

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Mestrado

Éden Farias Vaz

**BANALIDADE DO MAL:
COLAPSOS MORAIS NO 3º REICH**

Goiânia

2011

Éden Farias Vaz

**BANALIDADE DO MAL:
COLAPSOS MORAIS NO 3º REICH**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientadora:

Profa. Dra. Adriana Delbó Lopes.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política e Ética

Goiânia

2011

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG**

Vaz, Éden Farias.
Banalidade do Mal. - 2011.
115 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Adriana Delbó Lopes
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia, 2011.
Bibliografia.

1. Banalidade do Mal 2. Mal 3. Adolf Eichmann. I. Título.

CDU:821.134.3(81).09

Éden Farias Vaz

**BANALIDADE DO MAL:
COLAPSOS MORAIS NO 3º REICH**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, aprovado em ___ de agosto de 2011, pela seguinte banca examinadora:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Adriana Delbó Lopes (UFG)

Presidente

Prof. Dr. Adriano Correia (UFG)

Presidente

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

Membro

In Memoriam

Murillo “Bozo” e Ogner Schaiblich.

Agradecimentos

À professora Adriana Delbó Lopes por sua ajuda na pesquisa do caso Eichmann em Jerusalém e a Banalidade do Mal; pelo seu estímulo, suas críticas e sua eterna paciência comigo ao longo deste percurso.

Ao professor Adriano Correia pela sua disposição, tanto na graduação como na pós-graduação, em incentivar a pesquisa e o estudo do pensamento de Hannah Arendt e o Problema do Mal e a todo o corpo docente da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por financiar o projeto.

Aos meus melhores amigos Leonardo Priori e Leonardo Alves pelas incontáveis – e prazerosas – discussões acerca do problema do mal, imprescindíveis para essa dissertação ter se tornado possível.

Aos amigos e colegas Vinícius Casanova e Evandro Galo, “Os Trezentos”, pelos alegres debates filosóficos após todas as aulas que em muito contribuíram para o amadurecimento deste trabalho.

Às famílias “Motor Motel” e “Liquid Love” Bruno Ferraz, Rafael Bento, Leonardo Alves, Thiago Ferreira, Caio Mazó, Tony Vinícius e Pedro Côdo pelos divertidos e necessários momentos de terapia musical.

E aos meus irmãos, Ellen, Leandro e Emílio, ao meu pai, Edem, e à minha mãe, Nádia, a quem certamente devo cada palavra escrita neste trabalho.

Meu mais sincero obrigado.

*Com a leitura não me tomais por fatalista,
pois ainda estou convencido de que quem
escreve tem em si toda a esperança da
humanidade. (Leonardo Alves)*

Resumo

Este trabalho investiga o significado da expressão “Banalidade do Mal” cunhada por Hannah Arendt em suas investigações sobre Adolf Eichmann em Jerusalém. Preza-se pelo questionamento do seu significado frente à logística de extermínio do Holocausto. Investiga-se, por um lado, aspectos de um colapso moral a respeito de nossas usuais compreensões acerca do problema do mal e, por outro, o contexto de burocratização do extermínio que propiciou o ineditismo dessa nova forma de mal por sua singular ausência de raízes, bem como as implicações políticas e morais em relação à responsabilidade individual. Através da análise conceitual do problema do mal, juntamente a uma série de descompassos presentes nas razões para se fazer o mal, propomos uma interpretação do significado da Banalidade do Mal.

Palavras chave: Banalidade do Mal, Mal, Eichmann, Mal Radical.

Abstract

This work explores the meaning of the expression “Banality of Evil, coined by Hannah Arendt in her investigation about Adolf Eichmann in Jerusalem. It intends to question its meaning to the logistics of extermination in the Holocaust. Investigates on the one hand, aspects of a moral collapse about our common understandings about the problem of evil, and by the other, the context of bureaucracy that propitiated the novelty of this new form of evil by its singular lack of roots as well as political and moral implications in relation to individual responsibility. Through the conceptual analysis of the problem of evil, along with a series of mismatches in the reasons for doing evil, we propose an interpretation of the meaning of the Banality of Evil.

Keywords: Banality of Evil, Evil, Eichmann, Radical Evil.

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1 – Por que os homens fazem o mal?	22
1.1 Colapsos Morais	22
1.2 O mal radical	32
Capítulo 2 – O processo de normalização do assassinato	43
2.1 O contexto totalitário	43
2.2 Os mecanismos de normalização da violência	51
Capítulo 3 – Banalidade do Mal – ausência de raízes	65
3.1 Do mal radical à banalidade do mal: a ausência de pensamento	65
3.3 Um tipo à banalidade do mal	75
Capítulo 4 – Noções de obediência e responsabilidade	84
3.2 O argumento da defesa	84
3.2 Responsabilidade pessoal e um critério moral	92
Conclusão	104
Referências bibliográficas	109
Sítios consultados na internet.....	114
Filmografia	114

Introdução

Johannah Arendt é sem dúvida uma das mais influentes pensadoras do século XX. Ela nasceu em 14 de outubro de 1906 no subúrbio de Linden-Limmer, atual bairro de Hannover na Alemanha. Arendt deixou abruptamente o país em 1933 após ser detida por oito dias em decorrência de uma manifestação pública. Tornou-se apátrida em 1937 como consequência das constantes privações de direitos e perseguições aos judeus que se iniciaram com a ascensão do Nacional-Socialismo no Estado Alemão. Ela não foi vítima dos campos – segundo Jerome Kohn no artigo *Evil: The Crimes against Humanity*, Arendt só tomou conhecimento de práticas de extermínio funcionando no leste europeu em 1943 (especificamente no campo de Auschwitz, informação que se tornou notória apenas dois anos depois). Ela se refugiou na França até 1941, quando embarcou para os Estados Unidos após uma curta estadia em Portugal. Arendt continuou apátrida até requerer cidadania estadunidense em 1951. Mais de duas décadas depois, faleceu em Nova Iorque em 04 de dezembro de 1975.

Entre algumas das atividades que Hannah Arendt realizou durante a vida se destacam sua função como jornalista e professora universitária. Tornou-se famosa por publicar relevantes obras de Teoria Política. Ela foi responsável por desencadear uma série de polêmicas a partir de críticas contundentes em relação às estruturas modernas de poder, ao modelo educacional, ao movimento sionista, ao feminismo, entre muitos outros casos igualmente dignos de nota. Dentre tantas controvérsias se encontrava a formulação de um conceito para “Mal Radical” em *Origens do Totalitarismo* e a opção por adotar a expressão “Banalidade do Mal” em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal* para descrever o mal burocrático e sistemático efetivado durante a Solução Final. Principalmente após esta última obra Arendt foi bombardeada pela imprensa – sobretudo judaica.

Arendt recusou o título de filósofa, título pela qual ela se referia com alguma ironia por “pensadores profissionais” – expressão cunhada por Immanuel Kant também com ressalvas para a ironia (ARENDR, 2000, p. 05). Ela se dizia alguém interessada em Teoria e Ciência Política e sua opção por rechaçar essa alcunha se devia especialmente por discordar da posição hierarquicamente privilegiada que a filosofia

cede à vida contemplativa em detrimento da *vita activa*. Porém, no que diz respeito à sua relação com a Filosofia, é indiscutível a relevância de suas contribuições no campo da Filosofia Política e da Filosofia Moral. É apenas necessário ressaltar algumas discussões críticas com uma série de filósofos cuja listagem seria tão extensa quanto imprudente pretender citar por completo neste trabalho. Entre estes podemos porém seguramente mencionar Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Montesquieu, Kant, Marx, Nietzsche, Karl Jaspers ou Heidegger para notar sua íntima relação com a filosofia. Arendt se utilizava de obras literárias, documentos políticos, históricos, biográficos, além da filosofia em suas investigações. Como resultado não formulava um pensamento sistemático, mas confrontava estes textos a sua própria interpretação. O seu modelo de análise também era responsável por torná-la uma pensadora atípica e demasiadamente original.

Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo consolidou Arendt como uma das principais pensadoras políticas de sua época em 1951. Esta obra é responsável por ceder-lhe um papel central no debate contemporâneo dos regimes totalitários. Nela, Arendt demonstra a necessidade de banalização do terror, de manipulação das massas e do acriticismo na consolidação do nazismo e do bolchevismo – as únicas formas de governo que segundo a autora estariam inclusas dentro das estruturas do poder total. Ao final da obra, Arendt adota a nomenclatura “Mal Radical”, expressão originada em *A Religião nos Limites da Simples Razão* de Kant, para descrever o estatuto de novidade do mal durante Holocausto. Este mal se tornou possível com o surgimento das formas de governo totalitárias na medida em que se criou um sistema no qual todos os homens eram igualmente supérfluos (ARENDR, 1998, p. 510).

Prima facie, é necessário antecipar que a utilização deste conceito se deve tanto mais a uma adequação do mesmo à sua própria acepção do que a uma compreensão sistemática em categorias kantianas. Arendt ao falar em mal radical intentava demonstrar que o mal pela primeira vez havia manifestado suas raízes no mundo, sendo ainda mais radical no caso específico dos regimes nazistas e bolchevistas por não se fundamentar em noções tradicionais de pecado compreensíveis a partir das fraquezas e ignorâncias humanas. Contudo, o fato de a utilização dessa expressão se tratar de uma apropriação não a torna nem um pouco menos relevante em sua obra

como um todo, principalmente considerando que o mal radical em Kant e o mal radical descrito em *Origens do Totalitarismo* são imprescindíveis para o entendimento do fenômeno de banalização do mal.

A partir de 1951, mas em especial após 1963, a análise do problema do mal foi um tema na qual Arendt redirecionou seus esforços. Apesar disso, sua preocupação não se tratava de algo particularmente novo. Anos antes das injustiças que recaíram sobre os judeus de vários cantos da Europa a partir de 1933, em um poema datado entre o final de 1925 e o início de 1926, Arendt com 20 anos descrevia uma silenciosa noite que no escuro ocultava o mal enquanto a claridade lhe atormentava com novas faces e dava força à ação (ARENDR, 1925-1926, apud. FERRAZ, 2009, p.6) ². Sua interpretação sobre o problema do mal amadureceu substancialmente após o processo em Israel – era necessário encarar as dificuldades do assunto de frente, ainda se ele se contrapõe a todas as nossas doutrinas de entendimento do fenômeno. Ao saber da captura de Adolf Eichmann na Argentina em 1960, ela imediatamente ofereceu seus serviços para a cobertura do julgamento. Os campos de extermínio já possuíam desde 1951 um papel central nas suas reflexões sobre o tema do mal e Eichmann era naquele momento o criminoso mais procurado do mundo. O seu processo constituía uma oportunidade única de ver com seus próprios olhos um dos homens responsáveis por tornar possível o extermínio massivo de seres humanos e se confrontar com a própria essência de um grande criminoso. Contudo, para Arendt toda essa expectativa logo ao início do processo se converteu em um anticlímax.

Em 11 de maio de 1960, sem o conhecimento das autoridades argentinas, agentes israelenses finalmente capturaram Karl Adolf Eichmann em um subúrbio de Buenos Aires. Ele foi enviado poucos dias depois para Israel onde um ano depois foi julgado e sentenciado pela corte israelense. Tenente-Coronel da SS, Eichmann era conhecido como um dos grandes responsáveis pela Solução Final, a logística de extermínio durante o Holocausto, organizando a identificação e o transporte de pessoas para os campos. O julgamento teve início em 15 de abril de 1961 e culminou em sua

² “Para a Noite. Inclina-te, tu consoladora, suavemente sobre meu coração; Dá-me, silenciosa, o alívio das dores. Cobre com tuas sombras sobretudo a claridade – Dá-me o cansaço e a fuga frente ao deslumbramento. Deixa-me teu silêncio, o refrescante desprendimento; Deixa-me no escuro ocultar o mal. Se a claridade me atormenta com novas faces, Dá-me tu a força para constante ação.” 2009, apud. FERRAZ. O portfólio contendo o poema original, assim como vários outros poemas e textos de Arendt, pode ser acessado online no sítio *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, endereço http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/053370/053370page.db&.

condenação a pena de morte por enforcamento em 02 de dezembro do mesmo ano. As acusações incluíam crimes contra o povo judeu, crimes de guerra, crimes contra a humanidade, participação em organização criminosa, entre 15 denúncias apresentadas pela promotoria. Os esforços da defesa em provar aos magistrados que Adolf Eichmann era meramente um humilde burocrata falharam e o réu foi executado poucos minutos depois da meia-noite de 1º de junho de 1962 na prisão de Ramla próxima ao distrito de Tel Aviv.

Arendt publicou o ensaio *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal* em 1963, um ano após Eichmann ser executado em Israel. A obra foi escrita a partir da cobertura jornalística realizada pela autora à revista *The New Yorker* sobre o julgamento iniciado dois anos antes em Jerusalém. Arendt utiliza pela primeira vez a expressão “Banalidade do Mal” no intuito de descrever o então inusitado fato de que Adolf Eichmann era “terrível” e “horripelmente” normal: um burocrata que se limitou a cumprir suas ordens com zelo, dedicação e algum empenho. Por trás de uma figura antecipadamente perversa havia somente um homem ordinário, incapaz de agir por conta própria. Arendt nominou o fato de Adolf Eichmann ser inegavelmente responsável frente a um crime de proporções desmedidas ainda que inapto para compreender a razão de estar em julgamento (seja por sua obediência incondicional ou sua incapacidade aparentemente sincera de pensar) de “Banalidade do Mal” – ser condescendente ao sofrimento, à tortura e à violência sob impulsos estritamente burocráticos inexistindo qualquer fundamento subjetivo ou intrínseco ao sujeito para se fazer o mal. A novidade deste novo tipo de mal é que ele não podia ser descrito a partir de noções relativas às ignorâncias humanas como o orgulho e a transgressão ou pelas tentações identificadas pela fraqueza e a falta.

Todavia, é relevante alertar que Arendt não aspirou com a obra citada formular um conceito da banalidade do mal (e tampouco fazer dessa expressão um *slogan*). Pelo contrário, observou em Adolf Eichmann “a metáfora exata à banalidade do mal, o fenômeno preciso à imposição de um conceito” (ASSY, 2001, p.142)³. O tema foi retomado em escritos posteriores após uma série de polêmicas envolvendo pesadas críticas, alguns elogios e não poucas vezes certos embaraços relacionados ao mesmo. A própria autora contribuiu para o surgimento de muitos destes equívocos – em

³ In MORAES, Eduardo Jardim, BIGNOTTO, Newton (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, 2001.

especial com a adaptação do conceito de mal radical de Immanuel Kant à sua própria interpretação em *Origens do Totalitarismo* e posteriormente defendendo uma aparente oposição entre a natureza radical do mal e sua banalidade.

Arendt não formulou um conceito de banalidade do mal⁴ e suas razões para isso são diversas. Dentre estas, ela julgava o evento inverossímil, ainda que real. Outra razão – particularmente mais relevante por se tratar de sua postura intelectual para com sua obra em geral – se deve a sua opção de não formalizar a banalidade do mal em um conceito no intuito de não comprimi-la em uma compreensão sistemática. Os motivos para isso se deviam a consideração de que todas as nossas usuais formas de compreensão acerca do problema do mal em nada serviram para compreender os eventos desencadeados pelos anos de governo de Adolf Hitler. Jamais foi sua intenção oferecer padrões ou regras gerais para o entendimento do fenômeno. Ela preferiu retomar estas discussões posteriormente, revisando-as constantemente e evitando a estagnação do pensamento que geralmente acompanha formalização de um conceito. Jerome Kohn retirou a lição ensinada por Arendt em uma das palestras ministradas por ela em 1966 cujo tema central era a crise política específica ocasionada pela Guerra do Vietnã. Nesta conferência, Arendt afirmara que se deveríamos aprender algo com as crises ocorridas a partir do início do século passado é que não existem padrões gerais capazes de determinar nossos julgamentos, bem como não há regras gerais em que casos específicos podem ser submetidos com algum grau de certeza (KOHN, 2004, p. 07)⁵. Segundo Laure Adler, historiadora e jornalista responsável por uma detalhada biografia sobre a autora, Arendt tinha grande confiança na capacidade individual do pensar por si próprio (ADLER, 2007). Para desvendar o mundo por seus próprios meios era necessário primeiramente confessar as incertezas, reivindicar o devido lugar no mundo e, acatando a sugestão do aforismo grego inscrito nos pórticos do Oráculo de Delfos, conhecer a si mesmo.

Mesmo não formulando padrões ou regras gerais para o entendimento do fenômeno do mal, a expressão banalidade do mal foi vítima de forte censura, muito embora a polêmica gerada por *Eichmann em Jerusalém* fosse antes uma decorrência de

⁴ Em sua última obra, *A Vida do Espírito*, Arendt afirma ter sido aturdida por uma série de fatos após o julgamento de Eichmann em Israel que, quer queira quer não, puseram-na em posse de um *conceito*. Sua preocupação era em que medida ela o possuía e utilizava (ARENDR, 2000, p. 07). Porém, ela própria não definiu nenhum conceito relativo à expressão.

⁵ In ARENDR, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, 2004.

uma série de desagrados do que de uma real falha de comunicação entre autora e leitor: Arendt salientou entre outros aspectos o fato de o povo alemão ser conivente com a devastação dos judeus, de o povo judeu ser passivo em relação aos seus carrascos, de os líderes sionistas serem cúmplices e ingênuos em suas negociações com o aparato burocrático do Estado de Hitler, de a política alemã durante o pós-guerra ser omissa ao se recusar julgar muitos daqueles criminosos que continuavam a atuar em várias instituições públicas e de a juventude alemã cultivar um inautêntico e histórico sentimento de culpa.

Outros leitores, ainda menos perspicazes, se descontentaram com Arendt acusando-lhe de propor não só que o mal é banal, como a Solução Final não corresponderia a nada além de outro mal banal. Certamente uma grande tolice. Bernard Bergen desfaz este mal-entendido sem maiores esforços em *Hannah Arendt and The Final Solution*. Arendt ao falar em banalidade a empregou antes na figura de Eichmann como alguém com todas as suas propriedades e capacidades mentais e ainda assim incapaz de refletir, ou seja, alguém capaz de reconhecer a si e, no entanto, que jamais realizou este tipo de interação consigo mesmo (BERGEN, 1998, p. 49). Eichmann era banal por sua forma de agir não refletir nenhum fundamento próprio. Arendt não deu qualquer atenção para este engano específico já que se tratava no mais otimista dos casos de uma clara inépcia ou distração do leitor. Na pior das hipóteses se tratava de pura e simples inexistência de leitura. Noutro caso, Dana Villa destaca outro equívoco particularmente mais relevante por corroborar com a tese de que a banalidade do mal era para Arendt uma forma possível de se fazer o mal – ainda que improvável, da mesma forma que Adolf Eichmann seria o seu protótipo. Em uma conferência realizada em 1972 em Toronto, Arendt foi acusada de propor que “há um ‚Eichmann’ em cada um de nós”. Ela violentamente repudiou essa afirmação dizendo não haver um “Eichmann” nela ou no interlocutor da acusação e complementou bastante irritada falando-lhe não só não ser verdadeiro que há um “Eichmann” em cada um de nós, como o oposto – que não há um “Eichmann” em nenhum de nós – é igualmente mentira (VILLA, 1997, p. 184) ⁶.

⁶ In KOHN, Jerome; MAY, Larry. *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, 1997.

Entretanto, entre os principais desgostosos se encontravam diversos grupos sionistas. Estas pessoas, a par de outras acusações bastante sérias sobre a contribuição de líderes judaicos na política de extermínio, também condenavam Arendt por ela não considerar Eichmann o “monstro” que pintavam os ativistas judeus. Ela abandona o conceito de mal radical como uma alternativa para explicar o mal nos regimes totalitários justamente por essa razão: ele não era de modo algum um “monstro”. Os motivos que a levaram ao rompimento se deviam certamente à trivialidade de Eichmann. Não era possível destacar naquele indivíduo as sementes, as raízes do mal. O mal circunscrito à sua personalidade, a de um burocrata, um executor de tarefas, não possuía nenhuma profundidade. Neste sentido, o perpetrador do mal era superficial: ele não era sádico, fanático ou patológico, ainda que a consequência de seus atos fosse a realização do mal mais extremo. Igualmente, para Arendt o que se tornava incontestável ao longo de todo o julgamento em Israel era somente sua profunda inaptidão para o pensamento. Eichmann era incapaz de refletir sobre seus atos. Mais do que isso, ele era também incapaz de pensar no ponto de vista de outro. Tratava-se de um mero executor de tarefas, situação esta que o predispôs a cometer os crimes por ele cometidos. Consoante a autora, era evidente naquele caso singular a inexistência de um fundamento subjetivo para se fazer o mal ainda que esta perspectiva fosse contra todas as nossas costumeiras compreensões sobre a natureza do mal. Ademais, Eichmann ao declarar seu esforço na realização dos comandos do *Führer* (algo que obviamente culminava em um maior número possível de mortes) não só demonstrava não estar atento para o porquê de estar sendo julgado, como fornecia cada vez mais motivos para ser sentenciado. Mas isso não poderia ser explicado pelo que comumente chamamos de estupidez e sim por uma curiosa e particular característica completamente negativa: a ausência de reflexão.

Neste contexto, a banalidade do mal se traduz na evidência de que Eichmann assim como uma boa parte dos membros da SS não eram “assassinos declarados”. Ele, bem como outros que serão ora ou outra mencionados, era culpado, mas seus atos não eram movidos pelo que normalmente chamamos de maldade ou mais especificamente – na sua correlata relação com a violência e o deleite gerado pela mesma – por crueldade. Eichmann era um simples burocrata e agiu sem refletir dentro daquele sistema cujo fim se exprimia no extermínio em massa: a explicação dos motivos de Eichmann na prática genocida não ia muito além desse ponto, pois ele era para todos os efeitos um mero “dente de engrenagem” em uma máquina muito maior

que tornou possível o genocídio. Eichmann não era inocente, seus atos não eram de modo algum perdoáveis, mas não lhe podia ser imputado o caráter de alguém deliberadamente criminoso – um vilão. Ele estava longe de ser um. Estas pessoas eram normais, normais até mesmo no sentido de suas vidas pregressas não lhe deixarem qualquer traço de culpa ou remorso. “A ausência do desespero, afinal, não equivale à ausência de um mal” (KIERKEGAARD, 1979, p. 343) dissertou acertadamente Søren Kierkegaard, ainda que em um contexto completamente diferente, é claro. Por outro lado, foi Friedrich Nietzsche que certa feita afirmou “pequenos seres humanos são incapazes de fazer o mal: eles não conseguem ser, por isso, nem bons nem maus.” (NIETZSCHE, 2008, p.94). A colocação de Nietzsche, que se encontra presente no Espólio de Verão e Outono de 1882, é bastante questionável se analisada pelo contexto exemplificado através do caso Eichmann.

Arend revisou o problema do mal e sua banalidade principalmente nas conferências *Algumas Questões de Filosofia Moral, Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura, Responsabilidade Coletiva e Pensamento e Considerações Morais*. Nestas conferências ela focou seus esforços especialmente na compreensão da responsabilidade individual. Mormente a relação entre o pensar e o evitar o mal, a autora retomou estas questões na introdução de *A Vida do Espírito* – obra inacabada em circunstância de sua morte. Ela também dissertou sobre o assunto nos ensaios *O vigário: culpa pelo silêncio?* e *Auschwitz em Julgamento* no que dizia respeito à faculdade do julgamento. O tema não se esgota nas obras mencionadas, tendo em vista a contribuição indireta de outros assuntos relacionados perifericamente ao fenômeno do mal e ao terror totalitário em outras de obras (como em *Sobre a Violência e Homens em Tempos Sombrios*, apenas para citar exemplos).

Por ora se deve compreender a banalidade do mal como um advento cujo fundamento do mal não se enquadra em nenhuma das possibilidades anteriormente descritas por nossa tradição filosófica acerca da natureza da maldade – pecado, fraqueza e ignorância. Em suma, ela ignora a relação íntima entre crime, compensação e castigo. Além disso, ela aponta para a assustadora possibilidade de fazer o mal ausente qualquer fundamento pessoal. Por conseguinte é necessário um breve levantamento das representações do mal ao longo da História da Filosofia no intuito de demonstrar o porquê das usuais formas pela qual a filosofia compreendeu o problema do mal serem

insuficientes para explicar o fenômeno tratado. Outrossim, também é de suma relevância demonstrar quais condições propiciaram um contexto no qual se tornou possível a evidência deste mal. Se o que era patente em Adolf Eichmann era sua inaptidão para o pensamento, a reflexão, essa relação entre eu comigo mesmo, pode realmente ser capaz de evitar o mal? A banalização do mal é responsável por obscurecer noções de responsabilidade pessoal e sendo assim é necessário discorrer sobre a perversão da obediência enquanto máxima da ação e as condições em que obedecer é cabível, assim como questionar em que medida se pode imputar responsabilidade aos indivíduos e conforme quais critérios. Sem mais delongas, este trabalho pretende ilustrar o panorama pouco claro de qual foi o real propósito de Arendt ao se expressar, através do exemplo de Adolf Eichmann, nestes termos.

Capítulo 1

Por que os homens fazem o mal?

Desde que alberguemos uma única vez o mal, este não volta a dar-se ao trabalho de pedir que lhe concedamos a nossa confiança.
Franz Kafka

1.1 – Colapsos Morais

Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal é um relato factual sobre o julgamento de Karl Adolf Eichmann. Para Hannah Arendt, os eventos ali apresentados evidentemente sustentavam o subtítulo do livro. O inverossímil algumas vezes só se permite à realidade: sua autora dizia apontar para “um fato que sentia ser chocante por contradizer nossas teorias a respeito do mal, portanto, para algo verdadeiro, mas não plausível” (ARENDR, 2004, p. 80). Em uma de suas conferências, afirmou que sua análise também não se tratava de nenhuma teoria ou doutrina específica. Eram circunstâncias onde os motivos para se cometer um crime não podiam ser atribuídos à maldade, patologia ou convicção ideológica do agressor e que contradiziam nossas tradicionais interpretações – literárias, filosóficas e teológicas – acerca do fenômeno do mal. Por mais monstruoso que fossem as ações cometidas pelo agente, o próprio não era em si um monstro. De acordo com Arendt, essas condições tornavam suas ações ainda mais devastadoras já que, por não haver motivos reais, um fundamento para cometer aqueles crimes, eles poderiam ser ilimitados. Em linhas gerais, o mal não se encerrava na disposição do agente em infligir danos. E essa disposição – empregando o termo no sentido de “motivação” – sequer poderia ser definida como algo notável.

Segundo Arendt, o que era visível em Adolf Eichmann durante todo o processo em Jerusalém era somente sua incapacidade extraordinária – e com ressalvas de Arendt, sincera – de pensar. Não era algo como estupidez, mas puramente irreflexão. “Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (ARENDR, 2006, p. 311). Mesmo que todo o maquinário nazista outrora se empenhasse para descaracterizar o teor violento daquelas medidas de governo, tratando-os sempre a partir nomenclaturas técnicas específicas que possuíam o claro objetivo de distrair a

consciência para o que estava sendo feito na realidade, Eichmann durante o julgamento em Israel não possuía o menor problema em reconhecê-las como criminosas. Ocorreu que ele nunca realmente refletiu sobre aquilo que estava fazendo. Arendt chamou de banalidade do mal a incapacidade de Eichmann de pensar frente a esses crimes. De um modo ainda mais distinto a de pensar na perspectiva de outro, interpretação frisada por Jerome Kohn. Ao se utilizar dessa expressão, ela apontou para o fato de que os crimes mais atrozes não precisavam ser provocados por intenções necessariamente más ou pelos maus instintos: maldade. Tratava-se de um novo tipo de criminoso, especialmente aterrador por ser terrivelmente normal. Kohn descreveu as impressões inesperadas de Arendt relativas à Eichmann:

Eichmann se destaca (...) como um homem particular, um homem normal e comum, um ‚bufão’, e como tal um perpetrador inteiramente improvável do mal. Arendt foi a única a ficar impressionada com o fato de que a banalidade de Eichmann, a sua total falta de espontaneidade, não o tornava um ‚monstro’, nem um ‚demônio’, mas ainda assim um agente do mal mais extremo. (KOHN, 2004, p. 15)⁷

Até então Arendt julgava ser natural aceitar juntamente com Sócrates que é preferível sofrer o mal a fazê-lo. Segundo a assertiva socrática não deveria haver mérito em sofrer o mal, mas antes seria demérito fazê-lo. Assim, o filósofo dizia não ser um malfeitor não por um crime ser contra as leis, mas por não ser uma boa companhia a de um criminoso – que neste caso seria ele próprio. Esta crença arraigada no pensamento ocidental por pelo menos dois milênios se revelou um equívoco: o jargão proferido repetidamente pelo réu em Jerusalém de “haver um Eichmann em todos nós” (ou seja, de que em certas situações todos nós não passamos realmente de dentes de engrenagem) tinha implicações sérias no que dizia respeito à distinção entre responsabilidade. Arendt menciona que durante os anos subsequentes a Segunda Grande Guerra se difundira uma opinião de que não era possível resistir à tentação e ser tentado e forçado era praticamente a mesma coisa. Sabe-se bem que nos casos em que se corre perigo real de vida, como nos casos de legítima defesa ou crime por força maior, há justificativas legais para se cometer certos tipos de crime. Porém, o que é relevante ressaltar é que uma justificativa legal não constitui uma justificativa moral. Mary McCarthy – crítica e ativista política – identificou essa falácia ao afirmar “se alguém lhe aponta um revólver e diz: ‚Mate o seu amigo, senão vou matar você’, ele o está *tentando*, só isso” (Arendt, 2004, p. 80). Este assunto era uma preocupação ainda mais específica e relevante no

⁷ In ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, 2004.

caso de Eichmann já que para Arendt ela dizia respeito a uma outra indagação um tanto mais profunda naquele caso. Ela dizia respeito diretamente à pergunta: “por que os homens cometem o mal?”.

Arendt notou no caso exclusivo dos criminosos nazistas que o mal perdera uma característica que o indicasse. O mal era banal por não ser provocado por motivos que evidenciassem um princípio de vontade nos seus agentes. Eichmann não era um vilão e nem um sádico. “A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa” (ARENDR, 2006, p.310). Para a nossa autora, ele operava naquilo que lhe foi ordenado incapaz de refletir sobre as normas, os costumes, as práticas ou as ordens. De maneira singular, ele também era incapaz de refletir sobre a relação íntima entre ganhos e perdas presente na própria estrutura de um crime.

Não era possível notar na descrição dos motivos declarados por Eichmann na corte israelense a presença de uma característica que apontasse um fundamento do mal. Essa inverosimilhança era potencialmente ainda mais perigosa do que a disposição para se cometer um crime um malfeitor convicto. “Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem” (ARENDR, 2006, p. 311). Tratava-se de uma completa ineficiência dos padrões tradicionais baseados no pecado e na ignorância em identificá-lo e, portanto, de uma capacidade ilimitada para se causar danos já que o mal não se encerrava na vontade do agressor. No contexto em que o agente se encontrava inserido, Arendt chamou a atenção para uma destas características ausentes que era indubitavelmente notória: a tentação. A ausência deste aspecto (assim como a inexistência das relações em que normalmente associamos a palavra “tentação”) contextualizava algumas das condições distintas do 3º Reich, assim como o seu estatuto de novidade em relação ao problema do mal:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita “Não matarás”, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: “Matarás”, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas. 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 (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação. (ARENDR, 2006, p. 167)

É evidente que vai muito além de um mero palpite afirmar que nossas teorias sobre o fenômeno do mal se mostraram insuficientes para compreender o que Arendt propunha. É claro também que suas colocações vão muito além de uma amarga ironia. Trata-se de uma decorrência. Por exemplo, no caso da moral cristã é consensual que fazer o mal está intrinsecamente relacionado àquilo que compreendemos por tentação. O pecado é fruto da tentação e verifica-se o mal no estado de fraqueza em resistir a essa tentação – compreendida como um ímpeto para tomar atitudes que contrariam a moral, ou seja, uma disposição de ânimo para a prática de atos censuráveis. Ser tentado é ser instigado para o mal, instigado para o pecado. Também essa tradição é responsável por divulgar o pensamento de que se evita o mal ao resistir à tentação e é necessário algum esforço para se fazer o bem. A tentação, nestes termos, pode muito bem ser compreendida como aquilo que apetece os indivíduos. Fazer o mal é ceder à fraqueza pelos apetites.

Paulo de Tarso é provavelmente o fundador dessa tese ao proferir que “não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero” (Rm 7,19). Para entender o que Paulo quer expressar podemos repetir com Arendt: “o que acontece é que ele sabe, „que ele consente com a lei que é boa’ e mais, ele deseja agir de acordo com a lei, e, todavia „faz aquilo que não devia”” (ARENDR, 2004, p. 185). Em espírito ele está com a lei, mas como corpo ele inevitavelmente se encontra afundado no pecado – o homem é fraco em resistir à tentação. E mais, para Paulo se ele não faz o que quer, então já também não é ele quem faz o mal e sim o pecado que habita em seu interior (Rm 7, 20). Arendt assim se expressou ao notar a íntima dependência difundida pelas doutrinas do cristianismo entre fazer o mal e ser tentado a fazê-lo:

O homem – assim diz o argumento implícito – não é capaz de fazer o bem automaticamente, nem de fazer o mal deliberadamente. É tentado a fazer o mal e precisa de um esforço para fazer o bem. Tão profundamente arraigada se tornou essa noção (...) que as pessoas comumente consideram certo aquilo que não gostam de fazer e errado tudo que os tentam. (ARENDR, 2004, p. 143)

Se afirmarmos que o mal se define pela fraqueza humana em resistir ao desejo, para tomarmos essa assertiva como verdadeira é necessário considerar o consentimento do pecador com a lei. Immanuel Kant assinalou esse pressuposto ao formular seu imperativo categórico: para ele, mesmo o malfeitor reconhece a universalidade da moral – ele próprio consente que a lei é boa. Se ele comete um crime ou delito é por abrir uma exceção para si já que seria inconcebível que ele também estivesse de acordo com um Estado em que poderia ser vítima daquele mesmo crime ou delito. Ele faz o mal por sua fraqueza, cedendo aos impulsos sensoriais: ao amor-próprio. É certo também que tanto para a Filosofia como para a Teologia mesmo nos casos dos grandes criminosos o mal não é deliberado – “Caim não queria se tornar Caim quando matou Abel e até Judas Iscariote, o maior exemplo do pecado mortal, se enforcou” (ARENDDT, 2004, p. 137). De certa maneira, o caso do próprio Eichmann ilustra o panorama proposto. Ele também se definiu um cidadão respeitador das leis. Afirmou ainda que o seu azar foi ser um bom cidadão em um Estado criminoso, já que de outro modo teria sido um bom cidadão em um Estado justo e é correto também concordar com a suposição de Arendt que apesar de sua pretensão explícita em progredir na hierarquia da SS, ele provavelmente jamais mataria seu superior para assumir o seu posto. Bem como mencionado, essa pretensão em si também não era de forma alguma criminosa.

É um contexto distintamente problemático se lembramos que a Alemanha de Adolf Hitler se tratava de um claro Estado criminoso. O ódio declarado pelo estadista em *Minha Luta* ganhou contornos legais logo que ele ascendeu ao poder e todo o preconceito desta obra saiu da esfera dos assuntos sociais passando a constituir uma política discriminatória institucional. Um Estado de crime legalizado, definição dada pelo próprio Eichmann e corroborada por toda a política de extermínio do 3º Reich. O critério para o extermínio não se baseava em uma presunção legal, mas unicamente na voz do *Führer* que a partir de então se converteu na própria lei daquele país. Mais ainda, mesmo nas ditaduras é muito próprio que a lei seja um instrumento mediador de transição entre a esfera mundana e o imutável – em suma, a justiça. Antes do governo de Hitler, nenhuma forma de opressão estatal identificou sua autoridade diretamente com o ordenamento político. Fazia-se necessário a lei positiva como um mecanismo artificial para traduzir a justiça frente à esfera pública e justificar a opressão. Somente deste jeito mesmo uma política ditatorial se legitimava frente a um povo. Mas a

existência de estruturas mediadoras se tornou descartável no poder total a partir do momento que o Totalitarismo Alemão assumiu a possibilidade de uma dominação completa através das constantes formas de terror. A partir dessa dominação total, a política nazista objetivava refazer os eventos do mundo de modo a refletir a premissa ideológica que o sustentava – no caso do Estado de Hitler, toda a política antissemita e discriminatória, bem como o arianismo defendido em *Minha Luta*. Assim, esse modelo político superava a entendimento distinto de leis e justiça, bem como a função intermediária da primeira para com a última.

Mas em termos morais se ainda concordássemos com Kant e com o seu imperativo categórico – agir de maneira tal que a máxima da minha ação possa ser universalizada a todos os demais (KANT, 1974, p.209) – deveríamos também concordar que mesmo em um Estado criminoso onde o assassinato é uma lei, os indivíduos estão aptos a reconhecer a invalidade desta lei pelo princípio de universalização como um fato da razão. Essa premissa, mesmo no contexto do “Reich de Mil Anos” deveria fazer algum sentido até mesmo no campo jurídico já que os próprios indivíduos não deveriam em tese concordar com uma política em que eles também poderiam ser vítimas do extermínio.

Curiosamente, este inesperadamente não era o caso. A norma do nazismo estava na negação pessoal, negando em primeiro lugar a diferença entre os indivíduos. Essa afirmação se fortifica pela pretensão ideológica de existência de uma raça pura e um império para toda humanidade. O poder total se pretende conter tudo – inclusive o próprio sistema – e na sua pretensão de um domínio completo, todos os homens se tornam igualmente supérfluos; portanto, se tornam passíveis de ser sacrificados em prol do Estado ou descartados por ele. Essas características claramente fazem muito pouco sentido do ponto de vista das ciências políticas, sociais e jurídicas já que não é nem um pouco lógico agir de acordo com uma lei se este comportamento não me garante não ser vítima do mesmo destino de quem não age de acordo com ela. Novamente, a lógica em vista da realidade é muito pouco plausível. Eichmann dizia que a morte era um perigo constante e expressou o seu desprendimento com o mundo terreno na sala do tribunal: “não nos importava se morreríamos hoje ou só amanhã” (ARENDR, 2006, p. 122). Mesmo se desconfiarmos que essa declaração não fosse totalmente verdadeira, ela não era pura bazófia. Pode-se ilustrar essa afirmação com a menção de Arendt a um discurso

do *Führer* onde sem resquícios de arrogância ou altivez injustificada ele atesta sua necessidade àquele governo: “o próprio Hitler certa vez se descreveu, não num ataque de megalomania, mas muito corretamente, como o único homem insubstituível em toda a Alemanha” (ARENDDT, 2004, p. 92). Exceto por ele, todos eram igualmente descartáveis na Alemanha entre 1933 e 1945.

Não era necessário muito esforço reflexivo para compreender os perigos ao direito pessoal de uma dominação completa, assim como também não eram necessárias teorias éticas e morais sofisticadas para notar o prejuízo das medidas discriminatórias e assassinas do governo de Hitler. Para Arendt é bastante claro que Kant ao enunciar seu imperativo categórico acreditou apenas ter descrito o mecanismo pelo qual a mente distingue o certo do errado. Ela faz questão de enfatizar que ele próprio não acreditou ter descoberto qualquer coisa em termos de moralidade. Se fosse o caso, isso implicaria dizer que antes dele ninguém soubesse fazer essa distinção o que é sem sombra de dúvidas um absurdo. Kant cita Sócrates na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “como fez Sócrates, para o seu próprio princípio, não é preciso nem ciência nem filosofia para que ele saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser virtuoso” (KANT, 1974, p. 211). Mas o ponto controverso é que o colapso moral do 3º Reich já não era consequência da maldade ou da ignorância dos indivíduos em reconhecer padrões éticos e morais. Ele era antes resultado da inadequação destes padrões como parâmetros para julgar as ações humanas – a moral entrara em colapso quando estes padrões se mostraram ineficientes enquanto bússola da ação.

Por exemplo, a moral se justifica para todo o pensamento proveniente do cristianismo como parte de uma lei divina. Para São Tomás de Aquino, Deus exige o bem por ele ser bom (AQUINO, 2003). Para outros a moral é um fato da razão: Kant é o maior representante desse pensamento ao formular o imperativo categórico e descrever a partir da universalização das máximas a forma pela qual o homem distingue o certo do errado. Entre outros pensadores, a moral se legitima como um atributo natural. Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, defende que o homem é naturalmente indulgente: o instinto materno que representa a piedade é anterior à própria reflexão (ROSSEAU, 1999, p. 16). Para os utilitaristas, a moral se justifica na medida em que é útil ao bem comum. É suficiente citar John Stuart Mill e sua famigerada busca pelo máximo de felicidade possível (MILL, 2000, p. 187). Há certamente muitos outros exemplos que

poderiam ser mencionados, mas em pouco mais do que estes contribuiriam para compreender o nosso contexto. A razão de nos referirmos a eles é que para a nossa autora todas essas proposições se revelaram insuficientes. No exemplo de Adolf Eichmann e toda uma estirpe de burocratas, ela se deparou com as dificuldades éticas e morais de sua época – este período de “tempos sombrios” tão assustadores nos poemas de Bertolt Brecht. A partir de 1933 tanto “ética” como “moral” se manifestaram na Alemanha meramente no seu sentido original. *Grosso modo*, como simples agregado de hábitos e costumes (ARENDDT, 2004, p. 106), contrariando algo que se considerava certo desde a Antiguidade: que os termos relacionados à moral e à ética – inclusive ambos – se pretendem muito além de suas raízes etimológicas. Deveriam se tratar de uma consciência que se pressupões idêntica para toda a humanidade. Em *Macbeth*, William Shakespeare deu a forma geral dessa conjectura: “se as feições da virtude os vícios todos viessem a assumir, ela nem por isso deixaria de ter o mesmo aspecto” (SHAKESPEARE, 1998, p. 106). Por sua vez, é Jerome Kohn quem contextualiza o panorama visualizado por Arendt:

Ninguém tinha mais consciência do que Arendt de que as crises políticas do século XX (...) podem se vistas em termos de um colapso da moralidade. Mas o ponto controverso, desafiador e difícil daquilo que Arendt examinaria era que o colapso moral não se devia à ignorância ou maldade dos homens que fracassavam em reconhecer as “verdades” morais, mas antes à inadequação das “verdades” morais como padrões para julgar o que os homens eram capazes de fazer. (KOHN, 2004, p. 10,11)⁸

“Os princípios morais não são destinados a transcender o tempo histórico e as contingências deste mundo?” (KOHN, 2004, p. 13)⁹ perguntou com alguma ironia o último autor. Ora, uma certeza manifesta nas regras morais era algo que alguns filósofos há algum tempo já suspeitavam se tratar de uma falácia. Não há nada em uma regra moral ou um mandamento religioso que lhe impute o mesmo grau de verdade de uma certeza matemática ou outra proveniente das ciências naturais. Sobremaneira Nietzsche, com suas investigações genealógicas da moral, sustentou que os padrões e as regras morais eram já em seu tempo obsoletos. Aliás, para o filósofo eles nunca tiveram qualquer validade universal em época nenhuma já que não denotavam mais do que usos e maneiras. E conclui Arendt que a sua permanente grandeza é justamente que “ele tenha ousado demonstrar como a moralidade se tornara vergonhosa e sem sentido”

⁸ In ARENDT, Hannah. *Introdução à edição americana de Responsabilidade e Julgamento*, 2004.

⁹ In ARENDT, Hannah. *Introdução à edição americana de Responsabilidade e Julgamento*, 2004.

(ARENDDT, 2004, p. 115). Antes, Aristóteles milênios atrás ao refletir sobre a natureza da Ética já sabia pelo menos de sua instabilidade em essência. Ele notou em *Ética a Nicômaco* que toda situação se difere de outra, seja pelas circunstâncias seja pelos indivíduos nelas inseridos, e exige sempre ações específicas. Ele chamou a habilidade de tomar as decisões mais adequadas em cada contexto de “sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 2001). Os argumentos de Nietzsche e de Aristóteles podem até soar niilistas e relativistas, mas eles atinam para um fato de extrema importância em questões morais: que as medidas nesse campo são substancialmente subjetivas e todas as tentativas de universalidade nessa área ou serão irreais ou violentas. Essa crença se confirma pelas atrocidades do último século e se sustentam não somente pelo horror ou pelo fato de que aqueles crimes eram na história da humanidade sem precedentes, mas pela completa ineficiência das usuais regras gerais mediante àquela realidade.

Para Arendt, a normalização do assassinato no Estado Nazista a partir de 1941 apontava para a total falência do pensamento de uma ética fundada segundo um preceito de universalidade. Mas essa falência não se devia ao fato de se estar tratando do assassinato em si, um crime que desde os tempos mais remotos se concede o topo de depreciação axiológica. Devia-se antes ao fato de que não somente criminosos, mas muito mais homens respeitáveis na sociedade alemã logo aderiram às prerrogativas genocidas do Nacional-Socialismo e a grande maioria sabia muito bem que o assassinato ainda era contra os seus pendores. A conduta pessoal, bem diferente de pelo menos a maior parte de nossa tradição filosófica e teológica para quem ela era orientada segundo um pressuposto de existência de uma consciência que define a ação e que deve ser igual a todos os homens, na terra de Hitler converteu-se meramente em hábitos que poderiam ser trocados sem maiores prejuízos a qualquer momento. E, mormente ao antigo decálogo, a readoção no pós-guerra dos velhos e tradicionais mandamentos – não-roubarás, não-matarás – então obsoletos durante os anos de governo de 1933 e 1945 após a queda do 3º Reich era um indício ainda mais claro de que tanto ética como moral haviam se convertido para nada além daquilo que ambas denotam. A fim de ilustrar a falência destes preceitos, Arendt transcreveu em uma de suas conferências um discurso de Winston Churchill, primeiro-ministro do Reino Unido durante a Segunda Guerra Mundial, proferido em um tempo quando ainda não eram conhecidas as atrocidades dos campos de extermínio. Suas palavras já evidenciavam o que ainda estaria por vir:

Quase nada, material ou estabelecido, que minha educação me levou a acreditar ser permanente e vital, perdurou. Todas as minhas certezas, ou as minhas certezas aprendidas, sobre o que era impossível, aconteceram. (ARENDDT, 2004, p. 113)

A verdade destas declarações era patente pelo simples fato de que ainda que muitos não concordassem com a política violenta do nazismo e a reconhecessem como criminosa, poucos estavam realmente dispostos a não cumpri-la. Quanto a isso, pode-se obviamente levantar o argumento do temor pela vida e neste caso ainda teríamos motivos compreensíveis para compreender porque muitos contribuíram com o massacre. O problema realmente complexo se trata do empenho destas pessoas em cumprirem as diretrizes daquele Estado, pois embora estas ordens viessem do mais alto escalão do governo, as iniciativas em uma boa parte das vezes vieram por baixo. Por exemplo: nas suas memórias escritas enquanto esperava julgamento em Nuremberg, Rudolf Höss, diretor de Auschwitz, fez questão de demonstrar sua obstinação aos seus superiores quando foi ordenado a montar um complexo em Birkenau em maio de 1940. Höss surrupiou chaleiras e pilhou centenas de metros de arame farpado na vizinhança para tornar possível a construção do campo, já que Auschwitz naquela época era extremamente carente de verbas por não ser até então uma prioridade do governo. O detalhe é que ele não recebeu nenhuma ordem direta para isso naquele momento. Höss estava, ao menos inicialmente, muito longe de um criminoso declarado, ainda que diferente de Eichmann, realmente um partidário. Mas antes ele era também um pai de família empenhado que tratava seus filhos e esposa com zelo e dedicação. Mais do que isso, o diretor de Auschwitz se dizia sentir extremamente enjoado com os banhos de sangue diários. E há algo certamente mais curioso nesse relato: o soldado inglês responsável por interrogá-lo na prisão local de onde foi preso afirmou no documentário da BBC de Laurence Rees em 2005, *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution’*, que durante o interrogatório Rudolf Höss não se mostrou nem mesmo um pouco apologético: falava de seu trabalho como diretor do maior campo de extermínio alemão como se fosse um lenhador que tivesse saído para cortar árvores com uma serra (REES, 2005) ¹⁰.

O que Arendt pretendia demonstrar no seu relato sobre Adolf Eichmann é que ainda que muitos daqueles agentes estivessem empenhados em cumprir as ordens

¹⁰ REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution’*, 2005. Documentário visto em 17 de setembro de 2010.

de Adolf Hitler de aniquilar o máximo possível de pessoas indesejáveis pelo Regime Nazista, eles não eram na sua esmagadora maioria assassinos convictos. Aliás, muitos estavam até mesmo “tentados” a não agir de acordo com aquelas leis assassinas. O ponto indiscutivelmente problemático é que mesmo assim, poucos o fizeram. Suas vontades estavam grande parte das vezes em completo desacordo com aquelas prerrogativas, como muito bem pode ser visto na declaração paradoxal de Eichmann de se propor na época a ajudar o maior número possível de prisioneiros que enviava para os campos – ainda mais absurdo era que ele acreditasse com plena sinceridade estar amenizando ao máximo o sofrimento dessas pessoas. Assim, ele poderia sempre dizer que crimes “tive” que cometer ao invés de que crimes “cometi”.

1.2 - O mal radical

Essas questões excluem compreensões tradicionais dos motivos pelo qual os homens cometem o mal. Para todos os efeitos, no que diz respeito à pergunta da razão de os homens fazerem o mal, Kant chamou de mal radical aquilo que muitos séculos antes os ensinamentos cristãos nomearam por tentação. Arendt se apropriou do conceito kantiano – pelo menos enquanto expressão – e fez menção ao mesmo em 1951 na obra *Origens do Totalitarismo*. Utilizou-o, contudo, em um contexto completamente diferente. Dizia ela ser Kant o único filósofo a desconfiar da existência desse tipo de mal, mas o acusou de logo o racionalizar transformando-o em um rancor pervertido. O conceito não correspondia ao mesmo que o filósofo utilizara em suas próprias categorias: o tipo de mal radical de que falava Arendt se tratava do surgimento de um sistema que tornasse todos os homens igualmente supérfluos. Esse tipo de mal era ainda mais radical por não se fundamentar em noções de pecado, um modelo humanamente compreensível de se fazer o mal. O conceito kantiano, por outro lado, pouco realmente dizia respeito a essa compreensão.

Kant, em seu tratado de 1793, *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão*, conceituou o mal radical como o princípio responsável por eventualmente afastar os indivíduos de seus deveres morais em prol de suas inclinações. Um distanciamento do dever em decorrência da primazia dos incentivos da natureza sensorial ou, noutros termos, do amor-próprio (CAYGILL, 2000, p. 223). Em suma, o mal radical para Kant atua como articulador das oscilações dos indivíduos entre o dever e o amor-próprio como uma tendência para preferir o último ao primeiro. Trata-se de

um elemento de um conflito interno dos sujeitos que sobrevém segundo a propensão para ceder à primazia do desejo em detrimento à lei moral. Oscilações que se exprimem em um conflito subjetivo e constante entre razão e desideratos. Para ele o malfeitor é aquele que adota máximas contrárias ao dever, aquele que infringe a lei moral dada *a priori* pelo princípio de universalização como uma exceção à forma do dever. Arendt, por outro lado, assim cunhou o seu próprio conceito de mal radical:

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 suscitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um "rancor pervertido" que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se 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. (ARENDR, 1998, p. 510)

O mal radical é sem dúvida um dos pontos mais controversos e criticados da filosofia kantiana. Suas críticas se justificam principalmente pela acusação de que para o filósofo toda inclinação é, por excelência, tentação. Um preconceito tão antigo quanto toda a História do Cristianismo. Nádia Souki menciona alguns exemplos de críticas: Schiller e Ernst Troeltsch acusaram a ética kantiana de ao propor a supressão dos apetites para que a ação tivesse algum valor moral se aproximar do cristianismo e declarar-lhe verdadeiro; Gottfried Fittbogen sintetizou o seu repúdio afirmando que “esta doutrina (mal radical) é a mais impopular de toda a filosofia kantiana e ela soa mal aos ouvidos tanto de ontem quanto de hoje” (BRUCH, 1970, apud. SOUKI, 1998, p. 16). Gottfried Herder afirmou que se a natureza pecadora do homem se encontra necessariamente enraizada nos indivíduos, o imperativo categórico perde sua força latente constituindo mero formalismo ao ser maculado pela natureza radical do homem; e Goethe, por fim, demonstrou em correspondências com este último um dos pontos culminantes da repulsa promovida por este conceito ao expressar seu agastamento com duras críticas a Kant:

Kant, depois de ter devotado uma longa vida de homem a limpar seu manto filosófico de todos os tipos de preconceito que o maculavam, sujou-o ignominiosamente com a mancha vergonhosa do mal radical,

a fim de que os cristãos também se sentissem engajados a tomar seu partido. (BRUCH, 1970, apud. SOUKI, 1998, p. 16)¹¹

É mais do que mera coincidência que o mal radical seja um dos pontos mais controversos no pensamento de Arendt também. Para ela, o mal radical configura o surgimento de um sistema onde todos são descartáveis. Onde no afã de se provar que tudo é possível se ultrapassa o niilismo de tudo ser permitido. Arendt declarou em 1951 em uma correspondência destinada a Karl Jaspers não saber o que é o mal radical, mas saber que ele tem a ver com a superfluidade dos homens enquanto homens. E ela não só se apropriou do conceito para definir um sistema de completa superfluidade humana, como concluiu que os sistemas totalitários ao tentar provar que tudo era possível, apenas demonstraram que tudo pode ser destruído. Um mal radical que ultrapassa o mal radical kantiano por se localizar além da solidariedade humana ao pecado e se converter em um mal absoluto que não pode ser humanamente compreendido – por isso os homens também descobriram que não podiam punir o que não podia ser perdoado. Este mal radical, juntamente às estruturas totalitárias, ignora as relações entre meios e fins inexistindo um objetivo claro e útil para as ações humanas dentro do contexto dos regimes totalitários. Isso porque as formas de terror só possuíam um objetivo específico no início destes governos, o que veremos claramente na primeira parte do próximo capítulo. Já especificamente falando do mal radical, por considerar que para este novo tipo de criminoso não importa se estão vivos, se estão mortos ou se nunca viveram, se ignora a relação de um mal onde se objetiva um fim – uma compreensão que é inerente a toda nossa filosofia a partir das doutrinas relacionadas ao pecado e à tentação. O mal, para toda essa tradição, só é possível na medida em que intenta um bem, embora, claro, em um bem equivocado. O que é evidentemente óbvio é que para Kant o mal radical não só não ignora as relações entre meios e fins, como é de sua própria estrutura ao ser uma exceção ao princípio de universalização pelo primor do amor-próprio só poder objetivar um fim; este fim culmina na satisfação dos apetites a partir das exigências sensoriais.

Mas a utilização de um conceito próprio de mal radical vai muito além da apropriação já que Arendt também cometeu alguns erros graves. Após o julgamento em Israel, em outra carta endereçada a Gershom Scholem, Arendt fez uma afirmação

¹¹ Correspondência de 7-6-1793 a Herder, citada por SOUKI, Nádia, *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*, 1998, retirada de BRUCH, Jean Louis, *La Philosophie Religieuse de Kant*, 1970. As demais reações também foram retiradas da mesma obra pela autora.

demasiadamente infeliz: “o mal nunca é ‚radical’, ele é somente extremo... ele não possui nenhuma profundidade ou qualquer dimensão demoníaca” (ARENDR, 1964, apud. YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 309). Um sério deslize a ponto de comprometer o seu próprio conceito: ela emprega neste caso específico o termo “radical” no sentido de pleno e autônomo. Assim, deveríamos concordar com Nádía Souki ao dizer que “ao afirmar que ‚o mal não é jamais radical’ ela está usando radical no sentido de essencial, absoluto e total, sentido que não corresponde absolutamente ao do conceito kantiano, pervertendo, assim, inteiramente, seu significado verdadeiro” (SOUKI, 1998, p. 101). Essa utilização inevitavelmente indica um caráter demoníaco. Ora, se por um lado Kant recusava a perspectiva de uma bondade congênita, o filósofo é terminantemente taxativo na sua recusa de uma maldade essencial. O homem é um animal razoável, dizia Kant. Ele descarta completamente qualquer possibilidade de existência de um ímpeto diabólico: “a malignidade da natureza humana não é, pois, maldade, se tomarmos esta palavra em sentido estrito, a saber, como uma intenção de admitir o mal, enquanto mal, para o motivo de sua máxima” (KANT, 1974, p. 379). Mas Souki também sugere que o mal radical é um conceito complementar ao de banalidade do mal por em nenhum dos casos haver dimensão demoníaca e ambos saírem dos campos teológicos e psicológicos e adentrarem na esfera política. Esta tese, porém, não parece ganhar muito apoio frente às declarações da própria Arendt já que ela também sabia que Kant jamais admitiu o mal enquanto máxima de si mesmo.

Arendt deve ter dado nota de seu equívoco já que deu a definição correta de mal radical em diversas outras situações. Posteriormente, ela afirmou: “como as inclinações e a tentação estão arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant chamava o fato de o homem ser tentado a fazer o mal e a seguir as suas inclinações de o ‚mal radical’” (ARENDR, 2004, p. 126). Assim, muito pelo contrário, por não haver na banalidade do mal nenhum fundamento baseado nas possibilidades descritas por Kant de o homem fazer o mal – a fragilidade, a impureza e a corrupção do coração humano – o mal radical também nos termos do próprio Kant se opõe profundamente à banalidade do mal. Logo, é bastante claro que a banalidade do mal não está circunscrita nem ao mal radical nas categorias kantianas e nem ao mal radical da

maneira como compreendido por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* que provêm da influência ideológica dos regimes totalitários sobre seus indivíduos.¹²

Exceto pelo equívoco de uma dimensão demoníaca que Arendt lhe confere, ela ao recusar o mal radical como possibilidade de explicação para o caso de Eichmann fala corretamente sobre ausência de profundidade. Essa profundidade é justamente o que caracteriza o fundamento kantiano no caso do mal radical: o mal é o resultado de um concurso de consciência onde escolho primar por meus desejos em detrimento à lei moral. Ele, portanto, alcança raízes – do termo latim *radix*. Para ela, os perigos da banalidade do mal podem ser descritos na seguinte sentença: “o maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo” (ARENDDT, 2004, p. 160). É de suma importância frisar que Arendt ao falar em mal radical, muito provavelmente também falava que o mal pela primeira vez mostrou suas raízes no mundo por não estar atrelado em nenhuma das nossas compreensões acerca da natureza do mal que sempre concedem ao mal uma finalidade útil. Ela própria dá pistas para isso ao afirmar que Kant, apesar de tê-lo racionalizado em um rancor pervertido, foi o único em toda a nossa tradição filosófica que suspeitou de sua existência pela denominação que lhe concedeu, mas que o racionalizou em um rancor pervertido. O mal que Kant rejeitou era o mal pelo mal que como um absurdo moral ignora também relações de utilidade. O mal visualizado por Arendt era fruto de um condicionamento ideológico que também ignorava relações de meios e fins, mas que não se tratava ainda de um mal deliberado enquanto máxima dos agentes do terror. Em *Origens do Totalitarismo* a natureza radical do mal é decorrência do surgimento de um mal absoluto nos estágios final do totalitarismo que não podia ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis (ARENDDT, 1998, p. 13), pois o extermínio já não tinha naquele momento qualquer utilidade econômica ou militar. Kohn, possivelmente foi quem melhor definiu o que Arendt pretendia com a utilização dessa nomenclatura e pode em muito esclarecer o que muito provavelmente sustentava a autora:

Até pelo menos (...) 1953, o *leitmotiv* da obra de Arendt era o que ela chamava o „mal radical’ ou absoluto do totalitarismo: a aniquilação em massa de seres humanos pelo nazismo e bolchevismo para nenhum fim humanamente compreensível. O totalitarismo desafiava e

¹² A compreensão de mal radical de Arendt e sua oposição à banalidade do mal serão o tema do primeiro tópico do 3º capítulo.

violentava a razão humana e, ao explodir as categorias tradicionais para a compreensão da política, da lei e da moralidade, rasgava o tecido inteligível da experiência humana. A possibilidade de demolir o mundo humano, embora inteiramente sem precedentes, era demonstrada nos experimentos realizados nos laboratórios dos campos de concentração totalitários. Ali a existência de seres humanos distintos, a substância da ideia de humanidade, era obliterada; as vidas individuais eram tornadas „supérfluas’ ao serem transformadas em matéria „inanimada’ para servir de combustível às máquinas de extermínio, que aceleravam o movimento das leis ideológicas da natureza da história. (...) Ao denominá-lo „radical’ Arendt queria dizer que a raiz do mal aparecera pela primeira vez no mundo. (in ARENDT, 2004, p. 18, 19)

Posteriormente, Arendt insistiu por várias vezes no seu rompimento com o mal radical, sobretudo na constante afirmação de que o pior mal não é radical, mas não tem raízes e, portanto, se espalha como fungo podendo cobrir o mundo inteiro. Além disso, a definição correta que Arendt cedeu por várias vezes ao conceito kantiano de mal radical em suas conferências colaboram com essa tese. Como mencionado, ela própria também sabia da recusa kantiana de um mal diabólico já que também afirmou que Kant, assim como qualquer outro filósofo, nunca julgou realmente possível a existência de um ímpeto diabólico. A maldade como fundamento do mal é um absurdo moral e teórico para a filosofia, assim como também na teologia e até mesmo na maior parte da grande literatura. Podemos mencionar Otelo frente a Iago: “Procuro ver-lhe os pés... Mas não... É pura fábula; o diabo não existe”. (SHAKESPEARE, 1985, p.135). As possibilidades de se fazer o mal para Kant, enumeradas anteriormente, podem ser assim descritas: a fragilidade da natureza humana, quando minha vontade é boa, mas não consigo realizá-la; a impureza do coração, quando a minha máxima é boa, mas não é puramente pelo dever, sendo desde já corrompida; e, por fim, na corrupção do coração humano, quando o fundamento da minha máxima de ação não se encontra na forma do dever e faço um mal no intuito de beneficiar-me dele (KANT, 1974, p. 374).

Para Kant o mal surge como um exercício da vontade livre contra o imperativo categórico. Uma exceção por excelência já que aqueles que desejam realmente ser maus entram em contradição com a razão, pois se tomado como fundamento se legitima um estado de coisas em que o próprio criminoso seria vítima de seu crime. Por esta razão, Kant também afirma que estes indivíduos devem desprezarem-se. Podemos de alguma forma aprender algo com a literatura. Será realmente absurdo alguém estar piamente determinado a ser um criminoso? Não é o que a princípio parece tão incontestavelmente claro nos maiores vilões de toda a literatura? Em *Otelo* é certo

que Iago é resoluto na sua intenção de destruir o mouro; é igualmente verdade que em *Macbeth* seu protagonista é convicto de suas ambições; e o exemplo mais claro é Ricardo, Duque de Glouchester, em *Ricardo III* e sua decisão de se tornar um vilão: “e assim, já que não posso ser amante que goze estes dias de práticas suaves, estou decidido a ser ruim vilão e odiar os prazeres vazios destes dias” (SHAKESPEARE, *online*)¹³.

Mas apesar disso, o que Shakespeare sabia não é nada mais do que o fato de que o homem em suas contradições pode ser bom ou mau. No final, há sempre em todos estes grandes vilões motivos compreensíveis que os levam a fazer o mal. O que faz Iago agir é sua inveja pelas virtudes de Otelo. Alguém que, no fundo, o vilão também considera melhor que ele próprio. A convicção de Macbeth que não o permite ser derrotado só demonstra os perigos da ambição pelo poder que cega o homem e, por fim, desilude-o. Ricardo III apenas se vê no direito de fazer o mal na medida em que o mal também lhe foi feito – ressentimento, ódio por aquilo que outrora lhe foi negado. Todos estes motivos podem ser explicados a partir da religião, da filosofia e da psicologia.

É possível pelo menos nos casos de Iago e Ricardo III identificar o autodesprezo que nos fala Kant – a inveja e o rancor que se encontra presente no interior dos malfeitores convictos. Já o mal em Macbeth se explica pela ambição que normalmente se atribui à ignorância humana. Este atributo pode ser facilmente explicado por Santo Agostinho: o mal moral constitui a falta dos indivíduos à sua ação. “A soberba não é vício de quem dá poder, ou do poder mesmo, mas da alma que ama desordenadamente seu próprio poder” (AGOSTINHO, 2003, p. 60). Sendo assim, o mal é a ausência de conformidade com as regras que deveriam orientar a conduta, um desacordo entre a escolha de seus bens e fins – uma escolha equivocada de bens derivada do livre arbítrio dos indivíduos ao escolher desordenadamente os bens. O mal é perversão da vontade e a má vontade é causa eficiente do mal. “Portanto, não é causa da vontade má o ser inferior, ela é que é sua própria causa, por haver apetecido mal e desordenadamente o ser inferior” (AGOSTINHO, 2003, p. 68). De qualquer maneira, exceto por Macbeth, Arendt ao voltar seus olhos à literatura e citar os exemplos de Shakespeare – assim como o de Claggart, antagonista em *Billy Budd* de Herman Melville – notou que nas profundezas desses grandes vilões há sempre o desespero que

¹³ In <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/henry4.html>. Acesso 11/05/2011.

acompanha o malfeitor. Ademais, todo o mal radical nasce desse mesmo desespero. Ele é o motivo, o fundamento que impele a fazer o mal.

Que todo o mal radical vem das profundezas do desespero é o que nos disse explicitamente Kierkegaard – e poderíamos ter aprendido o mesmo com o Satã de Milton e muitos outros. Soa tão convincente e plausível porque também nos disseram e ensinaram que o demônio não é só *diabolos*, o caluniador que presta falso testemunho, ou Satã, o adversário que tenta o homem, mas que ele também é Lúcifer, o portador da luz, um Anjo Caído. Em outras palavras, não precisamos de Hegel e do poder da negação para combinar o melhor e o pior. Sempre houve algum tipo de nobreza no malfeitor real, embora isso não exista naquele patife que mente e trapaceia no jogo. O importante sobre Claggart e Iago é que eles agem por inveja daqueles que sabem que são melhores que eles próprios; o que é invejado é a simples nobreza que Deus deu ao Mouro, ou a pureza inocente ainda mais simples de um humilde companheiro de bordo de quem Claggart é claramente superior na escala social e profissional. (ARENDDT, 2004, p. 138)

Estas afirmações demonstram com devida eloquência que mesmo nos grandes malfeitores poderíamos encontrar algum tipo de nobreza. Essa nobreza é decorrência do fato de que mesmo estes vilões fazem o mal por motivos compreensíveis. Este motivo se traduz na admiração destes malfeitores pelos benfeitores que intentam destruir. Iago, por exemplo, reconhece que no fundo o honrado mouro escolhido por Desdêmona para desposá-la é melhor e mais virtuoso que ele. Estes vilões são dignos de pena na medida em que são frutos destas circunstâncias já que mesmo eles, se o pudessem, seriam nobres e virtuosos como os seus inimigos. Mas a afirmação de que este tipo de nobreza não se encontra no pequeno patife que mente e trapaceia no jogo reflete apenas um preconceito, pois até entre patifes comuns é certo que muitos não desejam deliberadamente ser maus.

Poderíamos pensar em Peixoto de *Bonitinha, mas Ordinária ou Otto Lara Rezende* de Nelson Rodrigues. O dramaturgo não dotou seus vilões e heróis das grandezas facilmente encontradas em pelo menos maioria das obras shakespearianas. Peixoto, assim como Edgard, o protagonista a obra, é um personagem ordinário, demasiadamente comum. Apesar de suas falhas de caráter, seus medos e seus anseios, Peixoto é humano, demasiadamente humano a ponto de que não seria estranho conhecermos vez ou outra alguém como ele. Não só na tragédia dos grandes heróis e vilões se nota a existência do desespero que acompanha os malfeitores que nos fala Arendt, mas também na tragédia do homem comum em seu cotidiano. A história se

desenvolve a partir de uma frase de Otto Lara (o mineiro só é solidário na hora do câncer). Ela faz alusão ao egoísmo e a batalha interna dos indivíduos em resisti-lo. Notavelmente relevante é a credibilidade que Peixoto confere à frase de Otto. Suas patifarias se justificam na medida em que supõe que todos são no fundo egoístas. Todos são igualmente patifes e o que o distingue é apenas um sincero e autêntico reconhecimento de sua própria canalhice:

...quem não é canalha na véspera, é canalha no dia seguinte. Otto está certo. O mineiro só é solidário no câncer. (...) E queres saber duma? Não há ninguém que trepe na mesa e diga: - “Eu sou um canalha!” Pois bem, eu digo! “Eu sou um canalha!” Digo isso de boca cheia! Sou um canalha! (RODRIGUES, 2004, p. 219)

Peixoto não está dizendo metaforicamente que todos são canalhas. Pelo contrário, neste momento da peça é mais do que especulação dizer que ele confia em absoluto na verdade da frase de Otto. Ele faria qualquer patifaria, mesmo a mais insignificante delas para provar sua tese: Peixoto não se considera nobre e é verdadeiramente um canalha. Mas apesar da confissão do próprio Peixoto, haveria problemas em compreendê-lo se levássemos sua universalização da canalhice a termo. Ele próprio, que não demonstra qualquer hipocrisia em reconhecer-se e reconhecer todos os outros como canalha, vacila ao se arrepender ao final da peça de suas patifarias. Mesmo Peixoto pode ser devidamente compreendido dentro das categorias do mal radical de Kant. O egoísmo é compreensivelmente explicado como a primazia de si sobre o todo. O que leva Peixoto a se envergonhar e se arrepender é o simples fato de que Edgard não é o canalha que ele espera que seja. Ele encontra uma exceção à sua regra e este é o motivo de sua perturbação. Esta é a sua vergonha. Aquele ódio que a maldade tem da bondade explícito em Claggart e Iago e tão comum nas fábulas infantis. Peixoto sente inveja pelo jovem por ele amar verdadeiramente Ritinha, uma prostituta, e vacilar em aceitar a proposta de ser pago para se casar com Maria Cecília – moça rica por quem Peixoto é apaixonado, mas despreza por saber que ela mesma planejou ser violentada por cinco homens negros. Por toda a obra, Peixoto quer corromper Edgard. Quer, todavia, somente por não suportar o seu próprio caráter. Ele quer que Edgard seja um canalha como ele. Não conseguindo, Peixoto se mata e mata Maria Cecília. Ele destrói algo que ama e despreza desfigurando o objeto de sua paixão, o rosto dela, para depois matar a si mesmo. Portanto, elimina o objeto do desejo e o ser que deseja, o homem que é tentado e o objeto da tentação. Peixoto é um mero sacripanta, mas pelo

seu último ato de coragem sua nobreza não o difere da mesma nobreza que Arendt confere a estes grandes vilões em diálogo com Nietzsche ao repetir com ele: “o homem que se despreza respeita pelo menos aquele dentro de si que despreza” (NIETZSCHE, apud. ARENDT, 2004, p. 138).

Mas é claro que Eichmann não era um pequeno patife e tampouco um grande vilão. Ele era uma pessoa normal: um homem comum e ordinário cujo traço óbvio que o distingue de todos os demais personagens citados é a ausência de um motivo, essas raízes tão manifestas no caso de todos os vilões mencionados. As raízes que podem ser descritas a partir da primazia de suas vontades sobre todo o resto do mundo. Eichmann não tinha a raiva de Iago ou Peixoto pelas virtudes. Muito pelo contrário, o próprio Eichmann se considerava um virtuoso já que a obediência é vista por uma longa tradição no ocidente como uma virtude. Sua honra era sua lealdade. Destarte, a característica mais marcante que o difere destes vilões é a inexistência no seu caso de um motivo que encontre fundamento na sua própria vontade – que atinja raízes. Deparamos então com um panorama inevitavelmente problemático no caso específico do fascismo alemão. A contribuição de todas as camadas da população alemã com a política criminoso do governo nazista revela uma relativa ausência de crueldade deliberada assim como de hipocrisia daqueles que estavam de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, envolvidos com o extermínio de pessoas. Na sua esmagadora maioria não eram grandes vilões e nem pequenos patifes. Pelo contrário, a convicção nazista em um novo modelo de ser humano introduziu um novo conjunto de valores que negava toda a moralidade então conhecida desde tempos antigos. O seu sistema legal inédito em toda a história da humanidade se legitimava nesse novo conjunto de valores de modo que todo o mal era aparando por uma estrutura legal.

Contudo, o que é perturbador é que não era necessário concordar com a ideologia do partido para se adaptar às novas condições. É obviamente possível destacarmos uma lista enorme de malfeitores que se aproveitaram daquele contexto para fazer impunemente o que queriam, no entanto, este tipo de criminoso é pouco relevante ao nosso tema exceto por contraposição ao novo tipo de criminoso visualizado por Arendt a partir de Adolf Eichmann. A questão mais enfática é que os crimes cometidos durante o 3º Reich não eram frutos das ignorâncias ou das fraquezas humanas e notavelmente também não eram decorrência de violência deliberada. Que essas razões

devem ter acometidos uma série de assassinos convictos dentro do partido não há dúvidas. Porém, existiam aqueles exemplificados a partir do réu em Jerusalém: um burocrata e cidadão comum, que por cumprir e respeitar as leis de seu país se revelou um criminoso. Um criminoso ainda mais devastador do que mesmo aqueles vilões cujo traço marcante é o ódio pelas virtudes.

O grande problema moral levantado não se trata então do comportamento de um vilão de quem se espera senão o pior. O colapso moral apresentado pelo Terceiro Reich se revela no comportamento do homem comum. O horror indescritível mencionado por tantos relatos amparado por um sentimento de estranha normalidade trazia a tona questões especificamente morais porque aqueles criminosos não se tratavam, de modo algum, de criminosos comuns, mas antes de “honráveis” cidadãos daquele país. Eles antes eram homens respeitados, “pessoas comuns que tinham cometido aqueles crimes com mais ou menos entusiasmo simplesmente porque lhe fora mandado” (ARENDR, 2004, p. 122). Esta questão evidentemente dizia respeito diretamente à banalidade do mal: ela era a própria razão do fenômeno. Poderíamos assim questionar juntamente com Arendt: “será o fazer-o-mal possível não apenas por ‚motivos torpes’, mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse e à volição?” (ARENDR, 2000, p. 06).

Capítulo 2

O processo de normalização do assassinato

Desconfiai do mais trivial,

Na aparência singelo.
E examinai, sobretudo, o que parece habitual.
Suplicamos expressamente:
Não aceiteis o que é de hábito como coisa natural,
Pois em tempo de desordem sangrenta,
De confusão organizada,
De arbitrariedade consciente,
De humanidade desumanizada,
Nada deve parecer natural.
Bertolt Brecht – Nada é Impossível Mudar

2.1 O contexto totalitário

Se for possível descrever o estatuto de novidade do Holocausto a partir da falência de diversos preceitos não só morais e jurídicos como também preceitos modernos, Auschwitz é sem dúvida responsável pelo seu maior impacto histórico. Lá em torno de um milhão e cem mil indivíduos foram mortos – um número superior ao total de perdas entre as forças britânicas e americanas em toda a 2ª Guerra Mundial. Mas apesar de os números serem impressionantes, o choque é decorrência tanto mais de Auschwitz ser um exemplo de eficácia e modernidade, sobretudo naquilo que condiz à tecnologia e organização. O seu tétrico desdobramento representa um profundo desarranjo do sistema industrial que ao invés de aperfeiçoar as condições de vida – como sem dúvida se acreditava com otimismo ser a função do desenvolvimento tecnológico pelas doutrinas do Iluminismo e do Positivismo – passou a consumi-la.

Essa profana extensão do progresso ganha reforço no fato de o extermínio ser não só moderno, mas civilizado. Ademais, um dever cívico, uma meta a ser atingida em categorias estatísticas e realizada com ânimo e diligência seguindo os mais rigorosos critérios e procedimentos. Oskar Gröning, ex-soldado da SS e atuante no campo em questão, relatou em depoimento para a série *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution*’ “se perguntasse para si próprio se isso era realmente necessário, você diria a si mesmo: Sim!”. (GRÖNING, 2005) ¹⁴. No mesmo documentário, o também ex-membro da SS, Hans Friedrich, complementa “As ordens eram para atirar e para mim, isso era obrigação” (FRIEDRICH, 2005) ¹⁵. O assassinato em contraposição a toda crença iluminista referente ao progresso e indo contra praticamente todas as legislações da maior parte dos povos civilizados que concedem ao crime o topo de depreciação

¹⁴ In REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution*’, 2005. Visto em 26 de dezembro de 2009.

¹⁵ In REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution*’, 2005. Visto em 30 de dezembro de 2009.

axiológica, tornara-se paradoxalmente um dever legal. Mais do que isso, este crime fazia parte muito surpreendentemente de um ideal, forma a qual foi adequadamente captada pelo personagem médico de Auschwitz na peça *O Assistente* de Rolf Hochhuth:

A verdade é: Auschwitz refuta o criador, a criação e a criatura. A vida como ideia está morta. Este pode bem ser o início de uma grande nova era, uma redenção a partir do sofrimento. Deste ponto de vista, só resta um crime: amaldiçoado seja aquele que cria a vida. Eu creio a vida. Este é o humanitarismo moderno – a única salvação do futuro. (HOCHHUTCH, 1964, apud. PELT)¹⁶

Contudo, ainda que a realidade dos campos representasse o que Hannah Arendt e tantos outros de seus contemporâneos chamariam de “As Imagens do Inferno na Terra”, deveríamos concordar com ela que ainda mais extremo seja o fato de que estes crimes foram cometidos em um ambiente ausente de qualquer hipocrisia. Para Arendt, existem razões óbvias para que em qualquer ditadura os governantes neguem seus crimes. Deve-se concordar com Nicolau Maquiavel em seu *Magnum Opus* que ainda que em alguns casos sejam necessários atos criminosos para a manutenção do poder, nenhum governante deve se revelar um mau-caráter para os seus governados – “Uma das coisas que o príncipe deve evitar é ser odiado” (MAQUIAVEL, 2001, p. 76). Do ponto de vista político, ele também sabia ser absurdo glorificar aquilo que os homens compreendem por criminoso. Arendt, por sua vez, destaca que quando estes crimes se tornam evidentes, geralmente são encobertos a partir do discurso referente à ‘boa causa’, ao ‘bem comum’, à ‘necessidade histórica’, entre tantos outros motivos que, de uma forma ou de outra, não constituem nada além de justificativas.

Entretanto, no caso do Regime Nazista havia um número substancial de pessoas não somente no partido, mas em todas as camadas da população que naturalmente se engajaram para a realização de atrocidades que se tratavam obviamente de crimes – ainda que sempre camuflados sob a nomenclatura “Atos de Estado”. O governo de Adolf Hitler, de um âmbito estritamente moral, era muito mais extremo do que qualquer ditadura cuja História tem notícia. Arendt salienta especificamente o fato de que mesmo na ditadura bolchevista, “os crimes de Stálin eram, por assim dizer, antiquados; como um criminoso comum, ele nunca os admitiu, mas sempre os manteve

¹⁶ Apud. Jan Van Pelt, *Auschwitz e Holocausto*, in <http://h-doc.vilabol.uol.com.br/vanPelt-au.htm>, acesso 26/07, 2010.

envoltos numa nuvem de hipocrisia e discurso de duplo sentido” (ARENDDT, 2004, p. 116). Mas todo o ódio aos judeus já era bastante conhecido pela Alemanha, assim como por toda a Europa, a ponto de Nietzsche denunciar quase meio século antes do surgimento de campos de extermínio no Leste Europeu em *Humano, Demasiado Humano* no aforismo § 475 os perigos do anti-semitismo que eclodia no continente: “Em quase todas as nações de hoje – e tanto mais quanto nacionalista é a pose que adotam – aumenta a grosseria literária de conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares” (NIETZSCHE, 2001). Após 1933, todo o ódio às massas judaicas expresso por Adolf Hitler em *Minha Luta* deixou a esfera do preconceito social passando a constituir uma forma legal e após 1941 a palavra “matadouro” já não era mais mera licença poética no aforismo de Friedrich Nietzsche.

O Nacional-Socialismo pós-1933 introduziu um novo conjunto de valores à sua população e se projetou a partir de um sistema legal baseado unicamente nas ordens de um indivíduo – o *Führer*. Arendt menciona como Theodor Maunz, constitucionalista alemão, compreendeu devidamente essa premissa: “O comando do *Führer* é o centro absoluto da ordem legal contemporânea” (MAUNZ, 1943, apud. ARENDT, 2006). Esta questão é de suma importância já que o que ela se refere de modo algum se trata de um sofisma. As ordens se diferem das leis em especial por uma característica específica: temporalidade. Parece certo que no último caso – ainda que sempre passível aos fatos mundanos e humanos e, portanto, também submetidas no final das contas às mesmas categorias – há alguma pretensão de perpetuidade ou no mínimo de uma continuidade que não se pretende no primeiro. Para uma ordem, uma vez cumprida, ela perde a sua força latente. Ela não se estende a mais do que aquele ponto específico. A pretensão de Hitler, por outro lado, deveria se prolongar nada modestamente por um milênio. *Grosso modo*, não foram ordens que tornaram aquele Estado criminoso, e sim leis.

Arendt sabia que o cerne moral desta questão ia muito além do extermínio e de sua escala exorbitante e isso se devia ao fato de que o genocídio em si, mesmo que em proporções gigantescas, não constituía verdadeiramente uma novidade. Tratava-se afinal de um crime que ocorreu por toda a História da Humanidade – incluindo é claro a civilização moderna. E mesmo a utilização de campos de concentração não era algo completamente novo: “os campos de concentração não foram inventados pelos regimes

totalitários, mas foram utilizados pela primeira vez no século XIX pelos espanhóis em Cuba e pelos britânicos na Guerra dos Bôeres (1899-1902)” (KOHN, *online*)¹⁷. Mas a originalidade da utilização de campos de concentração e políticas de extermínio na Alemanha se devia bem mais ao conhecimento de que embora as formas de terror objetivassem estabelecer os alicerces do poder total, elas não só continuaram como se intensificaram na medida em que esse poder se estabelecia. E a política do terror poderia se estender não só ao “objeto” inimigo como a qualquer um (ARENDDT, 2004, 105).

Conforme Arendt, o grande escândalo destas circunstâncias decorre de que a nova ordem – “matarás” – compreendia não só os inimigos, mas também pessoas que nem mesmo eram sequer potencialmente perigosas (ARENDDT, 2004, p. 105). De modo muito surpreendente, a má nova se deu dentro de uma estrutura legal e sem nenhuma justificativa utilitária ou militar. Além disso, não faria qualquer sentido se falar em um fim no aparato burocrático em si já que toda burocracia se objetiva otimizar algumas condições para se alcançar um fim – na maioria dos Estados civilizados esse objetivo é o bem estar de seus cidadãos assim como facilitar serviços comuns ao homem no seu cotidiano, apesar de isso ser decerto apenas um objetivo em tese. Mas é evidente que ela própria não possa ser seu fim. É um ponto relevante, haja vista que não existiam razões específicas que justificassem não só a grande maioria das mortes, mas também todo o empenho no genocídio – o procedimento de matança era automático e mecânico seguindo unicamente aquela diretriz: a ordem de Adolf Hitler, o *Führer*, de extermínio povos indesejados pelo regime. Essas medidas eram burocráticas já que buscavam somente tornar possível essa norma. Arendt captou este panorama em um momento singular no processo de Adolf Eichmann. Gideon Hausner, promotor-chefe no julgamento do réu, equivocadamente se expressou no seu discurso de abertura: “doutores e advogados, estudiosos e universitários, banqueiros e economistas, seriam encontrados nos conselhos que resolveram exterminar judeus” (ARENDDT, 2006, p. 29). Para Arendt o erro do procurador-geral era bastante óbvio: não houve tais conselhos para decidir o extermínio de judeus. Se houve algum, antes foi para planejar o procedimento adequado para cumprir uma ordem do então Chefe de Estado.

¹⁷ KOHN, Jerome. *Evil: The Crime against Humanity*, acessado em 23 de fevereiro de 2011 e disponível no sítio de The Hannah Arendt Papers at Library of Congress em <http://international.loc.gov/ammem/arendthtml/essayc2.html>.. Tradução do autor.

As medidas de terror só tinham algum objetivo político claro no início do regime: amedrontar a população no intuito de evitar qualquer tentativa de oposição organizada. Todavia, elas continuaram e também aumentaram, mesmo quando era óbvia sua inviabilidade ao regime – momento em que a derrota das Forças do Eixo pelos Aliados já não era surpresa nenhuma. Bem mais do que isso, elas deveriam também aumentar em tempos de paz (ARENDDT, 2004, p. 105). “Só depois do completo extermínio dos reais inimigos e após o início da caça aos „inimigos objetivos’ é que o terror se torna o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários” (ARENDDT, 1998, p. 471).

Arendt não foi vítima de qualquer campo de concentração ou extermínio, como devidamente já mencionado na Introdução desta dissertação. Também, após a morte de Joseph Stálin os campos deixaram de ser o foco direto de suas análises. Ainda, ela não considerava ser possível compreender de maneira empática a situação daqueles que experimentaram o seu terror. Para Arendt, somente estes que não sofreram nos campos poderiam ainda divagar sobre os horrores. O grande problema que infligia a maioria dos relatos é que eles eram incapazes de comunicar algo que fosse realmente compreensível pela experiência humana. Eles pretendiam de algum modo explicar em categorias humanas uma condição de completa desumanidade. Viktor E. Frankl, por exemplo, em um breve testemunho de *Em Busca de Sentido – um psicólogo num campo de concentração*, obra autobiográfica sobre suas experiências como prisioneiro em Auschwitz, menciona no tópico referente aos sonhos de seus colegas que um companheiro de dormitório certa vez estava tendo um pesadelo. Ele pretendia acordá-lo, mas recuou imaginando que muito provavelmente o interno se veria em uma situação muito pior caso despertasse (FRANKL, 2008, p. 44)¹⁸. Igualmente, Arendt notara que a grande maioria dos relatos estava fadada ao fracasso considerando que era senso comum entre os sobreviventes afirmar que tudo aquilo era como acordar de um pesadelo. Simon Srebnik, um dos dois sobreviventes¹⁹ do primeiro campo de extermínio para o povo

¹⁸ “Certa noite fui acordado pelo companheiro que dormia ao meu lado a gemer e revolver-se, evidentemente sob o efeito de algum pesadelo horrível. (...) Por isso eu já estava prestes a acordar o pobre companheiro atormentado pelo pesadelo. Neste instante assustei-me do meu propósito e retirei a minha mão que já ia despertá-lo do seu sonho. (...) Naquele momento me conscientizei com muita nitidez de que nem mesmo o sonho mais terrível poderia ser tão ruim como a realidade que nos cercava ali no campo; e eu estava prestes a chamar alguém de volta para a experiência desperta e consciente dessa realidade.” (FRANKL, 2008, p. 44)

¹⁹ O outro sobrevivente foi Mordechai Podchlebnik’. Ele foi um dos depoentes no processo de Eichmann e Jerusalém.

judeu – criado em 1941 nas margens do Rio Narew, arredores de Chelmno, cidade situada no norte da Polônia – compartilha do panorama imaginado por Arendt e a desconfortável incapacidade de dizer o indizível:

Eles queimaram pessoas lá. Uma grande quantidade de pessoas. (...) Havia dois imensos fornos e posteriormente os corpos eram jogados nestes fornos e as chamas atingiam o céu. Era terrível. Ninguém pode descrever isso. Ninguém pode descrever o que aconteceu. É impossível e ninguém pode entender. Mesmo eu. (SREBNIK, 1985)²⁰

Mas de certo modo é verdade também que os relatos são imprescindíveis para o entendimento do que constituía a normalização do terror, singularmente se considerada a linguagem específica utilizada por eles. Eles descrevem uma série de eufemismos que tinham por finalidade tornar todo aquele empreendimento assassino aceitável. Por exemplo, a obra de Hochhutch citada ao início do capítulo é uma peça baseada em *Auschwitz, o Testemunho de um Médico* de Miklos Nyiszli, relato sobre o período em que permaneceu como prisioneiro no campo. Nyiszli foi destacado como assistente pessoal de Joseph Mengele, médico-chefe de Birkenau, realizando a autópsia e dissecação de centenas de corpos, sobretudo de anões, gêmeos e deficientes físicos e mentais. Mengele intentava a partir de uma série de experiências bizarras alguma comprovação da inferioridade genética dos povos semitas (é um ponto importante saber que essas pesquisas eram financiadas pelo Governo Alemão tanto nos anos de vitória fácil, como nos anos de inevitável derrota e é mais do que mero detalhe que seus fundos ainda aumentaram no segundo caso – o que novamente frisa o caráter pouco utilitário da política genocida). Segundo Nyiszli, nas compilações de Mengele constava uma verdadeira coleção de mortes em prol do que o sobrevivente chamou sem qualquer receio de pseudociência. E a pseudociência de Mengele se tratava de *questões médicas* para o Regime Nazista. Obviamente, se considerarmos a nomenclatura utilizada pelos membros da SS, o Juramento de Hipócrates²¹ já não fazia mais qualquer sentido naquele contexto.

Essa questão não passou despercebida por Arendt: o advogado de Eichmann, Robert Servatius, declarou seu cliente inocente da “coleção de esqueletos, esterilizações, assassinatos por gás e *questões médicas* similares” (ARENDR, 2006, p.

²⁰ In LANZMAN, Claude. *Shoah*, 1985. Visto em 14 de setembro de 2010.

²¹ “Aplicarei os regimes para o bem (...) segundo o meu poder e entendimento, nunca para causar dano ou mal a alguém. A ninguém darei, por prazer, nem remédio mortal nem um conselho que induza a perda.”

83). Ao ser questionado pelo magistrado se ele não cometera um deslize ao comparar o genocídio por gás a uma “questão médica”, Servatius imediatamente lhe respondeu aparentemente sem nenhum resquício de cinismo: “era efetivamente uma questão médica, uma vez que era preparada por médicos; era uma questão de morte e a morte também é uma questão médica” (ARENDDT, 2006, p. 83). Nyiszli dá exemplos detalhados do que constituía estas questões médicas nos registros de Mengele: algumas experiências consistiam em injetar tinta nos olhos de crianças para mudar-lhes a cor do globo ocular, testar a resistência de seres humanos em temperaturas muito abaixo de 0°, dissecar pessoas vivas, esterilizar homens e mulheres em massa e, provavelmente a mais grotesca destas, a tentativa de criar gêmeos siameses costurando-os. Os resultados destas experiências eram quase sempre fatais e de praxe os corpos eram enviados ao mostruário de degeneração física do povo judeu que deveria ficar como uma recordação distante para as próximas gerações (NYISZLI, 1974). A bem da verdade a máquina de propaganda nazista jamais hesitou em mascarar estes crimes com uma faceta científica a exemplo da expressão “questões médicas”. A impropriedade destes termos só é superada por uma situação periférica ao nosso assunto que mais parece uma espécie de piada macabra vivida por Nyiszli, mas cuja singularidade talvez contribua para o entendimento deste contexto de completa inversão de significados e eufemismos: certa vez ao examinar as anotações de Mengele, Nyiszli manchou com um pingo de gordura o registro que manuseava. Mengele lhe lançou um olhar furioso, dizendo-lhe muito seriamente: “- como é que pode ser descuidado com esses registros que compilei com tanto amor?” (NYISZLI, 1974, p. 170).

Arendt sabia que a funcionalidade desta expressão – “questões médicas” – assim como tantas outras era retirar dela o teor violento da palavra assassinato. Reiterar uma faceta científica contribuía para tornar tudo palatável. Mas o Estado de Hitler obviamente não podia se basear somente no pseudo-darwinismo de Mengele. Pelo contrário, o funcionamento e a organização dos campos de extermínio eram resultados de estudos profundos financiados pela alta cúpula do regime. É mais do que evidente uma macabra inversão do propósito industrial preconizado pelo progresso e isso é claro tanto nas formas de utilização das chaminés como na avançada rede ferroviária da época. Já as câmaras de gás eram frutos de uma sofisticada indústria química alemã, assim como os esforços de engenharia para a construção de enormes complexos de concentração de seres humanos eram igualmente notáveis. Como em uma fábrica este

empreendimento possuía matéria-prima e um produto, respectivamente seres humanos e a fumaça expelida pelos fornos crematórios. Mesmo assim, o ponto central de todo o funcionamento dos campos não era resultado direto das ciências naturais. Pelo contrário, a característica mais moderna de Auschwitz e outros campos de extermínio era o processo cooperativo e solidário para a realização das metas estipuladas pelo *Führer* – todo um aparato burocrático funcionando em uníssono.

A máquina de extermínio só teve êxito devido a essa enredada burocracia. Parte dela compreendia não só as instituições públicas e especiais alemãs como inclusive membros dos conselhos judaicos. O setor de Eichmann especificamente era o setor de deportações de judeus para o leste, setor organizado e coordenado por ele – o perito na questão judaica (título que Eichmann, vez ou outra, fazia questão de enfatizar em Israel). Para tornar possíveis as deportações fazia-se necessária a contribuição conjunta de praticamente todas as organizações e instituições públicas alemãs – apesar de em Nuremberg, Frankfurt e Jerusalém somente o corpo de liderança do Partido Nazista, a Gestapo, o SD e a SS fossem reconhecidos como criminosas. Ninguém precisava ser nazista para agir ou pensar como um. Inclusive entre o próprio povo alemão:

A melhor prova, se ainda fosse preciso alguma prova, do grau em que todo o povo, independentemente de filiação partidária e implicação direta, acreditava na “nova ordem”, por nenhuma outra razão que não fosse o fato de as coisas serem assim, foi talvez o comentário que o advogado de Eichmann, que nunca pertencera ao partido nazista, proferiu duas vezes em Jerusalém, no sentido de que tudo o que acontecera em Auschwitz e nos outros campos de extermínio fora uma “questão médica”. (ARENDDT, 2004, p. 106)

Era notório o engajamento não só dos burocratas, mas de todos os membros e filiados ao partido na prática genocida do mais alto ao mais baixo escalão e até mesmo de todas as camadas do povo ao delatar seus vizinhos e contribuir com as autoridades alemãs. A dimensão desta cooperação tinha proporções tão absurdas que do ponto de vista jurídico era inviável a punição da maior parte destes criminosos durante pós-guerra, algo que se traduzia em uma irônica sentença de Arendt: “quando todos são culpados ninguém o é” (ARENDDT, 2004, p. 90). Sarcástico e claramente irritado, o magistrado Hans Hofmeyer descreveu essa mesma discrepância no Julgamento de Auschwitz em Frankfurt:

Ainda preciso encontrar alguém que tenha feito alguma coisa em Auschwitz. O comandante não estava ali, o oficial encarregado apenas por acaso estava presente, o representante da Seção Política apenas carregava listas e outro ainda apenas trazia a chave. (ARENDR, 2004, p. 300)

Como coordenador do setor de deportações de judeus, Eichmann achava muito razoável que os povos judeus também cooperassem com aquelas medidas – ou seja, com o seu próprio aniquilamento. Inesperadamente a cooperação sionista no extermínio de sua própria gente foi no mínimo extraordinária. O surgimento de declarações “confortadoras” não demorou a aparecer: o ex-Rabino-Chefe de Berlim, Leo Baeck, sabendo do destino esperado por aqueles que eram enviados aos campos, afirmou manter em segredo o extermínio “por considerações humanas já que viver na expectativa de morte por gás só podia ser pior” (ARENDR, 2006, p. 135). Não é necessário dizer que havia bem mais em jogo do que o humanismo deturpado do ex-rabino. É suficiente mencionar os enormes poderes concedidos pelos nazistas aos líderes judeus regionais. As deportações seguiam rigorosamente o seguinte procedimento: a SS dava diretrizes aos conselhos judaicos estipulando o número de pessoas que deveriam ser enviadas aos campos, bem como a idade, o sexo, a profissão e o país de origem, ordem que era prontamente cumprida pelos conselhos. Como bem enfatiza Arendt, sem essa cooperação o massacre jamais alcançaria as proporções que alcançou, ainda que pudesse haver muito caos e miséria.

2.2 – Os mecanismos de normalização da violência

Mas apesar de todo o contexto já relatado, ainda estamos falando de questões meramente burocráticas. Um fator bem mais relevante pelo tema desse trabalho se tratar da banalidade do mal e deste modo da banalidade dos criminosos do Regime Nazista, é que havia um claro descompasso entre o número de homens claramente responsáveis por atrocidades frente a um número distintamente vacilante de pessoas que normalmente chamaríamos de criminosas. É óbvio que entre estas pessoas havia aquelas que apenas se aproveitaram das condições do regime para fazer o que aparentemente sempre quiseram: Irma Grese costumava soltar seus cães em cima das prisioneiras ou atirar-lhes na cabeça ao seu bel prazer, Lise Koch era sinistramente famosa por confeccionar abajures e luvas com a pele tatuada dos prisioneiros e Amon Göth possuía o bizarro hábito de praticar tiro ao alvo nos prisioneiros de sua sacada

logo após acordar depois de uma noite se embriagando ²² – apenas para citar alguns exemplos sórdidos que em qualquer sociedade civilizada seriam classificados por patológicos. No entanto, é muito certo que mesmo casos como estes não eram comuns. Antes, “esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros de uma sociedade respeitável” (ARENDDT, 2004, p. 105). Paradoxalmente, essas atrocidades não podiam ser permissivas, algo que Eichmann insistiu inúmeras vezes durante o processo: “injustiças desnecessárias deveriam ser evitadas” (ARENDDT, 2004, p. 104). Ironicamente sua consciência ditava contra a crueldade, mas não contra o assassinato. Aliás, foi Heinrich Himmler, o *Reichsführer*, alguém que poderia se adequadamente perfilado como uma pessoa de comportamento duvidoso, quem percebeu o perigo psicológico de os membros da SS matarem mulheres e crianças à queima-roupa e sangue-frio. Houve um aumento significativo de casos de alcoolismo e suicídio entre os soldados que trabalhavam nos campos logo um ano após o início destas execuções. Ele concluiu que deveria encontrar um método melhor para a execução. Seu objetivo era normalizar, tornar comum aqueles crimes, estratégia a qual não restam dúvidas o seu sucesso. Um exemplo: Rudolf Höss relatou ter se sentido imensamente satisfeito enquanto regressava à sua casa para sua mulher e seus quatro filhos nas proximidades do campo. Posteriormente, ele escreveu em suas memórias enquanto esperava julgamento em Nuremberg:

Devo admitir que este gaseamento teve um efeito calmante sobre mim. Eu ficava sempre horrorizado com as execuções realizadas por pelotões de fuzilamento. Agora, estava aliviado só por pensar que seríamos poupados de todos aqueles banhos de sangue. (HÖSS, 1946, apud. REES, 2005) ²³

Que o extremismo nazista tenha funcionado nos primeiros anos de guerra, é compreensível haja vista aquilo que Hitler pretendia com o seu governo – um Reich para toda a humanidade. O detalhe nada óbvio é que a intrincada burocracia que funcionou perfeitamente nos primeiros anos de guerra com as frequentes vitórias alemãs, funcionou também nos anos subsequentes já com a derrota eminente pelos poderes aliados – fato reiterado por Arendt ao afirmar que “nos estágios finais do totalitarismo surge um Mal Absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a

²² Todas essas informações se encontram no sítio *A Vida no Front* e disponíveis em <http://avidanofront.blogspot.com>, acesso em 16/09/2009. Há também uma vasta documentação presente em vários outros sítios na internet referente ao assunto e às pessoas mencionadas.

²³ REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and “The Final Solution”*, 2005. Visto em 30 de novembro de 2010.

motivos humanamente compreensíveis)” (ARENDDT, 1998, p. 13). Foi nesse período que Himmler suspendeu a ordem de extermínio no intuito de agradar as Forças Aliadas que a essa altura já haviam praticamente ganhado a guerra. Ele ordenou a Eichmann que a partir daquele momento cessasse imediatamente o massacre e oferecesse melhores condições aos prisioneiros. Curiosamente, do ponto de vista legal da Alemanha de então, esta ordem constituía um crime. Arendt relata que Eichmann continuou trabalhando acalmando sua consciência. Antes ele já afirmava não ter visto ninguém efetivamente contrário ao extermínio e se sentido o próprio Pôncios Pilatos. (ARENDDT, 2006, p. 130). Além disso, para todos os efeitos ele era incorruptível e tinha a plena noção de que a ordem de Himmler era contra os propósitos do Reich de Mil Anos – tratava-se de um crime ajudar judeus àquela altura. Quase na mesma época, Eichmann já havia sido pressionado por Rudölf Kastner a cessar o programa de extermínio quando esteve na Hungria a mando de Himmler para negociar a libertação de um milhão de judeus em troca de 10 mil caminhões. Contudo, ele lhe respondeu que aquilo estava fora de seu alcance e do alcance de seus superiores, mas se fosse possível, ele o faria “com o maior prazer” (ARENDDT, 2006, p. 133). A novidade do genocídio no governo de Hitler se revela, portanto, nos objetivos do poder total, ou em uma terminologia mais adequada na inexistência destes objetivos em um sentido prático e utilitário, sendo que o mal do 3º Reich sob a forma do processo de matança ignorava qualquer traço de funcionalidade daquelas ações. O próprio Himmler dá a forma mais geral do desprendimento do extermínio em um discurso de 1943: “Tínhamos o direito moral (...) de exterminar esse povo (...), mas não temos o direito de enriquecer seja de que modo for, com um casaco de peles, um relógio, um único marco, ou um cigarro” (HIMMLER, 1943, apud. ARENDDT, 1998, p. 479)²⁴, embora as declarações de Himmler também estivessem certamente longes da realidade no caso dos malfeitores declarados. François Poirié, em compêndio de entrevistas a Emmanuel Lévinas, descreveu sucintamente o contexto de completa gratuidade de violência no Fascismo Alemão:

(...) o genocídio do povo judeu abalou profundamente a própria noção de Sujeito: os nazistas encarregados de conduzir os trens de deportados aos campos de extermínio não tratavam as crianças, as mulheres e os homens como “mercadorias”. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o ser humano não valia nada. Não havia um inimigo a combater, um prisioneiro para trocar; havia um objeto a ser destruído. (POIRIÉ, 2007, p. 17)

²⁴ Discurso de Himmler de outubro de 1943, em Posen, retirado de *International Military Trials*, Nuremberg, 1945-6, vol. 29, p. 146 e citado por ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, 1998.

A violência ser facilmente associada ao deleite é um fato tão antigo quanto a própria humanidade – ainda que esse deleite, com o passar dos séculos, passasse a ser socialmente restrito à literatura, às artes visuais e à escatologia religiosa. “A crueldade é uma das mais antigas alegrias da humanidade” (NIETZSCHE, 2004, p. 34) Friedrich Nietzsche já constataria a mais de um século atrás. Assim, não precisamos de Marquês de Sade e toda a literatura pornográfica, nem de Dante Alighieri e toda a escatologia cristã ou mesmo de Antonin Artaud e seu Teatro da Crueldade para notar a existência de uma relação íntima entre o gozo e violência, entre obter prazer e infligir sofrimento – a relação tênue entre fazer o mal segundo o pretexto do júbilo (mesmo que a violência seja insuficiente para definir o mal já que ela ainda é, em todo o caso, uma consequência ou uma causa direta ou indireta do mesmo). Exatamente por isso, desde tempos remotos é comum associar fazer o mal com algum deleite do malfeitor assim como também é implícito que se castiga o malfeitor consoante um pressuposto de equivalência entre dano e prazer: “no castigo também há muito de festivo” (NIETZSCHE, 2004, p. 34) complementa o filósofo sobre algo que poderíamos também ter aprendido com a Lei de Talião. Mas o que também é óbvio é que a maioria das pessoas normais não se deleita com banhos de sangue diários. Ora, a maldade é comumente associada à crueldade, ou seja, à obtenção do prazer por métodos violentos. Por esse mesmo motivo é comum considerar hediondo o mal deliberado. Não se ignora que ele também é comumente associado à culpa, ao pecado e à vergonha. Basta lembrar que aquelas pessoas no 3º Reich estavam sendo “tentadas” a não matar, “tentadas” a não roubar, “tentadas” a não deixar seus vizinhos partirem para a morte. Sabe-se, claro, que o ímpeto humano é por vezes assassino, porém se espera de todo homem civilizado que controle seus pendores. E parece verdade que homens como Adolf Eichmann jamais matariam alguém por deliberação. Para todos os efeitos, era necessário acalmar suas consciências: a opção do Estado de Hitler era normalizar o massacre.

Primo Levi notou este descompasso ao relatar o comportamento dos soldados de Auschwitz, ou seja, a inexistência da relação entre fazer o mal e o fundamento da maldade, entre cometer crimes e ser criminoso. Chocado, questionara-se atônito: “como é que, sem raiva, pode-se bater numa criatura humana?” (LEVI, 1998, p. 15). Raiva no sentido empregado por Levi pode ser adequadamente substituído por “vontade” sem nenhum prejuízo de significado. Mais do que isto, de acordo com Arendt, estas condições não poderiam ser explicadas a partir do niilismo empregado

pela máxima “tudo é permitido”, ou seja, como violência deliberada destes agentes. Para a maior parte dos membros do regime, o nazismo pouco poderia se descrever realmente permissivo. A verdade cruel – talvez mais cruel por se tratar de um crime sem precedentes que extrapola a própria dimensão da crueldade humana baseada nos vícios, nas ignorâncias e nos pecados talvez inerentes ao próprio homem – é que aqueles agentes não queriam cometer aqueles crimes e ainda assim o fizeram sem pestanejar. Muito pelo contrário, “a facilidade com que as consciências podiam ser entorpecidas era em parte a consequência direta do fato de que de modo algum tudo era permitido” (ARENDR, 2004, p. 105). Novamente basta lembrar como Eichmann frisou em Israel que injustiças desnecessárias deveriam ser evitadas.

Vejamos: Arendt relata que a ordem de Adolf Hitler para o extermínio do povo judeu foi dada a Heinrich Himmler em março de 1941. O programa de extermínio, todavia, foi iniciado quase dois anos antes em 1939, após o decreto de 1º de setembro daquele ano. Dentre outras coisas, ditava o decreto “pessoas incuráveis devem receber uma *„morte misericordiosa”*” (ARENDR, 2006, p. 124). Essas pessoas não eram ninguém mais do que 50 mil alemães deficientes mentais que foram mortos nas primeiras câmaras de gás entre os anos de 1939 e 1941. Mas, diferente do que ocorreu quando judeus, ciganos, fugitivos políticos e poloneses foram transportados para os campos para sofrerem o mesmo destino, houve protestos vindo de praticamente todas as camadas da população e o programa de eutanásia para alemães cessou imediatamente suas atividades. Muito além dos dados, o que se pretende demonstrar é que nenhum outro eufemismo surtiu tanto efeito em Adolf Eichmann quanto o citado: “morte misericordiosa”. Assim como no caso de seu defensor e da expressão “questões médicas”, Eichmann foi questionado se falar em “morte misericordiosa” não soava irônico. Segundo o relato de Arendt, ele sequer entendeu o que lhe perguntavam (ARENDR, 2006, p. 125). É relevante lembrar sua profunda e aparentemente sincera indignação quando relatadas em seu processo as crueldades sofridas pelos depoentes que sobreviveram aos campos. Em um momento específico, ele se sentiu extremamente injustiçado quando acusado de espancar um menino judeu até a morte. Entretanto, demonstrara-se quase indiferente quando acusado de ser responsável pela morte de milhões de judeus.

Estes eufemismos eram responsáveis por frear os dilemas morais que resultariam toda a medida anti-sionista e sua política genocida. Aqueles que agora eram assassinos, outrora eram homens respeitáveis frente a toda sociedade. Defensores da moral e dos bons costumes. Os membros da SS passaram a nominar estes mesmos eufemismos por “regras de linguagem”, algo que Arendt muito perspicazmente observou não se tratar de nada além de outro eufemismo – neste caso, para “mentira”. Sabe-se muito bem que praticamente toda a documentação oficial sobre o assunto estava sujeita a regras rígidas e, com pouquíssimas exceções, era bastante raro encontrar palavras como “assassinato” ou “extermínio” nesses documentos. O próprio termo “Solução Final” se tratava de uma clara tentativa de mascarar o que estava ocorrendo no Leste Europeu. Arendt faz referência a outras destas: opções para o assassinato poderia ser “evacuação” ou “tratamento especial”. Para deportação se utilizavam de “reassentamento” e “trabalho no leste”. Noutros casos, que ela também enfatiza, eram necessárias alterações nas regras de linguagem como na ocasião em que foi sugerido referir-se ao assassinato em massa por “Solução Radical” nas correspondências entre o Governo Alemão e o Vaticano.

A criação dessas regras tinha um propósito básico bastante claro: manter a ordem e o equilíbrio entre aqueles que eram responsáveis pelas mortes. “O efeito direto desse sistema de linguagem não era deixar as pessoas ignorantes daquilo que estavam fazendo, mas impedi-las de equacionar isso com seu antigo e „normal’ conhecimento do que era assassinato em massa” (ARENDR, 2006, p. 101). O seu êxito é inegável: é um ponto de extrema importância citar que quando o Governo Alemão aboliu a morte de judeus por fuzilamento substituindo-o por gás, Eichmann considerou a ação do *Führer* um avanço no tratamento sionista. Para ele e para uma grande parte da cúpula do regime a morte por gás era antes um “benefício” reservado somente aos alemães. A palavra “benefício” é empregada sem nenhum cinismo ou ironia. Evidentemente, toda a cultura de eufemismos do 3º Reich se estendia para muito além dos membros do partido: elas passaram a constituir casos grotescos de distorção da realidade entre toda a população. Em um caso contado por Arendt, retirado de relatos de Fritz Reck-Malleczewen (escritor, músico, jornalista, crítico literário e médico morto no campo de concentração de Dachau em 1945), Reck-Malleczewen afirma ter presenciado uma mulher da Baviera consolar seus compatriotas alemães dizendo-lhes que não deveriam se preocupar em perder a guerra “pois o *Führer*, em sua grande bondade, preparou para todo o povo

alemão uma suave morte por asfixia de gás no caso de a guerra ter um final infeliz” (RECK-MALLECZEWEN, apud. ARENDT, 2006, p. 126). A plateia de ouvintes voltou calmamente para suas casas balançando as cabeças. Noutro caso também relatado por Arendt, a tragédia definitivamente despenca no ridículo. É uma história contada pelo Conde Hans Von Lehnsdorff: ele estava cuidando de alguns soldados feridos quando uma mulher procurou o seu auxílio para tratar de uma veia varicosa. Quando questionada pelo Conde se na atual situação da Guerra com o avanço das tropas russas às fronteiras alemãs não seria melhor que partisse, a senhora prontamente lhe respondeu: “Os russos nunca vão nos pegar. O *Führer* nunca vai permitir. Antes disso ele nos põe na câmara de gás” (LEHNSDORFF, apud. ARENDT, 2006, p. 127). Arendt complementa a história de Lehnsdorff: “devia haver outra voz, de preferência feminina, que suspirando profundamente, respondesse: „e agora todo aquele gás tão bom e tão caro é desperdiçado com judeus”” (ARENDT, 2006, p. 127). Em suas cabeças, a morte por gás não só era um melhor método de execução para os carrascos, como um luxo para as vítimas.

Porém, essas regras de linguagem não eram suficientes para camuflar de todo a realidade, mesmo no caso de Adolf Eichmann e sua enorme receptividade para clichês, frases de efeito e palavras-chave – que ele geralmente se referia por palavras-aladas. Arendt disserta que no testemunho do réu em Israel sobre o campo de Treblinka, ele afirmou ter ficado arrasado na ocasião em que testemunhou caminhões depositando corpos em valas. Em outro momento, Eichmann recebeu ordens para averiguar se em Minsk ainda estavam matando judeus por fuzilamento. Contou que o serviço estava quase terminado e, por fim, sentiu-se satisfeito. Enquanto voltava, porém, resolveu visitar Lwów e viu algo definido por ele próprio como “imagem terrível”. Tratava-se de uma cova cheia de corpos e o sangue, àquela altura, jorrava pela terra.

Para compreender a aversão de Eichmann e dos alemães nazistas à violência explícita é extremamente ilustrativo citarmos o engajamento romeno na dizimação judaica e a reação alemã que parece confirmar essa tese. Arendt menciona que, sem excluir a Alemanha, a Romênia era o país mais anti-semita da Europa mesmo antes de a 2ª Guerra estourar. É digno de nota que ao se aliar a Alemanha durante a guerra em 1940, a Romênia tomou medidas ainda mais drásticas e extremas em relação ao problema judaico do que a própria Alemanha de até então. Além disso, ao contrário de

outros países, o governo romeno estava muito bem informado dos massacres ocorridos no Leste e não poupou esforços para contribuir com os mesmos. Soldados romenos juntavam em torno de 500 pessoas em cada vagão de um trem que viajava por dias pelos campos sem rumo para então expor os corpos em açougues judeus. Os campos romenos também eram bem mais atrozes do que os campos alemães. Por estas razões os soldados alemães ficaram horrorizados com a barbárie romena. Houve intervenções do mais alto escalão do Governo Alemão por parte dos comandantes do exército e de diversos ministérios. “O próprio Eichmann pediu ao Ministério das Relações Exteriores que detivesse esses esforços romenos „de se livrar dos judeus’ prematuros e desorganizados” (ARENDR, 2006, p. 212). Após o Governo Romeno dizimar em torno de 300 mil judeus, escandalizado com os seus métodos, Eichmann pôs em ação a polícia de segurança negociando vagões para transportar em torno de 200 mil judeus restantes para que a Romênia, juntamente com a Alemanha, se livrasse de seus judeus de “maneira confortável” (ARENDR, 2006, p. 212). A situação, como de forma quase zombeteira, imediatamente mudou com altos índices de corrupção na burocracia nacional e municipal que por taxas gigantescas vendiam seus judeus tornando-se adeptos fervorosos da emigração judaica.

Este exemplo demonstra que mesmo aqueles diretamente responsáveis pela máquina de extermínio não estavam completamente acostumados com toda aquela violência. Assim, buscava-se evitar a crueldade quanto mais crua ela fosse. É estranho que com todo o empenho alemão em dizimar os povos semitas de toda a Europa, eles próprios se sentissem desconfortáveis com os métodos romenos, mas as razões são essas. Eichmann, assim como a maior parte daqueles que trabalharam no funcionamento dos campos alemães não se revelou um sádico. E claro, para normalizar o assassinato de milhões – algo que claramente não é possível da noite para o dia – também é necessário acostumar a vítima com seu desafortunado destino. O empreendimento nazista também não forçou esforços netse âmbito. Citarei um breve exemplo: em 07 de dezembro de 1941 pela primeira vez um grupo de judeus foi exterminado em uma câmara de gás no já mencionado campo de Chelмно. Desde então, o procedimento de matança foi o mesmo até o fim do massacre. Estima-se que lá, entre dezembro de 1941 até a primavera de 1943 e entre junho de 1944 e janeiro de 1945 tenham sido gaseados 400 mil judeus entre homens, mulheres e crianças. O campo de Chelмно é evidentemente pouco conhecido devido ao mais que escasso número de sobreviventes (os dois também

já mencionados Srebnik e Podchlebnik). Diferente do primeiro que esteve presente para depor em Israel durante o processo de Eichmann, Srebnik só veio a dar declarações em público sobre o assunto em 1985 para o documentário *Shoah*, dirigido por Claude Lanzman. Em seu testemunho afirma: “Sempre foi tão tranquilo. Quando eles queimavam duas mil pessoas diariamente também era tranquilo. Ninguém gritava. Todos faziam o seu trabalho. Era silencioso... Tranquilo” (SREBNIK, 1985)²⁵.

Há algumas razões para que todo aquele massacre parecesse normal, ainda que não sejam verdadeiramente razões, mas contexto. Srebnik nasceu na Polônia em 1930 e tinha 13 anos quando foi enviado à Chelmno. Antes mesmo de adentrar no campo, seu pai foi morto na sua frente no gueto de Lodz e sua mãe foi gaseada logo que chegou lá juntamente a ele. Srebnik foi direcionado para trabalhar no *Destacamento de Trabalhos Judeus* – setor de suma relevância para o funcionamento dos campos já que ele era responsável pela eliminação direta dos corpos. O trabalho de Srebnik era esmagar, transportar e depositar no Narew os ossos das vítimas que não haviam carbonizado por completo. Ele sobreviveu a uma bala na cabeça aos 15 anos, razão que o permitiu relatar sua história. A parte mais chocante e reveladora de seu testemunho trata-se do trecho a seguir:

Lembro-me de uma vez, eles ainda viviam. Os fornos já estavam cheios, e eles ficaram no chão. Todos se moviam, voltavam a si, aqueles vivos... E quando eles jogaram aqui nos fornos, todos estavam queimados: foram queimados vivos. Quando vi tudo aquilo, aquilo não me tocou. Só tinha treze anos e tudo o que havia visto até ali eram mortos, cadáveres. Jamais havia visto nada de diferente. Eu pensava: *deve ser assim, é normal, é assim*²⁶. As pessoas tinham fome. Iam e caíam. O filho tomava o pão do pai, o pai o pão do filho, todos queriam permanecer vivos. Pensava também: „se sobreviver só desejo uma coisa: que me deem cinco pães. Para comer... nada mais. (SREBNIK, 1985)²⁷

Afirmações como “deve ser assim”, “é normal”, “é assim” estão constantemente presentes em depoimentos de prisioneiros nos campos de extermínio. E esse fato não é unilateral, já que a afirmação é também reiterada no caso dos carrascos, como no exemplo de Adolf Eichmann e mesmo entre a população como na situação de seu defensor e o uso da expressão “questões médicas”. A relevância do relato de Srebnik é demonstrar a criação de um contexto de banalização das condições humanas

²⁵ In LANZMAN, Claude, *Shoah*, 1985. Visto em 14 de setembro de 2010.

²⁶ Grifo meu.

²⁷ In LANZMAN, Claude, *Shoah*, 1985, visto em 14 de setembro de 2010.

de viver que só é superado pelo inesperado conformismo das próprias vítimas em relação às circunstâncias que se encontravam. Só desejar cinco pães caso sobrevivesse é o tropo perfeito do que se pretende ilustrar: a perda não só de condições essenciais do viver, mas de ser “humano”. Esta questão merece algum esclarecimento já que ser humano neste caso pressupõe algumas condições que ultrapassam o âmbito estritamente biológico (muito embora no final das contas se perdesse a humanidade inclusive neste sentido, pois o destino daqueles que adentravam no campo era ou a câmara de gás ou a execução por fuzilamento). Estas condições são relacionadas àquelas que as pessoas estão habituadas cotidianamente: pensar, trabalhar, comer, beber, vestir, descansar, dormir, acordar, gozar, etc. O processo de desumanização tem início na degradação dessas atividades e de acessórios comuns ao dia a dia. “A morte começa pelos sapatos. Eles se revelaram para a maioria de nós verdadeiros instrumentos de tortura” (LEVI, 1988, p. 32). Os sapatos, por constituírem um objeto tão trivial no nosso cotidiano, garantem o melhor exemplo. Também, Frankl observou que os sonhos mais frequentes dos prisioneiros envolviam pães, tortas, cigarros e uma banheira com água quente (FRANKL, 2008, p. 44). O primeiro sintoma da desumanização dentro de um campo era relativo aos pertences e às atividades rotineiras. Respectivamente, desprovia-se o indivíduo de características cada vez mais intrínsecas à personalidade: o conforto, submetendo-lhes a um tratamento desumano desde os vagões nos trens, a aparência social, desprovendo-lhes de seus bens, a aparência pessoal, raspando-lhe os cabelos e, por fim, desprovendo-lhe de sua própria personalidade retirando-lhes os nomes.

Emmanuel Lévinas afirmou certa vez: “ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres” (LÉVINAS, 1988, p. 92). A condição de humano denota reconhecer-se e ser reconhecido e sendo assim a identidade é uma condição existencial de ser um indivíduo. No reconhecimento do outro nos reconhecemos pela diferença e igualdade na condição de diferentes. O propósito da menção a Lévinas é apontar para o fato de que o nome, entre as tantas outras coisas que os indivíduos perdiam ao adentrar nos campos, era muito provavelmente o mais impactante destes pertences. É o nome que ao sermos apresentados através dele ao mundo nos torna pela primeira vez um ser como se não fosse apenas um ser entre os seres. Primo Levi notou a relevância deste abstrato pertence sobre os demais bens para aqueles que o perdiam. A esse respeito, em seu relato sobre suas experiências como prisioneiro em Auschwitz, *É isto um Homem?*, ele dissertou:

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos. (LEVI, 1988, p. 92)

Por ser a característica mais pessoal, o nome era também o único bem que não poderia ser retirado por completo dos prisioneiros. Sumariando, era através dele e do constante esforço em manter as atividades possíveis que cotidianamente estes prisioneiros fariam caso ainda fossem livre que alguns deles conseguiram manter sua humanidade mesmo frente àquelas situações. Estas atividades constituíam coisas simples e rotineiras como manter uma boa aparência ou cuidar da higiene pessoal – tomar banho diariamente, lavar as mãos antes das refeições, entre outras. Entretanto, os soldados da SS também eram incisivos no condizente à personalidade. Em termos específicos, era imperativo transformar aqueles indivíduos em coisas, desumanizá-los de todas as formas, transformá-los em um “isto”. Motke Zaidl, sobrevivente do campo de Vilna, relata também no documentário de Claude Lanzman: “os alemães haviam proibido empregar a palavra ‘morte’ ou ‘vítima’ porque aquilo era exatamente como um cepo de madeira, era merda, aquilo não tinha absolutamente nenhuma importância, não era nada” (ZAIDL, 1985)²⁸. Segundo ele, os soldados também forçavam os prisioneiros a se referirem aos corpos por “figuras” ou “farrapos”.

A utilização deste tipo de linguagem desumanizadora não era confinada aos campos. Frequentemente, documentos governamentais utilizavam nomenclaturas semelhantes para se referir aos povos indesejados pelo regime. Um dos raros casos em que essa linguagem foi dita abertamente se encontra em uma carta do Ministro da Justiça, Otto Thierack, para Martin Bormann, chefe da Chancelaria do Partido Nazista em 1942, ocasião em que Thierack afirma: “o Ministério da Justiça só pode dar uma pequena contribuição ao extermínio destes povos” (ARENDR, 2006, p. 175). Mas este é um caso excepcional. Este processo de despersonalização e de emprego de expressões eufêmicas obviamente era bem mais comum dentro da realidade dos campos e objetivava acima de tudo condicionar ao máximo os prisioneiros a aceitarem o próprio

²⁸ In LANZMAN, Claude. *Shoah*, 1985. Documentário visto em 17 de dezembro de 2010.

massacre. Assim, todo o empreendimento nazista dentro do contexto do extermínio se esforçava para que as próprias vítimas compartilhassem deste sentimento de normalidade – ele buscava o completo condicionamento dos indivíduos.

Para Arendt a condição humana se manifesta na capacidade, para o bem ou para o mal, de se criar novidade no mundo (KOHN, 2004, p. 21) ²⁹, tese herdada de Sto. Agostinho para quem todo nascimento é uma novidade. Trata-se do que escapa em meio a todo condicionamento que inevitavelmente o mundo, em sua pluralidade, nos sujeita. Para ela, a despersonalização dentro dos campos se dava no condicionamento total. Quando as vítimas perdiam todo e qualquer traço de espontaneidade de forma que era possível prever suas reações mesmo diante da morte certa. Assim, estas vítimas já não eram humanas aos olhos de seus carrascos. Foi o próprio Adolf Hitler que no seu afoito racista certa feita afirmou: “sem dúvida, os judeus são uma raça, mas não são humanos.” (HITLER, 1925, apud. SPIEGELMAN, 2005). Segundo a lógica nazista já não havia humanos para matar, mas somente “coisas”. E era um imperativo a destruição destas “coisas” para o *Führer*. O Regime Totalitário Alemão intentava uma tal forma de governo onde todos os homens fossem supérfluos, o que em parte se expressava no funcionamento burocrático do governo e por outro na destruição dos indivíduos indesejados – primeiramente como pessoa jurídica e, por fim, como pessoa singular.

Este processo de despersonalização se completa na afirmação de Eichmann e dos demais membros do Partido Nazista de serem meros dentes de engrenagem: executores de ordem que de outro modo jamais teriam cometido nenhum assassinato. Assim também se manifesta a modernidade dos campos. Por um lado, representada pelas chaminés, pelas salas cuidadosamente projetadas para os prisioneiros se despirem antes de adentrarem nas câmaras, com as estantes adequadamente projetadas para guardar seus pertences, assim como pelos fornos crematórios que objetivavam matar o máximo de pessoas no mais curto período possível. Por outro, no anonimato expressado no próprio processo de matança. Aquelas vítimas já não eram humanas e por essa lógica seus carrascos já não eram assassinos (ou pelo menos já não o eram da forma como anterior ao regime compreendiam o assassinato). Ao tornar a morte anônima, tornaram-se também anônimos os carrascos.

²⁹ In ARENDT, Hannah. *Introdução à Edição Americana de Responsabilidade e Julgamento*, 2004.

Arendt salienta que no seu ímpeto por transformar a natureza humana, os nazistas só conseguiram destruí-la provando que tudo é possível e, portanto, ultrapassando o niilismo de tudo ser permitido. “A crença totalitária de que tudo é possível, parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído” (ARENDR, 1998, p. 509). Assim, o que o Nacional-Socialismo visava já não se tratava só da transformação do mundo exterior. O jargão nazista criado por J. Goebbels e repetido insistentemente por Adolf Hitler, “uma mentira cem vezes dita torna-se verdade”, intentava transformar a própria natureza humana testando-a nos campos de extermínio:

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 de morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano. (ARENDR, 1998, p. 510)

Arendt primeiramente definiu em *Origens do Totalitarismo* o massacre administrativo e organizado efetivado pelo 3º Reich. Para ela, a novidade dessa nova forma de terror – que se diferenciava substancialmente de todas as outras formas de opressão política historicamente conhecidas (por exemplo, as revoluções, as ditaduras e as tiranias) – se devia principalmente ao fato de que o modelo totalitário sobrepôs um sistema de valores radicalmente diverso dos citados. Ele ignorava inclusive os preceitos utilitários das formas de terror. O objetivo do Nacional-Socialismo ia muito além da tão comum pretensão despótica tão conhecida por praticamente todos os povos desde o início das primeiras civilizações. Elas iam muito além de qualquer relação entre meios e fins. Essa inexistência de um fundamento do mal levou Arendt a notar que os homens haviam descoberto que não podiam punir aquilo que não podiam perdoar. A respeito da experiência totalitária, Arendt já havia descoberto muitos anos antes de *Eichmann em Jerusalém* que o assassinato estava longe de ser o pior que o homem pode infligir ao semelhante. A morte violenta, que desempenhava um papel tão central em Thomas Hobbes para o seu *Leviatã*, já não era mais o *summum malum* que o homem poderia acometer a outro homem.

Capítulo 3

Banalidade do Mal

Ausência de raízes

*Nossos pensamentos são as sombras de nossos sentimentos
Sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples que estes.
Friedrich Nietzsche*

3.1 – Do mal radical à banalidade do mal: a ausência de pensamento

Na pretensão de moldar o mundo de modo a refletir a verdade ideológica que edificava o 3º Reich, as leis do Estado de Hitler revelavam a completa anulação do homem a partir da superfluidade de seus indivíduos. Essa superfluidade era responsável por converter os seus cidadãos e não-cidadãos em seres anônimos, transformando-os em rostos desumanizados. Um processo bilateral que atingia tanto os agentes da política de terror convertendo-os em peças de engrenagem substituíveis a qualquer momento, como os indesejáveis que na descrição de Hannah Arendt já não eram mais humanos aos olhos de seus carrascos. Arendt definiu esta superfluidade a partir da nomenclatura “Mal Radical” que passou a constituir, como Helena Cláudia adequadamente descreve em sua dissertação de mestrado *Do Deserto: pensar o Mal com Hannah Arendt, o telos implícito dos regimes totalitários* (CLAÚDIA, 2000, *online*). Um mal ainda mais radical por não se atrelar às antigas noções relativas à natureza do mal: fraqueza, ignorância, e corrupção humana. Para Arendt, as formas de terror se tratavam de um mal inédito justamente por não poderem ser compreendidas pelas formas comuns de se fazer o mal baseadas na categoria de meios para fins, ou seja, segundo o seu teor utilitário:

Se, por exemplo, aplicarmos ao fenômeno do terror totalitário a categoria de meios e fins, pela qual o terror seria um meio para manter o poder, para intimidar as pessoas, para as amedrontar, e deste modo fazê-las comportar-se de determinadas maneiras e não de outras, torna-se claro que o terror totalitário seria menos eficaz em atingir esse fim do que qualquer outra forma de terror. O medo não pode ser um guia fiável se aquilo que constantemente temo me pode acontecer independentemente do que eu faça. (...) Poder-se-ia dizer (...) que neste caso os meios se transformaram em fins. Mas isto não é, realmente, uma explicação. É apenas uma confissão, disfarçada de paradoxo, de que a categoria de meios e fins já não funciona. (ARENDR, 1998, p. 205)

O conceito de mal radical de modo tal qual utilizado por Arendt em nada reflete o conceito kantiano. Como visto, o mal radical que se tornou possível para ela

em *Origens do Totalitarismo* a partir dos regimes totalitários está para muito além do próprio mal radical. Ele está além da solidariedade com o pecado por não se basear em nenhum dos três níveis propostos por Immanuel Kant em *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* de o homem fazer o mal: a fragilidade humana, a impureza em misturar máximas morais com imorais e a maldade ou corrupção do coração (KANT, p. 374, 1974). Kant julgava haver motivos compreensíveis para os homens fazerem o mal que deveriam ser descritos a partir destas três possibilidades. As máximas escolhidas pelos seres humanos são definidas pelos incentivos ou das inclinações ou da lei moral. O mal radical seria, portanto, o princípio responsável por explicar a adoção de máximas contrárias à última. Uma propensão que implica nada além de uma predisposição em primar os desejos em detrimento do dever.

Entretanto, Arendt considerou o quadro relativo às nossas usuais noções de mal e sua gradual evolução dentro da História da Filosofia incapaz de descrever a novidade do fenômeno totalitário. Para ela, era extremamente claro que as formas de terror ignoravam qualquer princípio utilitário. Uma relação discrepante já que se trata de uma condição *sine qua non* da ação ser direcionada a um fim. Por esta mesma razão todas as nossas usuais compreensões sobre o mal o transfiguram ou em um bem ou em um não-ser – um bem futuro e ainda não revelado. Arendt não falava em mal radical no sentido kantiano justamente pelo filósofo acreditar haver sempre motivos compreensíveis para se fazer o mal: a vontade não pode querer o mal, pois ela se trata de uma faculdade apenas para escolher aquilo que é bom, diria Kant. Novamente é relevante ressaltar que o sentido proposto por Arendt à nomenclatura “radical” é nada além do fato de que o mal apresentou pela primeira vez suas raízes do mundo. Ele apresentou estas raízes justamente por não se fundamentar em qualquer usual noção de pecado enquanto todos os filósofos, mesmo Kant que imediatamente racionalizou o mal em um rancor pervertido, apresentaram fundamentos racionais que deveriam explicar porque os homens fazem o mal e se abstiveram de apresentá-lo em sua raiz.

Se Arendt está a ser justa com Kant é discutível. Mas é claro que Arendt crê que Kant não alcançou o que ela pretende significar com "mal radical". A análise de Kant é baseada no pressuposto de que há motivos compreensíveis que podem explicar o mal radical. Mas é isso, precisamente, que Arendt está a por em causa. É por isso que diz que "não temos nada em que nos apoiar em ordem a compreender um

fenômeno que, contudo, nos confronta com a sua esmagadora realidade”. (BERNSTEIN, p. 143, 1996).³⁰

O mal radical proposto por Arendt intenta descrever um contexto onde os homens não são um meio para um fim, tampouco um fim em si mesmo. Eles são descartáveis na medida em que se reduzem a simples reações animais ou realizações de funções. Assim, também se supera qualquer pretensão despótica, pois a própria expressão “dominação total” é enganadora já que a sua lógica se pretende formular um sistema onde todos sejam igualmente supérfluos, o que inclui os próprios agentes do terror (BERNSTEIN, p. 97, 1996). Arendt dizia que a aparição deste mal radical rompia com a noção de evolução gradual de valores, um evento que não é isolado como visto no capítulo anterior a partir a utilização sistemática de avançadas tecnologias para viabilizar o extermínio. Ela também dizia que não tínhamos onde nos apoiar, pois os regimes totalitários ignoravam estas famosas categorias de meios e fins se tornando incompreensíveis em vista da razão do porquê de os homens fazerem o mal. O único critério que para ela poderia explicar o princípio do mal em *Origens do Totalitarismo* era produto da influência ideológica sobre os agentes do terror, pois é comum aos “ismos”, sobretudo se tratando de um regime totalitário, se pretender moldar o mundo de modo a refletir as premissas que o alicerça (ARENDR, 1998, p. 509). Por essa razão é também imperativo para as estruturas totalitárias suprimir qualquer espontaneidade.

O mal radical que se tornou evidente com a política criminoso do 3º Reich era resultado de fanatismo: ele se fundamentava na influência ideológica do modelo totalitário sobre os seus indivíduos. A autora reitera esta tese ao responder – após ser questionada com certa ironia por Gershom Scholem se já não falava mais em mal radical depois do julgamento em Israel ou se não houvera antes descoberto na verdade que o mal é banal – que o impacto da ideologia sobre o indivíduo foi superestimado por ela (YOUNG-BRUEHL, 1982). Segundo Arendt, Eichmann foi muito menos influenciado pela ideologia do que supôs que os indivíduos o fossem no livro sobre o totalitarismo. Mesmo assim, estas colocações ainda apresentavam alguns problemas: é verdadeiro que o mal radical em *Origens do Totalitarismo* não podia ser explicado nos termos propostos por Kant e que este mal radical a princípio é aquele que Arendt contrapõe à banalidade do mal. Mas ela também contrapõe ao mal banal, especialmente nas conferências relativas à responsabilidade, o mal radical em categorias kantianas

³⁰ Tradução do autor.

como o fato de o homem ser tentado a ceder às suas inclinações (ARENDR, 2004, p. 126). Além disso, também existem alguns pontos em comum entre o conceito de *Origens do Totalitarismo* e a expressão cunhada a partir do relato do processo em Israel, principalmente no tocante a despersonalização dos indivíduos. Mas no primeiro caso essa despersonalização é fruto da adoção de um pressuposto ideológico como parâmetro para as ações, enquanto no segundo ela é resultado de burocratização da ação aliada à ausência de pensamento. E a tese do mal radical é justamente a que Arendt irá desta vez por em causa a partir do julgamento de Adolf Eichmann em Israel.

A banalidade do mal entrou em evidência mais de uma década depois de sua análise sobre o totalitarismo. A expressão adotada por Arendt no subtítulo de *Eichmann em Jerusalém*, mencionada em breves momentos nas páginas finais e nas notas de revisão da obra passou a constituir o centro de suas investigações acerca do problema do mal. Como o resultado da extensa correlação entre fatos mórbidos e a extrema trivialidade do agente tratado que contradiziam nossas habituais noções relativas ao mal, Arendt resumiu “a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível banalidade do mal que desafia as palavras e o pensamento” (ARENDR, 2006, p. 274). Com estes termos, Arendt propunha expor que pessoas como Adolf Eichmann, um burocrata *par excellence*, não eram loucas, sádicas ou fanáticas e ainda assim eram responsáveis pelos crimes mais extremos. “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”” (ARENDR, 2006, p. 310).

É importante primeiramente notar que a banalidade do mal é circunscrita à personalidade de Adolf Eichmann. Segundo Arendt, Eichmann era demasiadamente trivial e essa extrema trivialidade é a razão que a levou a abandonar o conceito de mal radical. De acordo com ela, Eichmann simplesmente acatou as ordens de seus superiores sem qualquer reflexão sobre o assunto e isso parecia ser tudo. Ele aceitava sem pensar as premissas criminosas do 3º Reich, participando de todo o esforço burocrático na concretização do extermínio. Por não haver razões estabelecidas por sua própria vontade, Arendt achou inapropriado o termo radical para traçar o mal realizado pelo burocrata. Aparentemente, tudo o que o movia era uma incondicional admiração por Adolf Hitler (ARENDR, 2006, p. 166) e um desejo de progredir na hierarquia do partido (ARENDR, 2006, P. 310). De certo modo, esta tese explica o rompimento de Arendt

com o conceito de mal radical utilizado em sua análise sobre o totalitarismo, assim como também a inadequação do conceito em categorias kantianas para explicar o mal no caso de Eichmann.

Segundo Arendt no livro sobre os regimes totalitários, o mal radical é fruto de uma ideologia; para Kant, ele é fruto da fraqueza humana de ceder aos apetites; mas ele inexistente em ambas as formas no caso específico de Adolf Eichmann. Mesmo sua admiração por Adolf Hitler não pode ser compreendida em termos de ideologia – menos ainda em termos de fraqueza, engano ou volição. Ele próprio alegou jamais nutrir nenhum anti-semitismo e nunca se deixou convencer pelos ideais racistas do ditador. Ademais, não se tratava de fraqueza ou impossibilidade, ainda que esta tese não possa ser realmente comprovada. Mas não é muito certo que Eichmann sofreria represálias caso não aceitasse o seu cargo de “perito em questões judaicas”. Houve pelo menos o caso explícito de desobediência do General Albert Battel que invadiu em plena luz do dia um gueto e evacuou 100 famílias judias abrigando-as em seu próprio quartel-general. Apesar de ameaças, o general não sofreu nenhuma repreensão – este caso será apresentado com detalhes no capítulo posterior no tocante à responsabilidade individual. Também não se tratava de um auto-engano: Eichmann não era estúpido. Ele certamente não achava em nenhum momento estar fazendo algum bem às vítimas. Mesmo que tenha se sentido aliviado quando o Governo Alemão passou a adotar o extermínio por gaseamento, o seu alívio só dizia respeito ao fato de evitar uma violência que anteriormente lhe era chocante e brutal e que lhe causava náuseas profundas. Mas isso não era necessariamente pretender salvar, seja quem quer que fosse. O “zelo que ele repartia com os „burocratas profissionais das relações Exteriores’, [para quem] os poucos judeus que escapavam à tortura e à morte eram a questão de maior preocupação” comprova essa tese (ARENDR, 2006, p. 177). Por fim, decerto o burocrata se beneficiou em alguma medida com o seu cargo durante os anos de guerra e o que lhe movia, como mencionado, era sua pretensão de gradualmente subir de posto até ser nomeado chefe de polícia de alguma cidade alemã (ARENDR, 2006, p. 62). Mas continuar empenhado no assassinio de pessoas mesmo quando era clara a pouca serventia do seu esforço para o Reich perante o avanço das Tropas Vermelhas é no mínimo uma contradição em termos de finalidade útil. Se a última razão para se fazer o mal descrita por Kant se baseia na corrupção do coração, este último fato demonstra que

nada estaria mais longe de Adolf Eichmann do que isso: ele era, para todos os efeitos, incorruptível.

A razão pela qual Arendt concluiu que era possível Eichmann fazer o mal que fez era completamente negativa. O mal era resultado de irreflexão, ausência de pensamento. Mas com a banalidade do mal, como já dito ela não se propunha levantar nenhum conceito ou doutrina e nem catalogar as formas pela qual é possível os homens fazerem o mal, embora ela também estivesse consciente que de algum modo sua expressão se opunha a todo entendimento relacionado a nossa tradição de pensamento teológico, filosófico e literário acerca do problema do mal. Por essa tradição, o mal pode ser explicado pela ambição quando encarnado em uma dimensão demoníaca, como nos casos de Lúcifer e Satã onde o pecado provém do orgulho; pelas fraquezas e ignorâncias humanas é o que nos ensina Paulo de Tarso e Shakespeare em Macbeth respectivamente; ou pela inveja, onde, sem dúvida, Iago é um dos exemplos mais notórios. De certo modo, toda essa tradição se propunha dizer que há diversas causas para se fazer o mal. Estas eram tantas quantas os indivíduos optem por espontaneamente, por alguma destas razões, fazê-lo (independentemente até mesmo das causas anteriores que os acometam, imputando assim um fundamento de liberdade moral). Mas a radicalidade do mal se encontra justamente nesse princípio que os levam a agir contra as virtudes – a ambição, o orgulho, o egoísmo, a fraqueza ou a inveja. Porém, o que Arendt se deparou com Adolf Eichmann era completamente diferente: “o que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos” (ARENDR, 2000, p. 05).

Não havia sinais em Eichmann de convicção ideológica, motivo pela qual Arendt anteriormente descrevia possível o terror totalitário pelo nome de mal radical; ou motivos que pudessem ser especificamente explicados pelo que compreendemos por maldade, em resumo, fazer o mal deliberadamente; e tampouco pelos motivos humanamente compreensíveis nas estruturas kantianas dos três níveis da radicalidade do mal nos seres humanos. Para Arendt, a única razão que explicava suas ações era sua incapacidade de refletir. Uma característica completamente negativa, pois se tratava não de estupidez, mas de uma inteiramente singular inaptidão para pensar. Ou seja, de refletir no sentido de um concurso de consciência que precede e interrompe a ação.

Segundo Arendt, “pensar significa examinar e questionar” (ARENDDT, 204, p. 168). Essa incapacidade tornava o agente potencialmente mais destrutivo, pois sua possibilidade de fazer o mal não se encerra na sua vontade.

Para Arendt, “o maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los” (ARENDDT, 2004, p. 160). Lembrar, para ela se trata de um movimento rumo à profundidade e, portanto, rumo às raízes – o fundamento que motiva ou cessa a ação. Estas raízes podem estar atreladas aos vícios, à necessidade ou à ideologia. Mas o mal particularmente no caso de Eichmann é circunscrito à ausência. Assim, também não há uma característica que indique o mal, como a citada no primeiro capítulo e tão amplamente difundida pelas doutrinas do cristianismo (a tentação). O aspecto que determina o mal é completamente negativo já que ele inexistente se contrapondo também a toda nossa tradição filosófica que define o mal como um meio para um bem.

Arendt circunscreveu a capacidade de Adolf Eichmann fazer o mal à sua falta de aptidão para o pensamento. O pensar no sentido proposto por ela se encontra fundado na concepção de que essa faculdade distingue-se de conhecer. Uma concepção herdada de Kant onde o pensar é uma faculdade da razão, enquanto o conhecer é uma faculdade do intelecto. A atividade do pensamento é, portanto, refletir, adentrar em um concurso de consciência. A reflexão possui a finalidade de originar ou interromper a ação e levar os indivíduos a um exame e reexame de valores. Ela constitui assim uma das formas pela qual se é possível evitar o mal. O pensamento é o diálogo silencioso comigo mesmo. Assim, se não faço o mal é para não entrar em contradição comigo mesmo – ainda que me contraponha ao mundo inteiro. Foi a ausência desta atividade que permitiu sujeitos banais e ordinários, jamais intencionados a se tornarem “vilões” a fazerem um mal absoluto, inexplicável, inexprimível. Neste escopo, a banalidade do mal seria impossível de ser compreendida nas estruturas do mal radical, pois para Kant a exigência de um juízo moral precede todo o ato relacionado a fazer o bem ou o mal:

Os únicos objetos da razão prática são o bem e o mal. Pelo primeiro entende-se um objeto necessário da faculdade de desejar, pelo segundo, um objeto necessário da faculdade de refletir; mas ambos somente segundo os princípios da razão. (KANT, 2004, p. 47).

Para Kant, a reflexão é uma exigência da ação. É a partir da reflexão – uma atividade subjetiva – sobre o que bom e o que é mau que direcionamos nosso agir.

Contudo, o que o réu em Jerusalém deixava cada vez mais claro durante todo o processo em Jerusalém é que era possível não só praticar os piores crimes de modo organizado e sistemático, como também ausente de qualquer princípio subjetivo do querer. Essa possibilidade era o resultado de todo empreendimento nazista na normalização do extermínio e no condicionamento de seus agentes: os eufemismos, as regras de linguagem, os clichês, as frases de efeito e o distanciamento entre função e execução. Quando Adolf Eichmann era questionado por que razão havia participado de um empreendimento que culminou na morte de pelo menos mais de um milhão de pessoas, ele geralmente respondia através de clichês e frases de efeito. Muitas vezes, por frases que seus superiores vez ou outra lhe diziam – aquelas que costumava chamar de “palavras-aladas” e que foram mais bem descritas pelos juízes por “fala vazia” (ARENDDT, 2006). Também, a ausência de reflexão era resultado de todo o tecnicismo proveniente de avançadas técnicas de morte responsáveis por aliviar a consciência dos carrascos da violência direta do assassinato por execução. Tratava-se de um processo constante onde uma violência indescritível, mas camuflada pelo distanciamento, passava a constituir o cotidiano a ponto de ser aceita como o modo pela qual as coisas deveriam ser feitas – enfim, era “normal” ao contexto. Além disso, o burocrata aparentemente poucas vezes se questionou acerca do que realmente fazia no sentido proposto por Arendt a partir de sua alusão a Immanuel Kant. Nas vezes em que o fez, olhava em sua volta e ao ver que todos faziam o mesmo acalmava sua consciência. Mesmo quando ele ainda tinha dúvidas a respeito do extermínio, ele se sentiu completamente aliviado ao ver que pessoas mais importantes do que ele estavam de acordo com “uma solução sangrenta por meio da violência” (ARENDDT, 2006, p. 130). E o fato de o regime nazista ter pouco de realmente permissivo evitava os seus dilemas morais, este concurso de consciência tão presente por toda a filosofia moral kantiana: o sentimento de legalidade por estar somente seguindo aquelas diretivas lhe tranquilizava profundamente, afinal, ele falava juntamente com toda a voz respeitável da sociedade em sua volta.

Eichmann apoiou toda a sua defesa no argumento de que era apenas obediente. Ele se considerava, para todos os efeitos, um mero dente de engrenagem. Essa é uma característica ainda mais singular no seu caso: ele era incapaz de tomar decisões por si próprio. A descrição de seu histórico de vida o encaixa perfeitamente como um adesista desde os primeiros anos de sua vida. Na infância, foi inscrito pelos

pais na Associação Cristã de Moços. No período subsequente inscreveu-se no Movimento de Jovens Alemães. Já na época em que cursou a escola secundária, ele aderiu ao setor jovem de organização de veteranos de guerra austro-germânica (*Jungfronykämpfeverband*). Por fim, na época em que se filiou à SS, Eichmann estava prestes a ingressar na Loja Maçônica Schlaraffia. Tomar decisões era algo estranho a Eichmann e ele exteriorizou essa estranheza em sua declaração sobre o dia 08 de maio de 1945 – data oficial da derrota alemã na Segunda Grande Guerra:

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinentes para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida. (ARENDDT, 2006, p. 43, 44)

Ora, é consensual que “a grande novidade do regime hitlerista era sua ilegalidade” (COURTINE-DENAMY, pág. 75, 2004). Mas Eichmann era um cidadão respeitador das leis e, ainda que à altura do fim da Segunda Guerra a Alemanha já estivesse em cacos, ele estava disposto a cumprir até o último momento os ordenamentos de Adolf Hitler – mesmo que aquele Estado fosse como ele mesmo apropriadamente definiu em Israel um Estado de crime legalizado. Se algo antes lhe dava motivos, era aquela genuína pretensão em subir gradualmente na hierarquia da SS até se tornar chefe de polícia de alguma cidade alemã. Como insistentemente explanado, fizesse o que tenha feito o beneficiasse no seu intuito, não é de modo algum criminoso se pretender subir de cargo em uma corporação e ele mesmo provavelmente jamais mataria um superior para assumir seu posto (ARENDDT, p. 310, 2006). Mas se algo lhe motivava nos últimos dias de guerra é que lhe era estranho desobedecer. Eichmann era um cidadão respeitador das leis e fez questão de frisar o seu empenho durante o julgamento: em um caso específico, ele admitiu ter ajudado um primo meio-judeu e um casal judeu em Viena a pedido de um tio (ARENDDT, p.154, 2006), mas de modo surpreendente, quando interrogado sobre este caso, admitiu envergonhado ter confessado aos seus superiores a sua falta. Para ele se tratava de uma coerência, mesmo que em julgamento exatamente por sua participação no crime de genocídio, não haver exceções e pro do cumprimento de seu dever perante o Reich de Mil Anos. Ainda mais impressionante foi sua menção ao imperativo categórico de Kant em sua defesa. Ele dizia ter, por quase toda a sua vida, vivido conforme o imperativo categórico:

(...) para a surpresa de todos Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (o que não é o caso com o roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los e matá-los). (...) E explicou que a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final que deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”. (ARENDDT, p. 153, 2006)

Inesperadamente, Adolf Eichmann também concordou com Kant em outro ponto: não deve haver exceções para as leis. Todavia, para Kant todo o indivíduo na utilização da razão prática é um legislador. Ele é o juiz da própria revelação e é este o preceito que garante o livre arbítrio – ele se utiliza da razão prática no princípio de universalização das máximas e a partir disso, toda a conduta contra o dever moral é exceção que os indivíduos cedem a si mesmos justamente por reconhecerem previamente a lei moral enquanto um dever. Contudo, o engano de Eichmann é que no campo da ação, se não é possível reconhecer uma ação moral que se encontra em adequada sincronia com o dever, deve-se pelo menos agir conforme o dever e que, por fim, o dever se confunde às próprias leis de um Estado – aquele mecanismo mediador responsável por traduzir à esfera humana a justiça. O ponto emblemático é que Eichmann sabia que a lei do 3º Reich se confundiu a vontade do *Führer* e se tratava para todos os efeitos de um Estado assassino. “Ele distorcera o seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local” (ARENDDT, p. 153, 2006). Mas é óbvio que também não foram aqueles que buscaram agir conforme a razão prática que se recusaram a compartilhar da política criminosa do Estado Alemão. Muito singularmente, os que se recusaram a compartilhar do massacre foram aqueles que não agiram segundo preceito moral nenhum exceto os de si mesmo. Em suma eles buscavam não estar em contradição consigo próprio, ainda que se contrapusesse a essa mesma “voz respeitável” que confortava Adolf Eichmann. E é essa a particularidade que se mostrava tão profundamente ausente no caso do burocrata.

Uma das questões mais relevantes em termos morais é também “determinar com quem desejamos estar juntos” (ARENDDT, 2004, p. 212). Esta questão diz respeito em especial ao diálogo silencioso comigo mesmo. É com o próprio “eu” que estamos fadados a viver pelo resto de nossas vidas. E o que é julgado moralmente não são ações

específicas, como podemos observar em toda a concepção moderna relativa ao problema do mal. Deve-se admitir que o mal é de certa maneira perspectivo já que em vista de quem pratica o crime é possível que ele também possa ser um bem. Mas neste caso, o indivíduo é também o agente e o juiz de sua ação. Este é certamente o único critério válido para Arendt que pode distinguir o certo do errado. São os exemplos que temos em nossas memórias que orientam nossa conduta. Assim, o pensamento é também uma atividade comparativa já que por ele definimos o tipo de pessoa que desejamos ser e se nós próprios somos dignos de nos acompanhar.

3.3 – Um tipo à banalidade do mal

Apesar de a banalidade do mal estar delimitada à personalidade de Adolf Eichmann – como um homem medíocre e ainda assim responsável por um mal extremo – é ingenuidade concluir que ela se encerra nele. Aliás, o tipo de comportamento de Eichmann parece bastante próprio do Regime Totalitário Alemão como um todo. Por exemplo, Oskar Gröning, ex-membro da Juventude Hitlerista, filiado ao partido nazista e membro da SS, a par de toda a sua boa vontade em oferecer o seu próprio testemunho em 2005 para a BBC na nobre causa de se contrapor aos negacionistas do Holocausto, quando questionado se não considerava injusto aqueles que sobreviveram aos campos passarem por tempos difíceis ao passo que alguém como ele que esteve envolvido com a máquina de aniquilação vivesse uma vida confortável, Gröning apenas respondeu levemente desconfortável: “o mundo é assim” (GRÖNING, 2005)³¹. Quando também questionado se não se considerava culpado em alguma medida por aqueles crimes, respondeu negativamente alegando nunca ter matado ninguém pessoalmente e só fazer serviços de tesouraria dentro do campo. A semelhança manifesta de argumentações é bem mais do que mera coincidência: Gröning realmente não matou ninguém por sua função ser a de contador e não a de executor, assim como Eichmann que era encarregado de organizar o transporte de pessoas para os campos. Não era realmente o trabalho de nenhum dos dois matar quem quer que fosse. Mas Gröning, assim como também Eichmann que esteve foragido por 15 anos depois da falência do regime, deve ter alguma vez se apercebido de que esse ofício implicava em algo mais além contar notas já que ele omitiu nos seus interrogatórios às forças aliadas ter sido membro da SS. A normalização do assassinato em termos legais a partir de eufemismos, nomenclaturas

³¹ In REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution*. Visto em 17 de setembro de 2010.

oficiais, clichês, cargos e funções específicas realmente tinha efeitos relaxantes na mente destes indivíduos, mas ela não obliterava a compreensão de que era de extermínio em massa que estavam afinal tratando. Daí a razão de Arendt afirmar que o que movia pessoas como Eichmann era irreflexão e não estupidez: “Eichmann não agiu por ‘estupidez, mas por ausência de pensamento’, atitude ‘tão corrente na vida ordinária’ que pode mesmo conduzir à ocultação da faculdade de distinguir o bem e o mal” (COURTINE-DENANY, p. 76. 2004).

Oskar Gröning e Adolf Eichmann alegavam não serem assassinos, mas o que eles raramente se lembravam de mencionar é que era o *sonderkommando*, um grupo de internos designados para as funções relacionadas aos cadáveres, que era responsável por fazê-lo de maneira direta. Estes prisioneiros eram direcionados para estas funções sob o risco de eles próprios serem imediatamente eliminados caso não o fizessem. E isso, como bem sabido por toda a extensa documentação presente em livros, filmes, documentos e sítios online sobre o Holocausto e a política de extermínio, não era de modo algum implícito. Extraordinariamente, o argumento esquivo de ambos propunha que todo o genocídio foi manejado pelas mãos das próprias vítimas.

Quanto a isso, em muito esclareceria a compreensão de Jean Baudrillard acerca do problema do mal: para o filósofo, na obra *Transparência do Mal*, fazer o mal em nossa época é resultado de uma transferência da vontade. Em suma, o objeto desobedece à vontade do agente. Assim, o princípio do mal é um encobrimento aparentemente inocente da ordem simbólica do objeto. Sua causa eficiente é, portanto, a ineficiência indulgente do sujeito em ver o objeto além da sua opacidade (BAUDRILLARD, 2000, p. 152). Neste sentido, por exemplo, pode um cientista dizer após criar uma bomba que ele muito bem sabe que só pode ser usada para fins militares: “eu não queria isso”. Não muito diferente, o protagonista (um traficante de armas) de *Lord Of War*, filme escrito e dirigido por Andrew Niccol, pode também dizer: “Eu nunca atirei em ninguém e para cada arma que vendo torço para que errem o alvo” (NICCOL, 2005)³². Essa tese corrobora com a afirmação de Arendt de que indivíduos como Eichmann, burocratas e executores de funções, jamais *compreenderam* o que faziam.

³² NICCOL, Andrew. *Lord Of War*. Visto em 07 de janeiro de 2011.

É claro que o resultado do terror despersonalizante dentro dos campos de extermínio é que essa normalização da violência ocorria em todas as camadas, desde os prisioneiros aos próprios diretores. Mas o que não se desconhece é que subindo essa escala, o contato direto com a morte era cada vez mais raro. Fazia-se, portanto, necessário também uma divisão de trabalho dentro da realidade dos internos nos campos. Esta divisão contribuía para a racionalização daquelas tarefas pelos membros da SS: para os trabalhos relacionados exclusivamente com a produção de cadáveres (levar os prisioneiros para as câmaras de gás, retirar os corpos e enviá-los aos fornos crematórios) eram recrutados alguns dos reclusos – o mencionado *sonderkommando*. Para estas tarefas específicas, conforme Arendt, o critério dos membros da SS era geralmente o pior possível: recrutavam-se criminosos na maior parte das vezes (ARENDDT, 2006), ainda que não em realmente todos os casos. Por estarem encarregados de serviços relacionados à morte direta, estes prisioneiros geralmente desfrutavam de melhores aposentos, maiores poderes dentro do campo e melhores refeições. Os demais prisioneiros eram responsáveis por manter o funcionamento dos campos, atividades que consistiam geralmente em trabalhos de manutenção relacionados às áreas de saneamento, redes elétricas, limpezas de enfermarias, entre outras atividades. Havia também um pequeno grupo geralmente formado por cientistas prisioneiros incumbido de introduzir novas tecnologias às formas de extermínio. Por fim, existiam aqueles que deveriam ser imediatamente eliminados: velhos, crianças e prisioneiros incapacitados para o serviço. Todas essas funções intentavam distanciar ao máximo os membros da SS do assassinato direto, razão pela qual tanto Eichmann como Gröning afirmavam jamais ter matado alguém.

Eichmann insistia veemente que só era culpado de “ajudar e instigar” (ARENDDT, p. 268, 2006) já que ele próprio não cometeu nenhum crime aberto. Ele evidenciava o seu completo condicionamento frente a um regime que se propunha construir rostos desumanizados. O que Eichmann – e também Gröning – aparentemente ignorava, é que naquele caso o crime em massa não recebia este nome em relação somente às vítimas, mas também no que dizia respeito àqueles que perpetraram aqueles crimes (ARENDDT, p. 268, 2006). Além disso, as divisões de tarefas que ocorriam entre os soldados nos campos eram outras: normalmente eles eram encarregados de manter a disciplina nos campos, pilhar pertences preciosos de prisioneiros, entre outros trabalhos quase sempre direcionados a áreas de gestão. Ainda que haja diversos relatos – uma boa

parte certamente verdadeira – sobre as crueldades e assassinatos que os membros da SS vez ou outra cometiam nos campos, não era comum a execução arbitrária de prisioneiros que não eram direcionados para as câmaras de gás. Além disso, pouco mais de quatro membros da SS tomavam conta de cada pavilhão para um grupo estimado em 100 internos. Os outros membros eram geralmente remanejados para funções administrativas.

O citado Oskar Gröning, após um curto período de tempo em cargos burocráticos da SS foi remanejado para trabalhar diretamente no campo de Auschwitz. Segundo seus depoimentos, o seu primeiro trabalho neste campo foi fazer a triagem de 20% de prisioneiros recém-chegados acometidos por alguma doença ou inaptos ao trabalho forçado. Entre outras coisas, ele relata que esses prisioneiros eram levados em macas com o símbolo da cruz vermelha que tinham a função de esconder dos demais prisioneiros que aquelas pessoas iriam ser prontamente exterminadas. Horrorizado, Gröning pediu transferência para as trincheiras, pedido que foi recusado pelo diretor de Auschwitz, Rudolf Höss. Ele foi então redirecionado para o setor de contabilidade dentro do campo, onde trabalhou por dois anos contando o dinheiro que os membros da SS tomavam dos prisioneiros logo que adentrassem no campo (é incrível que para o próprio Gröning, apesar de toda sua bem intencionada missão de revelar os horrores do Holocausto, tenha passado despercebido que ele estava sendo também cúmplice de roubo). Este trabalho teve um efeito auto-indulgente na sua consciência: quando questionado em documentário se não deveria ser julgado por participar de um crime que culminou na morte de mais de um milhão de pessoas, Gröning se sentiu praticamente difamado pela acusação do repórter: “Não, não acho. Você *insinua* com sua questão que apenas por ser um membro de um grande grupo de pessoas que viviam numa guarnição onde a destruição de judeus ocorreu é o suficiente para torná-lo criminoso?” (GRÖNING, 2005) ³³. Parece muito certo que era exatamente isso que o repórter insinuava.

“As metamorfoses, as manhas, as estratégias do objeto ultrapassam o entendimento do sujeito” (BAUDRILLARD, 2000, p. 151) diria acertadamente Baudrillard. A colocação de Gröning, assim como várias de Adolf Eichmann, sugere que sua participação efetiva na gestão de um campo de extermínio não era nada além de

³³ In REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution’*. Visto em 17 de setembro de 2010.

um trabalho como qualquer outro e nisto, por se tratar de um trabalho, também repousa a banalidade desses agentes. Remanejar os membros da SS para funções que não fossem diretamente relacionadas aos massacres possuía o propósito claro de distrair a consciência, ao menos no sentido de não relacionar o que a maioria das pessoas fazia naquele momento ao que seu antigo “eu” compreendia por matar alguém. Eles acalmavam suas consciências a partir da distância entre contribuição e execução que neste caso permitia obscurecer noções de responsabilidade individual. Esta sensação de normalidade acometia os membros das mais altas até as mais baixas patentes da SS. Por fim, é extremamente ilustrativo o depoimento do soldado inglês responsável por interrogar Rudolf Höss sobre os efeitos relaxantes que a normalização daquelas atividades causava sobre os criminosos do 3º Reich:

Ele enfrentar-me como uma pessoa normal foi a coisa mais horrível naquilo tudo. Se ele tivesse sido um monstro, se ele tivesse vindo ali e dito “eu fiz isto e isto a todas essas pessoas” eu teria ficado feliz com aquilo. Ele foi frio, objetivo e tranquilo: “esse era o meu dever de guerra, eu cumpri o meu dever de guerra”. Era como se eu tivesse saído e cortado árvores: “então saí, levei a minha serra e cortei as árvores”. Ele agia como um indivíduo normal e insignificante. Simplesmente respondeu às questões sem emoção, sem sentimento de culpa e nem um pouco apologético. Nem no grau mais remoto ele foi apologético. Aliás, de certo modo ele foi: acho que mostrou um certo orgulho de dever cumprido. (REES, 2005).

Algumas palavras no relato de Höss são chaves ao nosso tema: Höss, Gröning e Eichmann eram sem dúvida “pessoas normais”. Nenhum se tratava de um assassino declarado ou um canalha – eles não eram “monstros”. Antes eram pessoas respeitáveis da sociedade alemã. A palavra “dever” também é certamente análoga há muitas das declarações de Eichmann e, noutro caso certamente ainda mais específico, na de Hans Friedrich citado no segundo capítulo para quem atirar era uma obrigação. Em suma, nas suas cabeças eles apenas cumpriram seus deveres como cidadãos do 3º Reich. Nessa medida, tais indivíduos também podiam se portar como pessoas “insignificantes”, pois se encontravam inseridos em uma esfera muito maior de pessoas engajadas no genocídio e sob a tutela de um estadista que o ordenara. Por fim, o “orgulho de dever cumprido” trata-se de um detalhe muito específico para ser mera coincidência haja vista que Eichmann declarava não só ter sido obediente como ter sido virtuoso na sua condição de obediente naquela função. De modo ainda mais surpreendente esse argumento também compunha a defesa do réu.

Apesar disso, como já afirmado mesmo a divisão de trabalho só podia no máximo acalmar suas consciências. Ela não podia iludir realmente nenhum dos envolvidos sobre aquilo que estava realmente sendo feito dentro dos campos de extermínio – o assassinato massivo de seres humanos – mesmo entre os membros da SS responsáveis pelas funções mais distantes do assassinato como Eichmann. Essa dedução se confirma a partir do início de 1945, quando toda a cúpula de Hitler já sabia que era apenas questão de tempo até o Exército Vermelho avançar em território alemão, no esforço dos SS em ocultar todos os detalhes sórdidos do que ocorria nas fábricas de morte. Milhares de papéis que incluíam ficheiros e documentos oficiais foram queimados ou transferidos assim como foram destruídas câmaras de gás e chaminés. Além disso, todos os envolvidos estivessem em que posição estivesse sabiam muito bem que não seria muito bom para eles “darem nas vistas (...) já que o que tinha acontecido não estava apropriadamente de acordo com os „direitos humanos”” (GRÖNING, 2005)³⁴.

O citado “orgulho de dever cumprido” mencionado pelo soldado inglês é provavelmente o ponto mais importante desta análise, pois Eichmann também foi acusado de zelo inaudito: ele afirmava que uma das grandes dificuldades frente à solução final é que os médicos nazistas nunca descobriram um meio rápido de esterilização em massa. Um outro caso é claramente o melhor exemplo: a mencionada ordem de Himmler a Adolf Eichmann de cessar o programa de extermínio no início de 1945 em decorrência do avanço das Forças Aliadas. Eichmann, por sua vez, se defendeu que todos continuaram a fazer normalmente os seus serviços, mas o que é notório é que as razões que levaram Eichmann a desrespeitar a ordem de Himmler não se baseavam em uma forte convicção ideológica: ele próprio afirmou jamais ter lido *Minha Luta* (ARENDR, p. 45, 2006). Como já devidamente mencionado Eichmann também não era anti-semita e jamais se deixou convencer pela ideologia do partido. Muito curiosamente, Eichmann provavelmente desobedeceu ao comando de Himmler por esta ir contra uma ordem anterior e superior. Aparentemente, este foi o único critério para mensurar a validade de uma sobre a outra aliada àquela imoderada admiração por alguém que, ao começar do nada, tornou-se um notável Chefe de Estado.

³⁴ In REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution’*. Visto em 17 de setembro de 2010.

De certo modo, os testemunhos de Oskar Gröning e a menção a Rudolf Höss e Hans Friedrich se encaixam tão perfeitamente ao perfil cedido por Arendt a Eichmann que é até mesmo possível a partir destas semelhanças levantar um tipo à banalidade do mal – expressão que a princípio é encerrada somente a personalidade do réu em Jerusalém. É compreensível a declaração furiosa de Arendt na conferência de Toronto de que é tão pouco verdadeiro dizer que existe um Eichmann em cada um de nós quanto dizer que não há um Eichmann em ninguém. Eichmann se trata de um modelo de criminoso que se tornou evidente com os regimes totalitários: um criminoso burocrático. Mesmo que em vários momentos os membros da SS eram obrigados a tomar iniciativas que vinham por baixo, essas iniciativas eram previamente direcionadas por ordens do mais alto-escalão. Aparentemente, a exemplo da mencionada ordem de Himmler de cessar imediatamente o programa de extermínio, o único critério de Eichmann era de quão maior na hierarquia do partido viesse sua diretiva.

Ao perfilá-lo deste modo, Arendt pretendia demonstrar que suas ações não eram baseadas nas formas frequentes pela qual nossa Filosofia considerou ser possível “fazer-o-mal”, formas que podem ser adequadamente resumidas dentro da estrutura kantiana do mal radical. Eichmann se tornara completamente desprovido de espontaneidade, agindo por puro e simples condicionamento, situação que se torna evidente na sua afirmação de que se tranquilizava com o fato de que absolutamente ninguém era contra aquelas ações. É curioso que os únicos momentos em que Eichmann sentira-se envergonhado durante todo o julgamento fossem sempre acompanhados de pequenos deslizes comportamentais, como a ocasião em que convidara um superior para desfrutar de uma taça de vinho após uma reunião ou uma “bofetada” que desferiu certa vez no rosto de um subordinado. Um destes casos, claramente curioso por se tratar de um julgamento em que o réu era acusado de assassinato em massa, era que se envergonhava profundamente por salvar o primo distante de descendência judia. Outra situação singular é que o último livro lido por Eichmann foi *Lolita*, célebre e polêmico romance de Vladimir Nabokov, emprestado por um soldado que intentava tranquilizá-lo enquanto esperava sua execução. Eichmann lhe entregou o livro visivelmente indignado antes mesmo de terminá-lo afirmando se tratar de uma leitura “inadequada”. O episódio não passou despercebido por Leland de la Durantaye que em *Eichmann, Empathy and “Lolita”* afirma: “no relato de Arendt, (...) Eichmann é incapaz de pensar pelo menos em parte porque é incapaz de viver uma autêntica e criativa relação de linguagem.” (DURANTAYE, 2006, p. 313). Evidentemente Arendt concordaria com Durantaye já que ela também afirmou que “quanto

mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com a sua incapacidade de pensar.” (ARENDDT, 2006, p. 62). O propósito da menção ao texto de Durantaye é apontar para outro fato de suma relevância no contexto de banalização do mal: a “afasia” de Eichmann (deterioração da linguagem pelo uso constante de clichês, das “regras de linguagem” do 3º Reich e pelo “oficialês” que ele afirmava com orgulho a única língua que sabia falar), juntamente à sua cega obediência e admiração a Hitler, é responsável por apontar uma das características mais marcantes da banalidade do mal:

Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo tempo a esta exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência. (Arendt, 1995, p. 6)

Todo o funcionamento burocrático nos campos, a morte por gaseamento, o distanciamento com a morte direta e a utilização de uma linguagem específica possuíam um propósito definido: o esforço mútuo, a cumplicidade e a rotina de trabalho intentavam, a partir destas interações, nublar noções de responsabilidade. Elas pretendiam converter todos aqueles indivíduos em dentes de engrenagem parte de um projeto muito maior que era todo o empreendimento para a solução final. Outrossim, o vocabulário específico utilizado pelos membros da SS, as citadas regras de linguagem do 3º Reich, possuíam a função de tornar todo aquele trabalho aceitável à visão dos carrascos. Estes fatores aliado a ausência de uma atividade tão corrente como o pensamento definiam a banalidade do mal – o mal realizado por ninguém. Arendt, neste sentido, apontou para este novo tipo de criminoso que só poderia ser compreendido por sua função em um Estado assassino. Eichmann constantemente reiterava durante o julgamento a afirmação que não fez nada além de cumprir ordens. Em certo ponto, ele próprio se tornou inesperadamente uma das vítimas daquele sistema alegando que seus superiores fizeram mau uso de sua obediência. Exatamente por essas razões a personalidade de Eichmann e de tantos outros criminosos nazistas não podia ser mitificada a partir de uma grandeza satânica. Este tipo de grandeza tende a falsificar todo o advento dos campos de extermínio justamente pelos regimes totalitários se proporem normalizar a insignificância humana. Esteticizar o mal dos perpetradores dos regimes totalitários é de certo modo adular os seus aspectos singulares por essa

superficialidade – e também sua superfluidade – ser um característica tão evidente nestes casos. O mal destes indivíduos não possui raízes, pois não há nenhuma profundidade em seus pensamentos. O mal é feito segundo não mais o critério da liberdade, mas conforme uma perversão da obediência – uma obediência incondicional.

Capítulo 4

Noções de obediência e responsabilidade

*Sartre acertou em cheio,
Ele o percebeu:
O inferno são os outros!
O diabo é que meu céu
NÃO sou eu.
Leonardo Alves*

4.1 – O argumento da defesa

Hannah Arendt se atentou para a afirmação de Adolf Eichmann de que sua culpa provinha de sua obediência, pois ele jamais havia nutrido qualquer anti-semitismo e jamais desejou a morte de seres humanos. Eichmann se dizia um virtuoso já que a obediência é louvada como uma virtude. Sua lealdade era sua honra – esse era sem dúvida o seu lema. Para ele, seus superiores haviam feito mau uso dessa virtude. Ele afirmava com veemência não ser o monstro que faziam dele e, ao menos para Arendt, realmente não era. Por fim, Eichmann também declarou ser vítima de uma falácia. Exceto por esta última colocação, que fazia referência imediata a sua culpa frente à política genocida do 3º Reich, estas considerações não eram de todo inverdades. Eichmann era um burocrata e “para um burocrata, a função que lhe é própria não é a de responsabilidade, mas sim a de execução” (CORREIA, p. 93, 2004)³⁵ Sendo assim, todos aqueles homens eram de fato dentes de engrenagem. Para Arendt, era realmente óbvio que Adolf Eichmann não cometeu nenhum crime por iniciativa própria. Além disso, é bastante próprio das estruturas totalitárias desproverem os seus agentes de qualquer traço de personalidade.

É indispensável neste contexto salientar algumas questões relativas a responsabilidade pessoal, discussão ainda mais problemática por se tratar de um regime totalitário onde “o número relativamente pequeno de homens capazes de tomar decisões encolhe para Um” (ARENDR, 2004, p. 92). Estes problemas levaram Arendt a se questionar se este fato tornava todos aqueles homens não-culpados e se eles não poderiam ser pessoalmente considerados responsáveis. Este diálogo é de suma

³⁵ In: DUARTE, André *et al.* (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, 2004.

relevância visto que não se tratava de um crime comum e nem mesmo de um criminoso comum. Aliás, este tema tocava diretamente na própria essência do que é um crime.

Durante o julgamento de Eichmann em Israel, tanto a acusação como a defesa utilizou o argumento da peça de engrenagem. Para a defesa, ele não passava de um dente de engrenagem em uma máquina muito maior que era todo o empreendimento que tornou possível a Solução Final. Inesperadamente, para a acusação, Eichmann era bem mais do que isso: ele era o próprio motor da logística de extermínio. Arendt estava convencida da inexistência de qualquer veracidade no segundo argumento, mas o que evidentemente não fazia o menor sentido era o primeiro argumento excluir-lo de responsabilidade. Sua declaração é enfática: “é preciso entender com clareza que as decisões da justiça podem considerar estes fatores só na medida em que são circunstâncias de um crime” (ARENDDT, 2006, p. 313). A burocracia é, como ela devidamente definiu, o mando de ninguém. A sentença é no mínimo irônica já que o *Führer*, na sua ânsia por uma burocracia perfeita, também declarou certo momento que esperava ansiosamente o dia em que ser jurista na Alemanha seria vergonhoso. Uma burocracia perfeita tende a desumanizar os homens já que qualquer indivíduo é substituível tal como realmente um dente de engrenagem. *Grosso modo*, essa forma de governo corresponde ao domínio de ninguém. Contudo, o argumento de um dente de engrenagem faz pouco ou nenhum sentido na sala de um tribunal, afinal o que se encontra em julgamento é uma pessoa, não um povo, um governo ou um sistema. Esse pressuposto, por este viés, é inerente ao próprio ofício de magistrado já que se julga um indivíduo na sua qualidade de ser humano.

A transferência automática de responsabilidade a um sistema quando se é parte deste mesmo sistema é um argumento óbvio. Todavia, essa transferência é incabível em um tribunal, já que esta instituição se baseia exclusivamente em noções de culpa e responsabilidade. Pressupõe-se que estas características sejam, por excelência, intransferíveis. Eichmann merecia ser sentenciado pelo simples fato de ter cometido aqueles crimes em sua medida, algo que independe da sua condição como um mero dente de engrenagem, pois sua condição como ser humano é anterior a esta. Destarte, em meio aos deslizos, clichês e gafes que Eichmann e seu advogado vez ou outra cometiam, a obediência cega que ele declarava ser uma virtude passou a constituir um agravante na medida em que se descreveu não só obediente, mas “empenhado”.

Igualmente, estes pressupostos que são de um âmbito estritamente jurídico também se aplicam às questões morais e, de maneira oposta, às questões religiosas. Afirmar que a obediência constitui uma virtude só é possível na esfera desta última, onde o pecado original é fruto da desobediência, afirmação esta reforçada pela própria Arendt ao explicar que: “o único domínio em que a palavra poderia possivelmente ser aplicada é (...) o domínio da religião, (...) porque a relação entre Deus e o homem pode ser vista corretamente em termos semelhantes à relação entre o adulto e a criança” (ARENDDT, 2004, p. 111). Gênesis dá a forma mais geral dessa tese. A metáfora bíblica não pode ser mais clara: o homem ao desobedecer à ordem de Deus, se alimenta do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. Notando sua nudez, ele se envergonha. O surgimento da vergonha nasce da noção de pecado, mas antes disso o pecado é resultado de um ato de desobediência. O mal como uma desobediência, do ponto de vista religioso, é inclusive anterior à compreensão do mal como o exercício da violência – entendida por provocar e causar danos – já que o castigo é resultado do descumprimento de uma ordem. Esta última sentença ilustra o panorama anterior à falta de Adão e Eva para com Deus. Contudo, mesmo no domínio da religião, o declínio que representa o surgimento do mal entre os homens não é deliberado. O castigo por cair em tentação e desobedecer a uma ordem, engendrando através do sofrimento uma pena, só pode ser fruto de uma retribuição a um mal. Para isso ser possível é necessário o discernimento anterior daquele que comete a falta sobre seus atos e unicamente esta condição permite a imputabilidade dos indivíduos – exatamente o caso de Adão e Eva já que aquela era a única ordem previamente estabelecida. É uma decorrência, pois se trata de uma coerência lógica que a lei seja anterior ao crime. Mais do que isso, ela se confirma no suplício de Jesus de Nazaré: “Pai, perdoa-lhes, porque *não* sabem o que fazem” (Lc 23,34).

Há outras razões pela qual a obediência, em nenhum caso, deve ser considerada uma justificativa moral. Em primeiro lugar, no caso específico do nazismo, nenhum religioso se recusou a participar do extermínio de pessoas alegando crenças religiosas ou, pelo menos, ninguém considerou uma justificativa adequada a se dar em público. Em segundo, Arendt exemplifica a partir de uma contraposição entre a sabedoria prática aristotélica e a moral tomista que para a ética, no caso de Aristóteles, “não há prescrição, nem comando, que possa ser obedecido ou desobedecido” (ARENDDT, 2004, p. 129). De modo muito diferente de toda a filosofia gerada pelos

antigos, a filosofia originada através das doutrinas cristãs (dos quais podemos citar Santo Agostinho e São Tomás de Aquino os seus maiores representantes) vão muito além desta argumentação: todos admitiam, de um modo ou de outro, a origem divina de uma prescrição que devesse ser considerada correta. Arendt resume essa perspectiva afirmando que “na religião o pecado é primariamente compreendido como desobediência” (ARENDR, 2004, p. 130). Para Tomás de Aquino, Deus ordena o bem porque o bem é bom, mas antes disso, o caráter obrigatório de o homem fazer o bem reside já em um mandamento divino.

Fora do domínio religioso, Arendt cede a Sócrates o mérito de certamente ser o primeiro a dialogar com essa questão: ele se questionara se os deuses amavam a piedade por ela ser boa ou se ela era boa por os deuses a amarem. Muito provavelmente Kant foi responsável por lhe conferir a resposta mais adequada em termos de filosofia moral: “não devemos considerar as ações obrigatórias porque elas são mandamento de Deus, mas devemos considerá-las mandamentos divinos porque temos uma obrigação interior com elas” (ARENDR, 2004, p. 130). Kant também concedeu à mentira o nada nobre título de “maçã podre da humanidade” em *A Crítica da Razão Prática*. As razões dessa afirmação se fundamentam na premissa anterior: é o medo interior de estar em desacordo comigo mesmo que me evita de fazer o mal. Arendt salienta o fato de que Dostoiévski em *Os Irmãos Karamázov* compartilhou com Kant essa tese: “Dmítiri K. pergunta a Starov: „O que devo fazer para ganhar a salvação?“, e Starov responde: „acima de tudo jamais minta para si mesmo”” (ARENDR, 2004, p. 127). Ela poderia muito bem ter complementado a sentença de Starov e sem sombra de dúvida ainda melhor ilustraria a perspectiva já adotada por Kant sobre mentir a si mesmo:

Aquele que mente a si mesmo e escuta sua própria mentira vai ao ponto de não mais distinguir a verdade, nem em si, nem em torno de si; perde pois o respeito de si e dos outros. Não respeitando ninguém, deixa de amar; e para se ocupar, e para se distrair, na ausência de amor, entrega-se às paixões e aos gozos grosseiros; chega até a bestialidade em seus vícios, e tudo isso provém da mentira contínua a si mesmo e aos outros. Aquele que mente a si mesmo pode ser o primeiro a ofender-se (DOSTOÉVSKI, 1970, p. 40).

Para Kant, todo o homem é por princípio um legislador: ele é o juiz de sua máxima. O auto-engano, a mentira, se revela na negligência do indivíduo consigo mesmo. Exatamente por isso, não só para ele como também para Sócrates a conduta moral tem origem na relação do si consigo mesmo. E, se para Kant o imperativo

categorico – agir de acordo com minha máxima de modo que ela possa a ser universalizada a todos os seres racionais – descreve a forma da moral para todos os seres, nem mesmo Deus, que se supõe um ser racional, pode ser o criador da moral. Logo é a moral que leva os homens à religião e não o inverso.

Estas questões levam a outros problemas sobremaneira complexos. Arendt questionou-se sobre como é possível distinguir o certo do errado se o ambiente em que vivemos já previamente o julgou. Também, “ninguém em sã consciência pode ainda afirmar que a conduta moral é algo natural” (ARENDR, 2004, p. 124). Não obstante, Hannah Arendt se questionou sobre em que medida a razão prática, a sabedoria prática ou a consciência de pecado poderia nos orientar em um estado em que todos os padrões de moralidade ruíram. Nenhum modelo de moralidade sobreviveu à Alemanha Nazista ao mesmo tempo em que “qualquer homem mentalmente são, supunha-se, carrega dentro de si uma voz que lhe diz o que é certo e o que é errado, e isso independentemente da lei do país e daqueles que pertencem à mesma comunidade” (ARENDR, 2004, p. 125). Ela apontara para Nietzsche e sua busca de novos valores, mas imediatamente o descartou, afirmando que o único padrão sugerido pelo filósofo foi a própria vida. Esta afirmação deveria merecer algum aprofundamento, porque ainda que Nietzsche em sua transvaloração de valores tenha realmente cedido à vida o seu valor máximo, ele não falava de qualquer tipo de vida. Se há algo neste caso que pode desfazer este equívoco que possui alta relevância em termos morais é mencionar uma breve questão proposta por ele mesmo: se a vida que vivemos hoje é uma vida que gostaríamos de viver por toda a eternidade. Claramente não se trata de viver pelo viver.

Em relação aos padrões morais, Arendt direciona os seus esforços na compreensão da moral kantiana de modo que a razão, confrontada com as ações humanas, sabe distinguir o certo do errado. Esse é o motivo, como já mencionado no primeiro capítulo, pelo qual ela afirma que mesmo Kant quando formulou seu imperativo categorico acreditou não ter feito nada além de enunciar a forma pela qual a razão distingue o certo e o seu oposto. Se esta estrutura é válida para todo o homem mentalmente são, o motivo pela qual este mesmo homem ainda comete o mal se deve à sua natureza sensorial que o tenta a se render às inclinações. Novamente nos confrontamos com a fraqueza humana e sua razoabilidade.

É a partir destas afirmações que Kant insiste que o indivíduo que deseja ser mau deve desprezar-se. Que a vergonha acompanha o pecador, poderíamos aprender facilmente com o exemplo do pecado original e, não só com ele, mas também com uma extensa lista de casos oriundos tanto da religião como da literatura. É suficiente citarmos mais uma vez os exemplos de Caim, Iago, Ricardo, e mais especificamente, de Peixoto, que ainda que suba na mesa e se diga com a boca cheia ser um canalha, é movido pelo ressentimento, pela inveja, que por fim o leva ao suicídio. Contudo, por algumas razões essa tese parece evocar algo bem mais profundo do que o simples desprezar-se como decorrência de cometer uma falta ou estar em desacordo com leis, mandamentos, ordens ou padrões gerais. Ela é análoga à intuição jurídica e moral que pressupõe o funcionamento de uma consciência. Há razões óbvias para acreditar que a consciência não é suficiente para manter a legalidade já que o crime sempre vem acompanhado da possibilidade de punição ou, pelo menos, repreensão social. Porém, não é exagero afirmar que em boa parte dos criminosos o crime também vem junto à vergonha, essa espécie de auto-desprezo que sempre acompanha o malfeitor.

Podemos identificar um criminoso comum através de sua relação com o objeto de um crime: o seu ato objetiva algo que, sob circunstâncias legais, ele não poderia desfrutar. Compreende-se o mal por toda a filosofia segundo um preceito utilitário. Por exemplo, para Aristóteles, em *A Política*, todas as ações têm por fim aquilo que os agentes destas querem para si e isso é um bem – “o homem só trabalha pelo que ele tem em conta de um bem” (ARISTÓTELES, 2006, p. 17). Essa premissa não exclui nenhum ser humano, mesmo os criminosos. Ela não faz distinção entre boa e má ação. É fácil nestas condições compreender toda a ideia gerada pela filosofia em relação ao problema do mal: o mal é uma privação do bem ou um bem ainda não revelado, logo, ele segue uma exigência metafísica de funcionalidade teleológica para todas as coisas. Como resultado todos os males intentam algum bem, sendo sempre um meio para um fim, seja este um bem ainda não revelado, um bem individual ou uma necessidade. Essa perspectiva foi elucidada em especial segundo uma extensa tradição teológica que se encontra presente em Plotino, Boécio, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, São Anselmo, entre muitos outros. Para Boécio, por exemplo, o poder que gera uma ação não pode visar um mal, pois o mal é autodestrutivo ainda que aparentemente possa parecer o contrário – como algo que beneficia o malfeitor. Igualmente Santo Anselmo, São Tomás de Aquino e Santo Agostinho concordam na

impossibilidade do mal enquanto princípio e finalidade. Plotino, por sua vez, provavelmente um dos primeiros a dar a forma mais geral deste pensamento afirmava que se os entes e aquilo que está além dos entes (Deus) são seres, o mal só existe naquilo que não é (PLOTTINO, Apud, ABBAGNANO, 1982, p. 610). O mal é uma escolha equivocada de bens onde se ignora a primazia do todo em relação ao indivíduo. E como se justifica o mal em um contexto no qual se considera a infinita bondade de Deus e sua onipotência? Leibniz, em sua teodiceia, foi provavelmente quem deu a resposta mais adequada: Deus é bom, mas Ele *quer e permite* o mal contanto que acarrete em um bem maior. Logo o mal é particular, limitado às circunstâncias e, portanto, vivemos ainda no melhor dos mundos possíveis.

Na idade moderna, mesmo partindo para uma ideia subjetivista do mal, estas questões ainda deixaram resquícios. Exemplos na filosofia são vastos: para Hobbes, “as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa” (HOBBS, 1974, p. 37). Assim, aquilo que é objeto do apetite e do desejo humano, o homem chama “bom” e logo aquilo que é objeto de desprezo, o homem chama “mau”. Nada nos objetos em si lhes conferem algum caráter de bom ou mal. Para Locke, o mal é mero indicativo de qualidade em qualquer situação – aquilo que propicia prazer é bom e o que nos causa dor é mal. Para Espinosa, “no que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas, (...) nem são outras coisas que modos de pensar ou razões que formamos por compararmos uma coisa às outras” (Espinosa, 1983, p. 226). Arendt se atenta para esse fato e afirma: “para Espinosa, (...) o que chamamos de mal não passa de um aspecto sobre a qual a inquestionável bondade de tudo que existe aparece aos olhos humanos” (ARENDDT, 2004, p. 92). Curiosamente, segundo André Comte-Sponville em *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, Robert Misrahi, filósofo francês e grande especialista no pensamento de Espinosa, propôs certa vez que se Espinosa tivesse sido contemporâneo dos extermínios maciços, não haveria espinosismo. Ele dizia que o filósofo não seria capaz de proferir seu mais célebre ensinamento – não zombar, não chorar, não detestar, mas compreender – assim que adentrasse em um campo (COMTE-SPONVILLE, 1999). Talvez, uma decorrência, já que estas compreensões do mal não se aplicam às condições do 3º Reich por este último, como visto nos capítulos anteriores, ignorar relações relativas à fórmula os meios e fins, pelo menos no que diz respeito à ausência de caráter utilitário no genocídio. Assim, essas ideias não só deixaram de representar algo que foi considerado

certo por praticamente toda a História da Filosofia desde a antiguidade como também passaram a constituir um claro perigo:

A grande confiança de Hegel e Marx „no poder de negação’ da dialética – em virtude da qual os opostos não se destroem, mas se desenvolvem suavemente, transformando-se um no outro, pois as contradições promovem o desenvolvimento e não o paralisam – assenta-se em um preconceito filosófico muito mais antigo: que o mal não é mais do que um *modus privativo* do bem, que o bem pode advir do mal; que, em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto. Tais opiniões, desde há muito veneradas, tornaram-se perigosas. São compartilhadas por muitos que jamais ouviram falar de Hegel ou Marx, pela simples razão de que elas inspiram esperança e dissipam o medo – uma esperança traiçoeira para dissipar um medo legítimo. (ARENDDT, 2009, p. 174).

Para esta tese tudo o que existe dever-se-á se justificar no mundo apenas por ser o que é. Ela se fundamenta em uma tradição quase tão antiga quanto à própria filosofia e o seu real perigo provém principalmente de uma tradição metafísica cuja ideia de mal se encontra intimamente relacionada àquela ideia de negação ontológica do ser que, portanto, vem acompanhada da inevitável necessidade de lugar comum para todas as coisas. O real perigo desse pensamento reside em um motivo claro: levada a termo, ela rejeita toda e qualquer possibilidade de imputação de responsabilidade – ainda que não fossem realmente essas as intenções nem dos teólogos citados, assim como também não eram as de Hobbes, Locke ou Espinosa e no comentário de Arendt, Marx e Hegel, para quem o mal e a violência são elementos que geram seus opostos. Perigo este previamente combatido por Arendt logo ao início do julgamento de Adolf Eichmann: o seu defensor, Servatius, não se absteve desse argumento óbvio: “por que tamanho infortúnio se abateu contra o povo judeu? Não acha que na base do destino desse povo encontram motivações irracionais? Além do entendimento humano?” (ARENDDT, 2006, p. 30) O que essa afirmação sugeria era muito claro: Eichmann era um inocente executor de um destino pré-determinado. Arendt, antes mesmo de citar a declaração de seu advogado, já havia respondido as perguntas do advogado: “em juízo estão os seus feitos (de Eichmann), não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão nem a humanidade, nem mesmo o racismo ou o anti-semitismo” (ARENDDT, 2006, P. 15).

4.2 – Responsabilidade pessoal e um critério moral

A própria ideia de banalidade do mal não é possível de ser compreendida dentro dessa exigência metafísica. Trata-se de uma decorrência por alguns motivos: em primeiro lugar o mal assim tratado por Arendt não é metafísico. Ele nem sequer possui sofisticação conceitual já que todos, independentemente de suas faculdades intelectuais, estão aptos a reconhecê-lo. Por isso também ele desafia as palavras e o pensamento, pois ele é evidente, óbvio, factual, ainda que não seja possível de ser explicado por nossas categorias relativas ao mal. Também não era sua preocupação definir o mal em sua essência. Fazer o mal para ela se explica de uma maneira muito simples no ato de provocar ou causar danos e sofrimento. Arendt resumiu de forma breve esta perspectiva: “por sabermos que a morte é o mal absoluto, podemos dizer que o assassinio é absolutamente mau. Se a maldade não se radicasse do mal, simplesmente não haveria nenhum padrão para medi-la” (ARENDR, 1997, p. 111). Ou seja, na ocorrência de uma violência o mal revela o seu aspecto. Paul Ricoeur é quem melhor define esta questão. Para ele o mal deve ser tratado como sinônimo de violência: “a causa principal de sofrimento é a violência exercida sobre o homem e pelo homem: em verdade, fazer o mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar a outrem, logo, é fazê-lo sofrer” (RICOUER, 1998, p. 24). Por fim, a banalidade do mal ignora relações entre meios e fins tão preciosas à metafísica e suas noções de mal. Assim como todo o evento totalitário, poder-se-ia dizer que os meios pela qual é possível fazer o mal neste contexto constituem o mal em si. A noção de um mal englobado na ideia de ser e, portanto, de um mal transfigurado na ideia de bem, surge principalmente da noção de que não somos completamente livres e que, portanto, somos síntese deste ou daquele determinismo. Destarte não somos livres já que tudo se encontra tão intimamente ligado que não podemos responder por nossos atos apenas por nós mesmos.

Inesperadamente o maior radicalismo frente a estas questões se encontra em Jesus de Nazaré, algo que Arendt enfatiza ser ainda mais singular por se tratar dele, cujo retrato é muito mais compassivo do que qualquer filósofo para com praticamente todos os tipos de criminosos e malfeitores: “Àquele que causar escândalo melhor seria pendurar uma pedra de moinho ao pescoço e ser lançado ao fundo do mar” (Mt 18,6). Arendt salienta que “o mal segundo Jesus é definido como o obstáculo, *skandalon*, que os poderes humanos não podem remover” (ARENDR, 2004, p. 191). O *skandalon* se encontra naquilo que escapa da possibilidade do perdão em que tudo o que se pode fazer é dizer que jamais deveria ter acontecido – o que não deveria existir. Tudo o que resta é

o lamento e o remorso: desejar para o passado, admitir que algo jamais deveria ter vindo ao mundo. Em suma, Jesus fala de um mal onde não se admite uma condição de positividade, um meio para um bem maior e futuro. Do mesmo modo, ele supõe que o próprio malfeitor deve impor a pena pelo seu ato se colocando na condição não só daquele que comete a falta, como daquele que deve julgá-la. A sentença é indiscutivelmente problemática já que aquilo que é objeto de escândalo ele próprio não definiu. Porém, essa passagem ao menos se contrapõe à tradicional noção acerca do mal anteriormente mencionada cujas ações e tudo mais possuem seu devido lugar no mundo. Obviamente, sobretudo por não ter definido o que causa *skandalon*, esta não está entre as doutrinas mais divulgadas do cristianismo. Mas os motivos disso não se devem à ausência de definição do *skandalon*, mas muito mais por uma severidade que se contrapõe à divulgação da universalidade do pecado (atirar a primeira pedra aquele que nunca pecou, por exemplo) e sua quase sempre presente possibilidade de perdão.

Quanto a isso, Arendt se voltou para o fato de que o próprio julgamento tornou-se surpreendentemente passível de crítica – o que de fato era realmente impressionante, pois se tratava em *Eichmann em Jerusalém* de um julgamento e obviamente se espera que em um se forme um juízo. Estas mesmas vozes, que não falavam qualquer novidade já que este mesmo argumento havia sido anteriormente utilizado pelo próprio Eichmann, diziam que não poderia julgar quem não esteve presente durante o genocídio. Esta tese não possui realmente grande relevância, pois se considerada a inabilidade dos indivíduos de julgar por não estar presente no dado momento de um crime, o próprio julgamento seria impossível visto que em um tribunal sempre se julga retrospectivamente e se exige, ao menos teoricamente, total impessoalidade dos magistrados em relação aos eventos tratados. As verdadeiras razões para estas afirmações se deviam tanto mais a um preconceito arraigado em nossas tradições que geralmente associam o ato de julgar a uma arrogância. Uma falácia óbvia: somente quando todos são culpados existe a inabilidade para o julgamento. O que é importante deixar claro é que a objeção que a maior parte destas pessoas tinham ainda em julgar não possuía qualquer relação com o mandamento bíblico descrito em Mt 7,1-5: “não julgueis para que não sejas julgado”. Pelo contrário, essa objeção estava relacionada àquela crença um tanto mais profunda: a de que ninguém é realmente livre e se não somos livres como podemos imputar responsabilidade real aos indivíduos mediante seus crimes?

Desconcertantemente estas objeções se propunham tornar compreensível durante o pós-guerra o silêncio de nomes importante como o do Papa Pio XII, de líderes da grande maioria das nações europeias, de membros da alta cúpula das organizações judaicas, entre tantos outros casos de omissão. Segundo Arendt, ainda mais incisiva foi a declaração de Robert Weltsch que afirmou com certeza haver razões para acusações sérias, mas a culpa era da humanidade como um todo. Sem dúvida, o conceito de culpa coletiva sugere algo extremamente conveniente a qualquer um que tenha cometido algum crime: a conclusão de que se todos são culpados, ninguém o é. Mas de certo modo, como explanado por Arendt, é também impressionante que se prefira acusar toda a humanidade para salvar um homem de alta posição por algo que não constitui sequer um crime, mas uma falha por omissão, como no conhecido caso de silêncio de Pio XII que sabia por inúmeras correspondências entre Hitler e o Vaticano dos genocídios massivos na Alemanha. Evidentemente, estas não eram as únicas fontes de informação do que ocorria naquele país. Edith Stein, filósofa, teóloga e freira judia convertida ao catolicismo, foi morta em Auschwitz em 09 de agosto de 1942. Ela enviou cartas diretamente ao Papa durante anos detalhando os “excessos” da política criminoso do 3º Reich. Stein não obteve nenhuma resposta do Vaticano. Em uma destas cartas, o seu diretor espiritual, Dom Abade Rafael Walzer, escreveu pessoalmente sua carta de apresentação, que dentre outras coisas, dizia que não deixaria de rezar, de suplicar e de esperar no *silêncio* a salvação de Deus (LEITE, 2008, p. 89). Ao que parece, sua santidade, o Papa, acatou seu suplício como uma sugestão e não como uma reclamação justificada de alguém que, a bem de ser católica ou judia, tratava-se antes de um ser humano. Edith Stein foi canonizada em 11 de outubro de 1998 pelo papa João Paulo II. Talvez para aliviar qualquer sentimento de “culpa coletiva” que poderia acometer os membros do vaticano.

Algumas situações relativas ao famoso conceito de culpa coletiva são dignas de escárnio: Eichmann, em sua carta de confissão, afirmava não sentir mais o direito de desaparecer se oferecendo para ser enforcado em público no intuito de fazer sua parte “para aliviar a carga de culpa da juventude alemã, pois esses jovens são, afinal de contas, inocentes dos acontecimentos e dos atos de seus pais durante a última guerra” (ARENDR, 2006, p. 264). Essas declarações aparentemente comoventes estavam completamente longe da realidade. Esta distância, é claro, não se deve a motivos puramente técnicos e formais como o pedido de clemência de Adolf Eichmann rejeitado

pela corte israelense. A verdade é que era pouco lógico que a execução de Eichmann servisse para expiar a culpa sentida pelos jovens alemães pelo simples fato de que, como dito pelo próprio réu, estes não eram por nenhum motivo culpados. Culpa ou mérito não faz qualquer sentido se não forem imputados ao agente específico de um ato. Aliás, era ainda mais deprimente que esta mesma juventude estivesse cercada por homens atuantes durante o regime que continuavam a preencher postos públicos, bem como a recusa de a maior parte da opinião pública alemã em julgar os seus criminosos. Estas questões, contudo, são de relevância apenas periférica ao nosso contexto. O que realmente nos importa diz somente respeito à noção de que culpa e responsabilidade devem ser exigidas de pessoas específicas como adequadamente explanado por Arendt.

Estas considerações obviamente recaem sobre questões de responsabilidade pessoal. Arendt retoma seu diálogo com Kant e Sócrates: para o primeiro, os deveres morais são anteriores aos deveres com os outros, para o segundo, é preferível sofrer o mal a fazê-lo pelo simples e único fato de que aquele que comete o mal comete uma falta e, portanto, se encontra em demérito consigo mesmo. Assim, não fazer o mal não constitui uma preocupação com o outro – por exemplo, como poderia propor Lévinas, para quem devo ser mais responsável pelo o outro do que para mim mesmo ou, utilizando-se de seus próprios termos, “ser dominado pelo bem é precisamente excluir-se da própria possibilidade de escolha” (LÉVINAS, 1993, p. 83). Antes disso, é uma relação individual para consigo mesmo e uma questão de orgulho próprio. Não somente isso, mas o que revela a minha importância no mundo é justamente a capacidade de me opor à forma como o mundo exige que eu haja. Colocações que se opõem a todo o ensinamento cristão baseado no amor ao próximo como para si mesmo e no mandamento de não fazer ao outro o que não desejo que façam comigo.

A obediência pode fazer claramente sentido no âmbito religioso e até mesmo no campo jurídico a partir das legislações, no entanto ela é incapaz de conduzir a conduta moral. O mal, com efeito, constitui a negação de si, já que pelo imperativo categórico sou o legislador de minha lei que é universalizada a todos os demais. A responsabilidade é fruto da condição de humano – de legislador universal da minha máxima. O imperativo categórico, contudo, não constitui um imperativo já que o próprio Kant o distingue do imperativo hipotético onde se propõe meios para fins. Ao ser a forma da razão que estabelece as formas de agir, o imperativo categórico não pode

consistir em um imperativo pela mesma razão que “ninguém diria a outro: Dirás, „dois mais dois são quatro”” (ARENDDT, 2004, p. 135). Particularmente por isso, Kant afirmava que a única coisa que poderia ser boa por princípio é uma boa vontade. A vontade boa é aquela que se encontra em profunda sintonia com a forma da razão, ou seja, minha vontade deve querer agir conforme a máxima que universalizo. Fora deste contexto, a vontade já é sempre direcionada a um fim. Por esta mesma razão, jamais se concebeu possível ao homem querer o mal pelo mal já que também para Kant a vontade é uma faculdade da razão para escolher unicamente aquilo que é bom, pois ela se orienta no intento de algo. Querer o mal pelo mal se trata de uma contradição em termos.

Como afirmado, Kant, assim como praticamente toda a grande filosofia, supõe que a vontade só pode escolher unicamente aquilo que é bom. Por essa razão é impossível querer o mal pelo mal. Essa sentença merece alguma reflexão. Ela não diz diretamente a respeito a banalidade do mal, mas se contrapõe a mesma – sobretudo no que tange às questões de responsabilidade pessoal. Assim, em muito pode esclarecer as relações entre fazer o mal e se responsabilizar pelo mal cometido. É verdade que as dificuldades de se encontrar exemplos de um mal pelo mal que não sejam corrompidos pela imediata racionalização relativa à fórmula dos meios e fins são legítimas, todavia, o absurdismo de Albert Camus, na obra *O Estrangeiro* pode nos proporcionar alguma aproximação com o panorama proposto. Meursault não se trata de um vilão e ainda assim é responsável pela morte de alguém: o Árabe. Quando questionado em julgamento porque razão o matou, ele afirma que não teve a intenção de matá-lo e o fez por causa do Sol. Há um claro descompasso entre o crime e o motivo do crime no depoimento de Meursault ao tribunal. Seria também possível chamar o seu crime de banal, ainda que em sentido muito distinto do sentido que Arendt confere a Adolf Eichmann. A banalidade do mal no caso de Arendt se refere à trivialidade de Eichmann. Assim como no seu caso é fato que o crime de Meursault não possui sementes, raízes ou um fundamento que o impele a agir. Não há primor por suas inclinações e nem sequer um concurso de consciência em que se cai em tentação em detrimento do dever. Contudo, Meursault não é banal na medida em que ele próprio não se recusa a ser um indivíduo. O seu motivo é banal, mas não ele em si. Meursault é uma única pessoa e não o dois em um socrático, mas na sua indiferença com o mundo ele descobre a indiferença do mundo para consigo e descobre não estar mais só – ele não nega seu ato porque ele

lhe proporciona escapar da solidão de ser, na sua relação com o mundo e consigo mesmo, o único indiferente.

Como se esta grande cólera me tivesse limpado do mal, esvaziado da esperança diante desta noite carregada de sinais e de estrelas, eu abria-me pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por o sentir tão parecido comigo, tão fraternal, senti que fui feliz e que ainda o era. Para que tudo ficasse consumado, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muito público no dia da minha execução e que os espectadores me recebessem com gritos de ódio. (CAMUS, 1957, p. 87)

A condição de Meursault é oposta a dos vilões tratados no primeiro capítulo onde sua nobreza consistia em respeitar ao menos o indivíduo dentro de si que se despreza. Meursault é um estrangeiro, o mundo lhe é estranho. A solidariedade do mundo só se manifesta na compreensão de sua indiferença para com o mundo e para si próprio. Ela é fruto da confraternização interna através da indiferença e de si para com o mundo através desta mesma indiferença. O ódio lhe é solidário justamente por não se considerar uma exceção. Meursault é supérfluo para o mundo, o mundo lhe é supérfluo e, por fim, ele é supérfluo para ele próprio. O motivo para isso parece se contrapor a tudo aquilo que se compreende por empatia. Arendt não menciona Meursault nas suas reflexões sobre o assunto e empatia, por sua vez, é nada além de uma presunção ética e cognitiva para ela. Contudo, o ponto incomum é que para Meursault, diferente de Eichmann, é ainda possível pensar na perspectiva de outro ainda que esta perspectiva seja a de compartilhar sua indiferença com o outro. Os resultados são opostos. Por essa mesma razão ele não se exime de culpa, nem de sua personalidade ou de sua responsabilidade. Ele nem sequer intenta sua salvação. Ele não é um consigo mesmo, mas ainda é um. Exatamente por ser um apenas, exatamente por ser tão só consigo próprio, ele já não se importa com sua insignificância, acalentado pela fraternização da indiferença do mundo – o seu último resquício de pessoalidade é ser também indiferente.

Neste caso, porém, ainda não falamos de mal pelo mal, mas unicamente de universalização da indiferença. O resultado desta indiferença, claro, é o mesmo de querer o mal pelo mal: a auto-aniquilação do indivíduo. Há, todavia, um exemplo próprio do querer o mal pelo mal possível de ser extraído das HQs (uma área apenas recentemente explorada pela filosofia no qual ilustram alguns notáveis trabalhos de Thomas Morris, filósofo americano e fundador do *Morris Institute of Human Values*)

com o personagem “Joker” (Coringa) criado por Bob Kane. Apresentarei alguns casos específicos. O primeiro pode ser conferido na mini-série em quadrinho *Underworld Unleashed* escrita por Mark Waid e publicada em 1995 pela DC Comics. A situação é meramente cômica: ao barganhar juntamente com outros vilões sua alma em troca daquilo que quisesse, ele a cede por uma caixa de charutos. Quando questionado porque fez um acordo em que não obteve lucro algum, complementa apenas dizendo “são cubanos”. A circunstância ao menos ilustra a possibilidade de desprendimento com o mal por se tratar de um personagem declaradamente criminoso – ainda que vender a alma em troca de charutos não constitua, exceto no âmbito religioso, nenhum crime específico. A relação de meios para fins é no mínimo vítima de satirização. O segundo caso, notavelmente mais famoso, provém do longa-metragem escrito e dirigido por Christopher Nolan, *Dark Knight*: trata-se de fazer o mal segundo uma vontade positiva de negação, ou seja, segundo o preceito de que todos são essencialmente maus. “Eu não sou um monstro, só estou na vanguarda” (NOLAN, 2008) ³⁶, afirma em certo momento o personagem durante o filme. Já na metáfora exata do fundamento de sua maldade, das sementes do mal, destas raízes tão profundamente ausentes no caso de Eichmann, diria: “sou um cachorro perseguindo carros... eu não saberia o que fazer se alcançasse um” (NOLAN, 2008) ³⁷. Essa crença em uma maldade essencial ignora o ímpeto autodestrutivo de universalização do mal tornando possível o absurdo de se fazer um mal estritamente pelo mal. O mal é um fim em si e não um meio. Por fim, o último exemplo é retirado da série em quadrinhos *The Brave and The Bold*, nº 31, V. 2, edição escrita por Michael Stracynski:

Você quer saber por que eu faço o que faço? Veja, eu sou um artista. Um homem normal tentando se ajustar ao resto do mundo. (...) É por isso que eles ensinam as crianças a se ajustarem e não a serem estranhos. Mas um artista disse: “não, eu não sou sensível. Eu não vou mudar para me ajustar ao mundo. Eu vou mudar o mundo. Eu vou recriar o mundo com a minha imagem”. Quando eu terei transformado o mundo? Quando eu criar o mundo tão louco como o mundo me criou. Quando eu criar um mundo assassino, como o mundo me criou assassino. Algum dia o mundo se tornará louco e me matará com a mesma violência que vê em mim. (...) Nesse dia eu me tornarei o mundo. É por isso que faço o que faço. Depois, você apenas deixa a natureza fazer sua parte. (STRANCYNKI, 2010, p. 19,20)

Se toda a nossa tradição filosófica desde Sócrates até o mundo presente concorda em algo em relação ao problema do mal é o fato de ser impossível o homem

³⁶ NOLAN, Christopher, *Dark Knight*, 2008. Visto em 18 de setembro de 2010.

³⁷ NOLAN, Christopher, *Dark Knight*, 2008. Visto em 30 de maio de 2011.

querer o mal pelo mal. E, claro, os exemplos mencionados não são empíricos: foram retirados da literatura, dos quadrinhos e dos cinemas. Ainda assim eles se destacam em importância. O que é interessante demonstrar é que eles se opõem à relação de meios para fins e mais do que isso, eles não somente ignoram a relação de funcionalidade do mal como ignoram as consequências auto-destrutivas de se fazer o mal pelo mal. *Grosso modo*, o paradoxo se manifesta na adoção do mal como princípio da ação. Exato por isso é impossível para estes personagens se eximirem da responsabilidade de seus atos. Não seria nenhum exagero afirmar que eles possuem princípios – até o inferno, afinal, tem seus heróis. Mais do que isso, ao menos no caso do Coringa não se ignora a relação do si consigo mesmo e, mesmo assim, fazer o mal não gera nenhuma condição de auto-desprezo como ocorre no caso de Peixoto na obra *Otto Lara*. A questão efetivamente perturbadora é que este mal, mesmo se possível, ainda não constitui o maior mal que o homem pode fazer já que ele é limitado à vontade do indivíduo, ao princípio que impele a agir: essa universalização do mal. Não obstante, ele se encerra no escopo auto-aniquilador de universalização da maldade, mas não prolifera como fungo como no caso da banalidade do mal por atingir raízes – o mal tem um fundamento e se encerra no seu princípio.

Em outras palavras: o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. Dentro da estrutura conceitual destas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas. (ARENDETT, 2004, p. 177)

Por essa mesma razão, Eichmann se tornou um dos principais criminosos de sua época. Exatamente pelo simples motivo de jamais perceber o que estava fazendo, jamais compreender a dimensão de suas ações. A obediência cega de Eichmann, sua incorruptibilidade na sua função, era fruto de irreflexão e automatismo que negligenciava a vontade e a responsabilidade pessoal. Embora assassinos como Eichmann agissem de acordo com uma ideologia racista – a ideologia do partido – era muito frequente não compartilharem de seus ideais. Ainda assim, contanto que estas ordens estivessem de acordo com a vontade do *Führer*, elas eram legítimas já que tinham força de lei durante o regime. É claro, Eichmann era um cidadão respeitador das

leis e o seria estando ou não em um Estado criminoso. O traço mais pessoal na justificativa de seus atos pode ser descrito na admiração já mencionada pelo *Führer*: “o que movia Eichmann era apenas uma genuína, ilimitada e imoderada admiração por Hitler” (ARENDDT, 2006, p. 166). Trata-se de transferir toda sua admiração a outro sujeito antes mesmo de se preocupar em admirar a si próprio e nisso constitui toda a sua banalidade. Noutros casos, justificava-se de modo bem menos sofisticado. Quando questionado por Ernst Kaltenbrunner – oficial integrante da alta cúpula da SS e maior patente da organização a ser julgada em Nuremberg – por que não se filiava a SS, ele apenas respondeu: “por que não?”.

O ponto mais profundo, no que faz menção à responsabilidade de Adolf Eichmann e outros frente à Solução Final, diz respeito à questão: o que o levou a agir do modo como agiu e porque outros, de maneira muito diferente, se recusaram a agir de acordo com o regime? Arendt responde a última questão de forma sucinta: estes foram os únicos a julgarem por si mesmos, independente de qualquer sistema de valores. Os primeiros, ao contrário, foram os primeiros a aderir às diretrizes do partido, embora muitas daquelas ações fossem contra tudo aquilo que outrora acreditaram como certo. Pessoas como Eichmann simplesmente trocaram um conjunto de valores por outro – que justifica a afirmação de Arendt de que no momento do colapso da ética e da moral ambos os termos se manifestaram somente nos seus significados originais: como hábitos e costumes que poderiam ser trocados sem maiores dificuldades. Eichmann não era um vilão inveterado. Ele não era sequer um patife, ainda que um dos maiores criminosos de nosso tempo.

Assim, o que difere estes indivíduos que logo se atrelaram ao partido daqueles que se recusaram – mesmo à custa de suas vidas – a compartilhar do massacre, é que estes últimos não funcionavam, por assim dizer, de modo automático. Além disso, Arendt afirma que o critério destas pessoas dizia respeito à pergunta na qual em que medida elas seriam ainda capazes de viver em paz consigo mesmo após realizar aqueles “atos de Estado”. Quando forçadas a matar, elas optavam por sofrer as consequências, mesmo que estas implicassem na própria morte. E faziam isso não por acreditar ainda em algum ou outro sistema de valor, mas de forma bastante simples porque não poderiam mais continuar a viver consigo mesmo. “Recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando ‘Não matarás’, mas porque não estavam

dispostas a conviver com assassinos – eles próprios” (ARENDDT, 2004, 107). Algo que, por princípio, constitui o alicerce de toda reflexão moral do Ocidente, proveniente da afirmação de Sócrates de que não matava alguém não porque era contra as leis, mas porque não suportaria a companhia de um assassino. E é exatamente por isso que para o filósofo é preferível sofrer o mal a cometê-lo.

Exemplos podem ser citados a esmos: entre 20 a 30 mil soldados recusaram a servir na *Wermacht*. Muitos deles foram vítimas de tortura e até mesmo mortos. Muitos outros nos campos de extermínio pediram para ser direcionados às trincheiras, onde a guerra era ao menos do ponto de vista de um campo de batalha “justa” por assim dizer. Certamente, também era propósito de um governo não só burocrático como assassino evitar o martírio: com a morte anônima, pretendia-se torná-lo impossível. Mas como Arendt relembra, há pessoas demais no mundo para que um crime nesta proporção possa ser realmente escondido. Pequenos focos de resistência também eram possíveis de serem encontrados por todos os cantos da população. Elisabeth von Thadden, diretora de uma escola feminina privada, desobedeceu ordens oficiais do partido de expulsar alunas judias. Ela continuou a incluir jovens judias em sua escola, mesmo sob constantes ameaças do regime até sua demissão em 1941, momento em que o colégio foi nacionalizado. Von Thadden foi presa e executada em Auschwitz, o que não abalou suas convicções: ela escreveu durante o encarceramento “nós queremos ser bons samaritanos”³⁸. Noutro caso ainda mais notório, Albert Battel, advogado filiado ao partido nazista desde 1933 e membro do exército alemão, contrariando ordens superiores ordenou que a ponte que dava acesso ao gueto de Przemysl fosse bloqueada ameaçando incendiá-la caso o comando local da SS avançasse. Essas ações aconteceram à luz do dia o que chocou os habitantes locais. Battel invadiu pessoalmente o gueto com vários soldados evacuando 100 famílias judias que seriam levadas a Belzec para serem eliminadas. Essas famílias receberam abrigo, proteção e provisões dentro do quartel-general local que então se encontrava sob o comando do próprio exército alemão. E apesar de ameaças de Himmler, o próprio Battel não sofreu nenhuma represália pelo seu

³⁸ O caso de Von Thaden pode ser conferido no sítio *German Resistance Memorial Center*, no endereço http://www.gdw-berlin.de/bio/ausgabe_mit-e.php?id=391. Acesso em 20/02/2011.

ato durante o regime, embora muito desconcertantemente para a política alemã do pós-guerra tenha sido impedido de advogar.³⁹

Arendt assim definiu este tipo de disposição: “chega um ponto onde todo o critério objetivo cede à primazia de um critério subjetivo acerca de quem desejo ser e com quem desejo viver” (ARENDR, 204, p. 176). Este tipo de julgamento, por sua vez, é o resultado do diálogo silencioso entre eu comigo mesmo: o pensar. Neste sentido, a própria atividade do pensamento passa a constituir uma das condições pela qual se é possível evitar o mal. E o pensamento enquanto atividade é o responsável por evitar que se faça certas coisas. Assim, para Arendt, os menos confiáveis são aqueles que se mantiveram fiéis aos valores e padrões morais que, sob aquelas circunstâncias, mudaram da noite para o dia, e, não apenas uma vez, mas duas. Para ela, uma única certeza em questões morais possui validade nestas situações: “independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivermos, estaremos condenados a viver conosco mesmos” (ARENDR, 2004, p. 108). Indiferente a qualquer condicionamento, por fim é algo subjetivo que fundamenta o agir que não pode ser completamente condicionado. Esta mesma condição, que se baseia na primazia de si sobre si mesmo, é responsável por fundar e exigir a reflexão moral. “É melhor estar em desavença com o mundo inteiro, do que sendo uma só, estar em desavença comigo mesmo” (ARENDR, 2004, p. 170).

Por outro lado, de que modo poderíamos entender aqueles outros, os homens respeitáveis que, mesmo a contragosto, cumpriram as exigências criminosas do Regime Nacional-Socialista? As razões mais comuns utilizadas nos julgamentos em Nuremberg, Israel e Frankfurt se baseavam inteiramente em defender que a obediência é uma exigência política. Assim dizia o argumento implícito: nenhum sistema político sobrevive à ausência da obediência. Esse mesmo argumento é responsável por igualar a obediência ao consentimento. Algumas das considerações mais audaciosas e relevantes de Arendt dizem respeito exatamente a este ponto. Para ela, a falácia deste argumento reside no fato de que um adulto consente onde uma criança obedece – ele apóia a autoridade que a lei reivindica. Esse pensamento é ainda mais pernicioso por se tratar de um preconceito tão antigo quanto a própria civilização. Desde os tempos mais remotos

³⁹ Este exemplo pode ser encontrado em vários sítios da internet. Um destes é o sítio <http://www1.yadvashem.org/yv/en/righteous/stories/battel.asp>. Acesso em 20/03/2011

se compreende que um corpo político é formado por governantes e governados, cabendo aos últimos obedecerem aos primeiros.

O que aparentemente este argumento ignora é que noções anteriores a este preconceito apontam para o fato de que as ações humanas, dentro da esfera das ações conjuntas, possuem dois estágios: “o começo, que é iniciado por um “líder”, e a realização, em que muitos participam para levar a cabo o que então se torna um empreendimento comum” (ARENDDT, 2004, p. 109). Essa relação não compreende obedecer, mas apoiar, sendo que fora destas condições o empreendimento do líder não seria possível. “Obedecer” faz pouco sentido sob óticas estritamente políticas e morais, razão pela qual devemos considerar criminosos mesmo estes que afirmam jamais ter cometido um crime por sua própria iniciativa – homens como Eichmann e uma boa parcela daqueles que se encontravam nos bancos dos réus nos julgamentos de criminosos nazistas. Por essa mesma razão Arendt se apercebeu para o fato de que “a pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: „Por que vocês obedeceram?’, mas: „Por que vocês apoiaram?’” (ARENDDT, 2004, p. 111). Em relação à possibilidade pessoal de se poder evitar o mal, de se recusar tornar apenas uma peça de engrenagem e um carrasco responsável pela morte de centenas de milhares, sua conclusão é taxativa: do ponto de vista político, é evidente que a maioria das pessoas irá ceder às condições de terror, mas algumas desta, não! Já do ponto de vista de nossa condição como seres humanos, não é necessário nada além dos limites do que é razoável para que este mundo continue a ser o mundo próprio para a vida humana. (ARENDDT, 2006, p. 254).

Conclusão

Nos quatro capítulos que desenvolvemos analisamos o sentido da expressão banalidade do mal, assim como o contexto que Hannah Arendt pretendia descrever com esses termos. Foram mencionados diversos exemplos, relatos, fatores, contextos, impressões e debates filosóficos sobre a problemática do mal na filosofia promovendo assim uma análise conjuntural do tema. A banalidade do mal, circunscrita à personalidade de Adolf Eichmann, trata-se de um fenômeno de burocratização da violência e de normalização do horror. É certo que este fenômeno se tornou possível em um contexto totalitário através das constantes formas de terror, mas sua existência também se deve ao uso de uma linguagem técnica para ações que anteriormente e posteriormente foram e são consideradas criminosas. Também é decorrência da recusa em se ser uma pessoa – da responsabilidade individual – na medida em que se renuncia voluntariamente todas as qualidades pessoais. Neste caso, a despersonalização destes criminosos aponta, sobretudo, para um contexto de ausência do pensamento – entendido como um concurso de consciência que precede a ação e a cessa: a reflexão.

Como visto a rejeição de consagradas condutas morais não era fruto na maior parte dos casos de uma autêntica rejeição de valores tradicionais, de patologias psicológicas ou mesmo fanatismo, mas de um condicionamento circunstancial. A evidência disso é o fato de que este colapso moral ocorreu não somente uma, mas por duas vezes na Alemanha: primeiramente na inversão do mandamento “não-matarás” para “matarás” e, posteriormente, na readequação logo no pós-guerra ao preceito anterior. Ainda que essa readequação seja previsível, ela não é, no entanto, menos problemática. Sobremaneira, este processo duplo inegavelmente reforça a afirmação de Arendt de que, no exato momento do colapso da Ética e da Moral no Estado de Hitler, ambos os termos se manifestaram como nada além de hábitos e costumes, o que já denotam suas raízes etimológicas.

As discrepâncias relativas ao comportamento e seu fundamento ético, ou seja, da ação e do julgamento moral que precede a ação, se referem em especial às atitudes burocráticas dos encarregados pelo funcionamento dos campos. Neste sentido, o problema dos criminosos nazistas é que voluntariamente eles renunciaram suas

qualidades pessoais ao se recusarem a refletir acerca daquilo que faziam – o genocídio. Arendt, ao perceber a total ausência de um fundamento subjetivo para a prática do mal de certos agentes cunhou o subtítulo de seu relato sobre o processo de Eichmann. Era sobre essa banalidade que ela falava. A banalidade do mal apontava para a possibilidade de se fazer o mal ausente o fundamento de uma vontade. Esta ausência não era decorrência da fraqueza ou da ignorância humana no caso específico de Eichmann, mas muito singularmente de sua incapacidade de refletir sobre seus atos dentro das regras daquele sistema. Ele não era estúpido, mas era incapaz de pensar (inclusive no sentido de averiguar os prejuízos e benefícios tão comuns à prática do mal).

Arendt demonstra – não somente em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal*, como também já anteriormente em *Origens do Totalitarismo*, principalmente no que diz respeito à normalização do massacre, à ausência de sentido utilitário nas formas de terror e na superfluidade dos indivíduos – como todo o empreendimento nazista tornou possível o surgimento deste novo tipo de mal. A banalidade do mal por este viés revelava inevitavelmente problemas complexos: particularmente ela aponta para um fenômeno real, mas pouco plausível por contradizer nossas usuais interpretações do mal. Os eventos em si ignoravam reconhecidas relações relativas à fórmula dos meios e fins comuns responsáveis por tornar compreensível toda a nossa tradicional forma de entendimento do assunto. Entendimento no qual por excelência se deve objetivar algo que se encontre predisposto no seu fundamento – ou seja, do mal ser fruto de um descompasso entre a escolha de bens, sugerindo que ainda assim ele só pode afinal intentar um bem, só pode ser definido como um meio. Não obstante, por se tratar de uma forma de mal ausente qualquer fundamento subjetivo, este tipo de mal banal se tornava ilimitado – ele não se encerrava na vontade dos indivíduos, na sua predisposição em fazer o mal. Destarte, era muito mais destrutivo potencialmente.

Assim também a banalidade do mal – bem como no caso do mal radical em *Origens do Totalitarismo*, mas não em Kant – ignorava a relação utilitária relativa ao porque de os homens cometerem o mal já que desta mesma relação não se busca um resultado útil. Pretendia-se, neste caso, somente o cumprimento de uma ordem que se justificava na normalização de um dado contexto de violência que passou a compor o cotidiano. A desumanização dos indivíduos, bem como a utilização de eufemismos e de

uma linguagem técnica aliada ao processo cooperativo e anônimo dentro dos campos, levava estas pessoas a acreditar que aquele era o modo pelo qual “as coisas deveriam ser feitas” convertendo-os em peças de engrenagem. Arendt não foi a única a se chocar com os perigos mundanos da trivialidade: Bertolt Brecht, no poema em epígrafe no segundo capítulo, “Nada é Impossível de Mudar”, também aconselhava seus contemporâneos a desconfiar do mais trivial.

No primeiro capítulo abordamos as razões pela qual os homens fazem o mal. Discorreu-se assim acerca de como o cristianismo e uma enorme tradição do ocidente compreendeu o fenômeno do mal dissertando neste caso sobre a tentação como característica responsável por apontar o mal e a perda desta característica no contexto nazista. Também, foi tratado as razões da perda deste aspecto em termos de um colapso de moralidade. Igualmente, tratei do conceito de mal radical em Kant como uma propensão do homem a ceder à primazia dos apetites e do conceito de mal radical em Arendt como um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Também foi discutido algumas imagens do mal na literatura em contraposição à novidade deste novo tipo de criminoso onde figuravam honráveis e respeitáveis cidadãos do 3º Reich.

O segundo capítulo foi responsável por demonstrar o contexto proporcionado pela ascensão do totalitarismo na Alemanha. Analisamos, neste caso, o fenômeno de burocratização da violência, bem como o uso de uma linguagem técnica que objetivava distrair a consciência dos agentes totalitários para os crimes que estavam cometendo. Buscou-se demonstrar os imperativos do 3º Reich por este viés, normalizando o assassinato e desumanizando as vítimas, criando assim um contexto em que por não haver vítimas não deveria haver criminosos. A análise deste contexto é fundamental já que descreve toda a cultura de eufemismos e distanciamento técnico dos agentes na política de terror.

No terceiro capítulo tratamos a ineficiência do conceito de mal radical, em ambos os sentidos – kantiano e arendtiano – para explicar o fenômeno totalitário, bem como a recusa de Arendt em aceitar estes conceitos como possibilidade de compreensão do caso Eichman. Neste capítulo se tratou especificamente o significado da Banalidade do Mal, a ausência de raízes e do pensamento como uma exigência da ação, demonstrando assim o estatuto de novidade da banalidade do mal no que tange às

nossas compreensões sobre o fenômeno do mal. Destarte, também foram apresentados outros relatos de membros da SS a fim de demonstrar que o mal retratado a partir da figura de Adolf Eichmann trata-se de um tipo referente a uma série de agentes da política do terror – um tipo possível à realização do mal.

O quarto e último capítulo buscou verificar em que medida a obediência, o argumento utilizado na defesa de Eichmann em Israel, poderia escusar os indivíduos de seus atos do que se concluiu que de nenhuma. Por estes viés se pretendeu demonstrar em quais contextos o conceito é cabível, de onde se defendeu que somente no âmbito da religião. Se intentou também demonstrar noções relativas à responsabilidade pessoal a partir da discussão entre Arendt, Sócrates e Kant assim como as possibilidades de universalização da indiferença no caso de Mersault e de universalização do mal no caso do coringa e o seu contraponto em relação à banalidade do mal. Analisamos ainda o critério pelo qual algumas das pessoas no 3º Reich evitaram fazer o mal – um único critério referente à em que medida ainda seriam capazes de viver consigo mesmos. Por fim, se concluiu que em termos políticos obedecer equivale a apoiar e, neste sentido, nenhuma ação para esse campo é escusável através do argumento do dente de engrenagem

A banalidade do mal sugere portanto o não-espantamento, como se a forma de apreensão dos fatos pela memória anulassem o seu horror. Algo que Arendt sem dúvida percebeu em Eichmann por ele não negar nenhum de seus crimes e ainda assim se alegar inocente. Em geral, se Adolf Eichmann no fundo era só um grande mentiroso ou dissimulado, podemos até tomar esta hipótese como plausível. Mas deve-se admitir que mesmo o maior dos mentirosos – para valer-se do pouco nobre título – deve em algum ponto dizer para si próprio alguma verdade o que, neste caso, se traduz no reconhecimento da própria falácia e do próprio “eu” mentiroso. Mas aparentemente, mesmo esta hipótese está para muito longe da realidade já que por toda a obra de Arendt o que se tornava cada vez mais evidente no caso do burocrata era a completa ausência de interação consigo próprio.

Por fim, surgiu no último século esta nova espécie de criminoso que nem a filosofia, nem a literatura e nem a religião pôde prever. Não se tratava mais de um caso de deliberada inversão da lei moral e interesse próprio como nos casos de Iago, Macbeth ou Ricardo III (CORREIA, 2005, p. 93). Mesmo entre os grandes vilões apresentados

por uma vasta literatura nenhum deles poderia ser descrito segundo as categorias destes novos “criminosos” que, exceto pela falta de melhor definição, de nenhum modo poderíamos nominá-los como “vilões”. Também não se tratavam de patifes como Peixoto, mas antes – como exaustivamente reforçado – de respeitáveis cidadãos do 3º Reich. Ainda assim, estes criminosos foram responsáveis por um mal extremo inédito em toda a História da Humanidade. Não possuindo limitações em suas próprias vontades, o mal cometido por eles era desmedido, incalculável e sem precedentes. Assim, descobriu-se que o pior mal era aquele cometido por ninguém (por uma série de burocratas que se recusavam espontaneamente – pois escolher obedecer ainda é um último ato espontâneo antes da obediência incondicional – ser uma pessoa). Um mal ainda mais destrutivo que não se encerra na disposição do agressor. Ainda pior mesmo que o absurdo diabólico da maldade enquanto máxima da ação figurado nas notas finais deste trabalho no personagem “Coringa”: mesmo ele possui princípios que se encerram na sua pretensão auto-aniquiladora. A razão disso é que mesmo o mal estritamente pelo mal não negligencia a memória como a banalidade do mal que, não estando enraizada em nenhum princípio, é ilimitada. Foi Miguel de Cervantes em *Dom Quixote* que declarou não haver pior vilão do que um vilão consciente. De certo modo é irônico já que, analisando o caso de Adolf Eichmann e toda uma estirpe de burocratas assassinos, é bem mais confiável um vilão que no fim das contas tenha o seu preço.

Referências bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada por Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGOSTINHO, Sto. *Cidade de Deus: contra os pagão*. 8ª Ed. Trad. Oscar Paes. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2003.

_____. *As Confissões*. 5ª Ed. Trad. J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. – Porto, Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.

ANSELMO, Santo. *Monólogo; Proslógio; A Verdade; O Gramático*. 2ª Ed. Trad. Angelo Ricci. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. 2ª Ed. Trad. De Alexandre Correia. Caxias do sul: Livraria Sutina Editora, 1980.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins; revisão técnica Antônio Abranches. – 4ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal*. Trad. José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottman. – São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a Violência*. Trad. André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário Gama Kury. 4ªed. Brasília: UNB, 2001.

_____. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Introdução de Ivan Linz. – Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 2006.

ASSY, Bethânia. *Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt*. In: MORAES, Eduardo J. ; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 a. p. 136-165.

BAUDRILARD, Jean. *A transparência do mal: ensaios sobre os fenômenos extremos*. Trad. Orlando Vitorino. - São Paulo: Papyrus, 2000.

BERGEN, Bernard J. *Hannah Arendt and the Final Solution*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Eng. : Polity Press, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos Originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). Revisão por Frei José Pedreira de Castro. – São Paulo: Editora Ave Maria Ltda., 1986.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro, Record, 1957.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CLAÚDIA, Helena. *Do Deserto: pensar o mal com Hannah Arendt*. In <http://www.ulisses.us/tese-hel-fp98.htm>.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Trad. Eduardo Brandão, Ed. Martins Fontes: São Paulo, 1999.

CORREIA, Adriano. *Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária*. In: DUARTE, André et al. (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 83-98.

_____. *O Conceito de Mal Radical*. In *Trans/Form/Ação* vol.28 no.2 Marília 2005, p. 83.94.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamazov*. Trad.: Natália Nunes e Oscar Mendes. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1970.

DURANTAYE, Leland. *Eichmann, Emphaty and Lolita*. in *Philosophy and Literature* 30.2 (2006).

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho. 2ª Ed. São Paulo: Abril S.A., 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril. S.A., 1974. (Os Pensadores)

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura; Fundamentação da Metafísica dos Costumes; Primeira Introdução à Crítica do Juízo; A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril S.A., 1974. (Os Pensadores)

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução e Introdução de Valério Rohden. São Paulo: Martin Fontes, 2002.

FERRAZ, Adilson Silva. *Cura Posterior: banalidade do mal e a ética do pensar em Hannah Arendt*. In *Filosofia Unisinos*, 10 (1): 5-14, jan/abr 2009.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp, Carlos C. Aveline. – 25. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HITLER, Adolf. *Minha luta*. – São Paulo: Ed. Moraes, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. *O Desespero Humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

KOHN, Jerome. *Evil: The Crimes against the Humanity*. In <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/essayc2.html>, acesso em 28/10/ 2010.

_____. *Introdução à edição americana de Responsabilidade e Julgamento*. In ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg; revisão Técnica Bethânia Assy e André Duarte – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LEITE, Cynthia. *Vida e Obra de Eith Stein - Santa Teresa Benedita Da Cruz – À Luz de Søren Kierkegaard*. Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial, 2008.

LEVI, Primo. *É Isto um Homem?*. Trad. Luigi Del Re. – Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Tradução coordenada por Pergentino S. Pivato. – Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Brasil Bandecchi. – São Paulo: Centauro, 2001.

MILL, John Stuart. *A Liberdade / Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Fragments do Espólio*. Prefácio e Tradução de Flávio R. Kothe. - Brasília: Editora UNB, 2004.

NYISZLI, Miklos. *Auschwitz e o Holocausto: o testemunho de um médico*. Trad. Roberto Goldkorn. Rio de Janeiro: Editora Record, 1964.

PELT, Jan Van. *Auschwitz e Holocausto*. Trad. Roberto Muehlenkamp, Lise Sedrez e Marcelo Oliveira in <http://h-doc.vilabol.uol.com.br/vanPelt-au.htm>, acesso 26/07, 2010.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1981.

_____. *Górgias*. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: perspectiva, 2007.

RODRIGUES, Nelson. *Bonitinha mas Ordinária ou Otto Lara Rezende* in *Teatro Completo*: volume 04. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os Pensadores*. Editora Nova Cultura. 1999.

RICOUER, Paul. *O Mal: um desafio à teologia e à filosofia*. Trad.: Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas - São Paulo: Papirus, 1998.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Prólogo de Jorge Luis Borges. – Rio de Janeiro: Ediouro, 1998 – (Biblioteca de Babel)

_____. *Otelo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ilustrações de John Gilbert. – Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint S.A., 1985.

_____. *Ricardo III*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed. Digital Ridendo Castigat Mores in <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/henry4.html>.

STRACYNSKI, Michael. *The Brave and The Bold*. nº 31, Vol. 2. – DC Comics, 2010.

VILLA, Dana R. *The Banality of Philosophy*. In KOHN, Jerome; MAY, Larry. *Hannah Arendt, Twenty Years Later*. London: MIT Press, 1997.

WAID, Mark. *Underworld Unleashed*. Vol. 2. – DC Comics, 1995.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Sítios consultados na internet:

http://www.gdw-berlin.de/bio/ausgabe_mit-e.php?id=391

Data: 20/02/2011

<http://avidanofront.blogspot.com>

Data: 16/09/2009

<http://www1.yadvashem.org/yv/en/righteous/stories/battel.asp>.

Data: 20/03/2011

<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>

Data: 15/01/2010.

Filmografia:

LANZMAN, Claude. *Shoah*. Documentário-vídeo, 1985.

NICCOL, Andrew. *Lord Of War*. Filme-vídeo, 2005.

NOLAN, Christopher. *Dark Knight*. Filme-vídeo, argumento de David S. Goyer, 2008.

REES, Laurence. *Auschwitz: the nazis and „The Final Solution’*, Documentário-vídeo, 2005.

