irreflexão*. Essa incapacidade de pensar, já mencionada por Arendt em *Origens do totalitarismo* como sendo uma consequência do acesso ao mundo apenas pela força auto-coerciva da lógica ou da ideologia, é que estaria por trás de todos esses atos monstruosos para cuja perpetração a maldade nem o interesse próprio ou egoísmo não parecem ser necessários. Hannah Arendt, no entanto, não pretende sustentar que Eichmann represente apenas um tipo de criminoso com problemas de caráter que se pode encontrar em pessoas comuns e "normais". Ainda que ele não fosse propriamente um monstro, representava uma espécie totalmente nova de criminoso, por ser um burocrata que efetivamente não sujou suas mãos com o sangue de suas vítimas, mas perpetrado junto ao seu grupo, crimes que foram de fato monstruosos. A tese sustentada por Hannah Arendt a esse respeito, que tanta polêmica gerou e ainda gera, é a de que Eichmann e os muitos

que eram como ele não eram pervertidos, mas “terrível e assustadoramente normais”. Assim, diz ela,

do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado. (ARENDDT, 2000, p. 299).

O que é distintivo em Eichmann, acima de tudo, é a sua incapacidade de avaliar as consequências devastadoras de seus atos, mesmo quando consideradas instrumentalmente como meios de autopromoção. O seu déficit moral, por assim dizer, se assenta na sua incapacidade de avaliar a desproporção entre estes dois termos: eficiência na sua função (aliada ao reconhecimento público) e a conseqüente destruição gratuita (que vai contra tudo o que já pôde conceber mesmo o utilitarismo mais rasteiro). A sua incapacidade consistia, por exemplo, em não perceber que os seus atos, ainda que compatíveis com a ordem moral, jurídica e social instaurada pelo nazismo, não seriam coadunáveis com qualquer contexto moral, jurídico ou social até então existente ou imaginado. Para Hannah Arendt ainda o fato de ser carreirista não o tornava um criminoso de grande estatura, movido por motivos efetivos, um vilão, e sim um burocrata eficiente, que poderia ser o típico bom funcionário de qualquer empresa, nas mãos de quem caiu uma tarefa criminosa gigantesca a realizar e não a declinou. Ele seria um grande criminoso apenas pela magnitude do seu crime. Hannah Arendt, que antes de ir ao julgamento em Jerusalém pensava ser Eichmann “um dos mais inteligentes do bando”, voltou de lá julgando ser ele não um monstro, mas acima de tudo um palhaço, com dotes mentais bastante modestos, cujos depoimentos fizeram-na rir às gargalhadas. (ARENDDT, 2000, p. 67 e 152). Esse é o resultado de sua tentativa de compreender o que estava se passando e a maneira como ela se refez do seu próprio aturdimiento diante do fato de que

a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes e motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. (ARENDDT, 2009, p. 18, grifos meus; também Cf. ARENDDT, 2000, p. 311).

Embora com justiça se possa contrapor algumas das afirmações de Arendt, tanto no que se refere à sua apresentação dos fatos quanto à interpretação deles, não se pode deixar de ter em mente que o termo *banal*, aqui afeito à controvérsia, não se refere à magnitude dos crimes perpetrados, mas ao conteúdo da motivação das ações criminosas e ao próprio caráter dos criminosos. O mal ao qual ela se refere não coincide com a maldade que é tema da religião e da literatura, com o pecado e os grandes vilões, que agiram habitualmente por inveja ou ressentimento, mas com toda a gente que não é perversa e que, exatamente por não ter motivos especiais, é capaz de um mal *infinito*.

O fundamental no uso feito por Hannah Arendt do conceito de mal radical em *Origens do totalitarismo* é a identificação feita por ela entre mal radical e mal absoluto ou extremo. De outro lado, o essencial na sua preterição do conceito de mal radical em *Eichmann em Jerusalém* em nome do conceito de banalidade do mal se deve basicamente à atenção dispensada por ela às origens etimológicas da palavra radical (de raiz, não mais de extremo), e ausência de raízes daquela forma de manifestação de mal tipificada na conduta de Eichmann. Com efeito, isto é que teria feito com que ela deixasse de usar o conceito, justamente porque julgava ser característica fundamental do fenômeno do mal com o qual estava lidando a ausência de qualquer profundidade.

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o “mal radical”, tal como empregado por Arendt 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 de 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.

Para Arendt é certo que boa parte dos diversos tipos de pessoas que se engajaram no totalitarismo nazista, dos sádicos aos banais, representa um desafio e indica a derrocada dos nossos padrões tradicionais do juízo moral, consoante aos quais o mal tem a ver ou com ignorância ou com o interesse próprio que leva a ceder à tentação. No caso de Eichmann, foi o descompasso entre a extraordinária superficialidade do agente e a espantosa magnitude dos seus feitos que levou Arendt a compreender esse mal como não sendo radical, arraigado, mas como algo que “pode recobrir e devastar o mundo todo precisamente porque se alastra como um fungo sobre a superfície.” (ARENDDT, 2007, p. 471). Ou, como notara Jaspers em uma carta a Arendt, já em 1946, sobre o evento totalitário:

parece-me que temos de ver essas coisas em sua *total banalidade*, em sua prosaica trivialidade, porque isso é o que verdadeiramente os caracteriza. Bactérias podem causar epidemias que destroem nações, mas elas permanecem meramente bactérias. (ARENDDT/JASPERS, 1993, p. 62, grifos meus).

Trata-se, enfim, de indicar que a ignorância, a fragilidade, a maldade deliberada e a lógica ou a dinâmica da tentação não são suficientes para a compreensão desse fenômeno novo e desafiador.

Com efeito,

no Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhece – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição [...], e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação. (ARENDDT, 2000, p. 167).

Referências Bibliográficas

ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. Reflections on the banality of (radical) evil. In: _____. *Idealism and freedom*, essays on Kant's theoretical and practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 169-82.

ARENDDT, H. Political Theory of Kant. *Hannah Arendt's Papers*. The Manuscript Division, Washington: The Library of Congress. Box 58, 1955. (Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>)

_____. *Some questions of moral philosophy*. Lectures 1966, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 1966.

_____. On the nature of totalitarianism. In: _____. *Essays in understanding: 1930-1954*. ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace, 1994.

_____. *Eichmann em Jerusalém* – um relato sobre a banalidade do mal. Tradução J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. "Algumas questões de filosofia moral". In: KOHN, Jerome. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução R. Eichenberg; Rev. Téc. B. Assy e A. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. "Responsabilidade Pessoal sob a ditadura", In: KOHN, Jerome (Ed.). *Responsabilidade e julgamento*. Tradução R. Eichenberg; Rev. Téc. B. Assy e A. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

_____. The Eichmann controversy: a letter to Gershom Scholem. In: KOHN, Jerome e FELDMAN, R. H. (Ed.). Nova York: Schocken Books, 2007.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução C. A. R. de Almeida, A. Abranches e H. F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*, v. 1, n.s 2, ago/dez/2010.

ARENDE, H. e JASPERS, K. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence*. Lotte Kohler e Hans Saner (Eds.). Trad. Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1993.

ARENDE, H. e MCCARTHY, M. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Organização e Introdução C. Brightman. Tradução S. Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BECK, Lewis W. "Kant and the right of revolution". In: CHADWICK, Ruth F. (Ed.) *Immanuel Kant: critical assessments*.v. III: Kant's moral and political philosophy, Nova Yorque: Routledge, 1995.

BERNSTEIN, Richard J. "Did Hannah Arendt change her mind? From Radical evil to the banality of evil". In: MAY, Larry & KOHN, Jerome (Eds.). *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

CORREIA, A. O conceito de mal radical. *Transformação*, São Paulo, 2005, v. 28, n. 2, p. 83-94.

KANT, I. *A religião dentro dos limites da simples razão* (1ª. parte). Tradução Tânia M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.