

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

VINICIUS ARAUJO DA SILVA NASCIMENTO

**Kant e o problema do mal no pensamento de Hannah
Arendt**

GOIÂNIA
2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Vinicius Araujo da Silva Nascimento

3. Título do trabalho

Kant e o problema do mal no pensamento de Hannah Arendt

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 03/03/2026, às 17:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vinicius Araujo Da Silva Nascimento**, **Usuário Externo**, em 04/03/2026, às 08:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6018027** e o código CRC **EC6CD905**.

Referência: Processo nº 23070.006418/2026-40

SEI nº 6018027

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

VINICIUS ARAUJO DA SILVA NASCIMENTO

**Kant e o problema do mal no pensamento de Hannah
Arendt**

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

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

GOIÂNIA

2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nascimento, Vinicius Araujo da Silva
Kant e o problema do mal no pensamento de Hannah Arendt [e-book] /
Vinicius Araujo da Silva Nascimento. - 2025.
CCIX, 209 f.: 2025

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2025.
Bibliografia.

1. Arendt. 2. Kant. 3. Responsabilidade. 4. Julgamento. 5. O Problema
do Mal.

I. Correia, Adriano, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 04 da sessão de Defesa de Mestrado de Vinicius Araujo da Silva Nascimento que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos dois dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis, a partir das quatorze horas, na sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Mestrado intitulada “Kant e o problema do mal no pensamento de Hannah Arendt”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL-UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor João Batista Farias Junior(IFPI), membro titular interno e Professora Doutora Marcia Rosane Junges (UNISINOS), membra titular externa, cuja participação ocorreu através de videoconferência. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL-UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos dois dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **João Batista Farias Junior, Usuário Externo**, em 17/03/2026, às 15:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Rosane Junges, Usuário Externo**, em 17/03/2026, às 16:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 17/03/2026, às 22:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6063188** e o código CRC **120DFD8C**.

Dedico essa obra àqueles que amo e àqueles
que se esforçam para que a filosofia se converta em vida
prática e política, principalmente nos tempos e contextos em que vivemos.

In Memoriam

Ivandro José Nascimento
Augustinha Araujo da Silva

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador prof. Dr. Adriano Correia Silva pela parceria e solicitude durante todo esse caminho. Adriano, desde tempos em que via suas apresentações, mas ainda não nos conhecíamos por conversa, significa para mim esperança, força e resistência: a prova encarnada de que nossa identidade deve ser aquilo que nos traz realização, e que merecemos ser felizes pela nossa simples condição de existência no mundo entre iguais. Sou imensamente grato pela oportunidade de ter trilhado esse e outros caminhos a seu lado. Muito obrigado!

Agradeço a meus pais. À senhora minha mãe, Ana Araujo da Silva, e meu pai(drasto), Valdivino Alves Pereira. Com certeza, esse caminho só foi possível e leve graças ao apoio incondicional deles ao meu lado que, de modos simples e sutis iam se fazendo presentes e me sustentando. Junto a eles agradeço também à minha segunda casa: meus padrinhos. À senhora minha madrinha, Luzelena Araujo, ao senhor meu pai(drinho), Orlando Lessa, e à minha prima(irmã), Rayssa Lessa. A presença deles em minha história significa refúgio, força, sustento e esperança; a vida de vocês tornou todo esse processo mais alegre e feliz. Ainda como membro da minha família de coração, gostaria de agradecer à senhora minha segunda mãe fora de casa, Ir. Mônica Santana: a mulher que me acolheu, cuidou, ensinou e preparou, a mulher que sem medidas me recebe e sonha comigo ao meu lado. A todos vocês, muito obrigado!

Sou muito grato também aos amigos que estiveram comigo durante esse caminho, sejam aqueles que chegaram, sejam aqueles que permaneceram. A Arthur Brito, Hercules Garcia e Lucas Romanowski, muito obrigado pela presença de vocês durante esse percurso; sutil, mas sempre transformadora e revigorante. Aos meus afilhados, Juliana e Emanuel - a família que pude escolher -, e amigos próximos, muito obrigado pelo apoio de vocês, cada conversa com certeza foi um bálsamo para o caminho, um descanso para a noite. À querida Maria Júlia, gratidão pela sua vida; sua simples e desinteressada existência é um toque amoroso e carinhoso do divino em minha história. Por fim, ao querido pe. David Pereira, que sempre permaneceu, ao seu modo, incentivando e cuidando. Muito obrigado!

Aos queridos professores amigos que tornaram toda a jornada leve e com a sensação de que tudo é apenas o início. Em especial, Ricardo Dalla Vecchia, Martina Korelc e Renato Moscateli, muito obrigado pela presença de vocês! Juntamente a eles, gostaria de agradecer a toda a equipe de professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG que se fizeram próximos nesse caminho, mostrando que aquilo que fazemos, nosso esforço não pode ficar preso dentro das paredes de nossa universidade e que podemos e devemos ir além; em especial a Fábio Ferreira, Adriana Delbó, Helena Esser, Cristiano Novaes e Christian Klotz. Junto a essa equipe, gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG, junto às pessoas por trás da parte burocrática, Willian e Marlene, mas que sempre se manifestaram extremamente humanos. Em especial à Marlene que, ao seu modo único, sempre se mostrou muito sonhadora junto a mim. Muito obrigado!

Agradeço ao Colégio Externato São José e ao Instituto Maria Auxiliadora, lugares onde exerci meu ofício enquanto produzia essa pesquisa. Com certeza, a confiança e expectativa sutil de vocês, mas abraçada por mim, fez o caminho ser trilhado com mais solidez. Especialmente à Querida Tatiana Santana, que com sua determinação me inspira, à Darlene Limongi, que com sua delicadeza me incentiva, à Karla Giselle, que com sua clareza me mobiliza, à Carla Ferrari, que com seu cuidado me ilumina, e à Ir. Glória que com sua singularidade e esperança me encoraja. A todas vocês, que sempre estiveram muito perto, obrigado!

Gratidão ao Dr. João Batista e à Dra. Márcia Junges, pessoas muito queridas que a ANPOF me trouxe e que de muito bom grado aceitaram compor essa banca. Muito obrigado pela vida e disponibilidade de vocês.

Por fim, gratidão à minha própria vida, à minha própria existência. Existir implica muitas realidades, caminhos, sonhos e responsabilidades, mas, em meio a todas as intempéries e surpresas que a vida pode trazer, ainda assim é muito bom viver. Me descobri muito feliz como pesquisador e também muito feliz como aquele que se esforça ao máximo em transformar isso que produzo em vida vivida, ou seja, em realidades políticas, especialmente através do lecionar. A Deus, a tudo aquilo que converge para minha vida e existência, muito obrigado!

Eu Quero é Botar Meu Bloco na Rua

*“Há quem diga que eu dormi de touca
Que eu perdi a boca, que eu fugi da briga
Que eu caí do galho e que não vi saída
Que eu morri de medo quando o pau quebrou*

*Há quem diga que eu não sei de nada
Que eu não sou de nada e não peço desculpas
Que eu não tenho culpa, mas que eu dei bobeira
E que Durango Kid quase me pegou*

*Eu quero é botar meu bloco na rua
Brincar, botar pra gemer
Eu quero é botar meu bloco na rua
Gingar, pra dar e vender*

*Eu, por mim, queria isso e aquilo
Um quilo mais daquilo, um grilo menos disso
É disso que eu preciso ou não é nada disso
Eu quero é todo mundo nesse carnaval”
Sérgio Sampaio, 1973.*

*“A humanidade daqueles que sofrem é oprimida pelo mal que a dilacera,
de forma diferente da não liberdade: violentamente e cruelmente,
de forma mais irremissível do que a negação que
domina ou paralisa o ato na não liberdade”
Levinas em *Entre Nous, Useless Suffering*, 92.*

RESUMO

Esta pesquisa investiga o mal como problema ético e político que atravessa a história humana e se impõe no século XX, quando certas formas de destruição parecem exceder as categorias de culpa, punição e fraqueza. Partimos da ideia de que o mal não se esgota em uma psicologia do agente nem em um aspecto moral: ele atinge o mundo comum, abala a confiança na inteligibilidade das ações e reabre a pergunta pela responsabilidade. O objetivo é compreender, em Hannah Arendt, como se configura a problemática do mal e localizar onde Immanuel Kant se faz presente nesse debate. A pergunta-guia - “dentro da problemática do mal, em Arendt, onde Kant se faz presente?” — conduz a pesquisa preservando o fio entre tradição filosófica, experiência histórica e a nova perspectiva trazida por Arendt. Assumimos um recorte deliberado: privilegamos, a princípio, o mal em sentido moral, isto é, o mal cometido e imputável, ao mesmo tempo em que adotamos uma reconstrução conceitual e genealógica: leitura das fontes primárias, seleção de passagens e diálogo crítico com a bibliografia. O interesse não é acumular interpretações, como um simples panorama da história da filosofia, mas explicitar o que cada conceito ilumina quando confrontado com acontecimentos-limite. O percurso passa por autores nos quais o mal aparece como erro, fraqueza ou privação, destacando a passagem para o problema da vontade e da imputação. Em Kant, examinamos como o mal radical sustenta liberdade e responsabilidade sem reduzir o agente a determinismos; ao mesmo tempo, ressaltamos a recusa da vontade diabólica, isto é, de um querer o mal por ele mesmo, pois tal hipótese se mostra contrária à tradição filosófica moral do dever. Em Arendt, o enfoque se desloca para a experiência política, de modo que, nas análises do totalitarismo, o mal radical ganha contornos ligados à fabricação do supérfluo e ao colapso das condições de pertencimento ao mundo. Em Eichmann, emerge a banalidade do mal, na qual o extremo pode ser realizado por superficialidade, clichês e irreflexão, e não por profundidade demoníaca. Desse deslocamento, destacamos o papel do pensamento, do julgamento e da imaginação como condições de resistência. Defendemos que Kant está presente em Arendt de modo múltiplo: (i) como herança e deslocamento do termo mal radical, cuja função muda ao ser transferida ao plano político; (ii) como problema da responsabilidade e da imputação, sobretudo quando estruturas burocráticas tentam romper o vínculo entre ato e agente; e (iii) como horizonte do julgar e do *sensus communis*, pois a comunicabilidade do juízo e a consideração do ponto de vista do outro aparecem como antídotos contra a irreflexão e a solidão que alimentam o mal banal. A contribuição do trabalho consiste em mostrar que esse encontro não é identidade, mas tensão: Kant oferece uma gramática da imputação; Arendt expõe sua crise histórica e reinscreve o problema do mal no terreno político. Não oferecemos uma história total do mal, nem esgotamos Kant e Arendt, mas sim delineamos um eixo interpretativo do mal na história, sobretudo nos desdobramentos e toques de Kant no pensamento arendtiano.

Palavras-Chave: Arendt; Kant; Responsabilidade; Julgamento; O problema do mal.

Abstract

This research examines evil as an ethical and political problem that runs through human history and imposes itself in the twentieth century, when certain forms of destruction seem to exceed the categories of guilt, punishment, and weakness. We begin from the premise that evil cannot be reduced either to an agent's psychology or to a purely moral dimension: it strikes the common world, undermines confidence in the intelligibility of actions, and reopens the question of responsibility. The aim is to understand, in Hannah Arendt, how the problem of evil is configured and to identify where Immanuel Kant is present in this debate. The guiding question — “within Arendt's problematic of evil, where is Kant present?” — leads the research while preserving a thread between philosophical tradition, historical experience, and the new perspective brought by Arendt. We adopt a deliberate scope: we initially privilege evil in the moral sense, that is, evil that is committed and imputable, while also adopting a conceptual and genealogical reconstruction: the reading of primary sources, the selection of passages, and a critical dialogue with the bibliography. The interest is not to accumulate interpretations, as in a simple overview of the history of philosophy, but to make explicit what each concept illuminates when confronted with limit-events. The path taken moves through authors in whom evil appears as error, weakness, or privation, highlighting the shift toward the problem of will and of imputability. In Kant, we examine how radical evil undergirds freedom and responsibility without reducing the agent to determinisms; at the same time, we emphasize his rejection of a diabolical will—that is, of willing evil for its own sake—since such a hypothesis proves contrary to the moral-philosophical tradition of duty. In Arendt, the focus shifts to political experience, so that, in her analyses of totalitarianism, radical evil takes on contours tied to the fabrication of the superfluous and to the collapse of the conditions of belonging to the world. In Eichmann, the banality of evil emerges, in which the extreme can be carried out through shallowness, clichés, and thoughtlessness, rather than through demonic depth. From this displacement, we highlight the role of thinking, judging, and imagination as conditions of resistance. We argue that Kant is present in Arendt in multiple ways: (i) as both inheritance and displacement of the term radical evil, whose function changes when it is transferred to the political plane; (ii) as the problem of responsibility and imputation, especially when bureaucratic structures attempt to sever the link between act and agent; and (iii) as a horizon for judging and for the *sensus communis*, since the communicability of judgment and the consideration of the other's point of view appear as antidotes to the thoughtlessness and loneliness that feed banal evil. The contribution of this work consists in showing that this encounter is not one of identity, but of tension: Kant offers a grammar of imputation; Arendt exposes its historical crisis and reinscribes the problem of evil on political ground. We do not offer a total history of evil, nor do we exhaust Kant and Arendt; rather, we delineate an interpretive axis of evil in history, especially in the unfoldings and points of contact of Kant within Arendtian thought.

Keywords: Arendt; Kant; Responsibility; Judgment; The problem of evil.

SUMÁRIO

Introdução

1. O Mal como problema a ser resolvido pela humanidade: quando nossas escolhas revelam um precipício moral

1.1 As concepções de mal na tradição: mal como uma fraqueza (ou falha) no juízo dos valores

1.1.1 Platão: o mal como ausência

1.1.2 Agostinho de Hipona: mal, liberdade e livre-arbítrio

1.1.3 Liberdade: o “abismo” entre ato e agente

1.2 Kant: o impasse da responsabilidade frente ao mal

1.2.1 Eu Transcendental: de onde, no sujeito, tudo começa e de onde nada escapa no castelo kantiano

1.2.2 Vontade, liberdade e moral: o drama da escolha pelo mal

1.2.3 Vontade e mal radical: a responsabilidade pessoal diante do mal no mundo

2. O PROBLEMA DO MAL RADICAL

2.1 Immanuel Kant e Hannah Arendt: convergências e divergências.

2.2 As facetas do mal radical nos regimes totalitários: o horror sistemático e institucionalizado

2.3 Quando o século XX se deparou com uma insuficiência: germe, desenvolvimento e consequências de um mal radical

2.4 Do Mal Radical à Banalidade do mal: Eichmann, o monstro do horror ou o apático da burocracia?

Conclusão

Bibliografia

Introdução

Um grande problema na história humana e que nos persegue até os tempos atuais é a problemática acerca do mal e de seus desdobramentos na história humana, tanto na vida pública, como na privada. O mal, em vários momentos da história humana se mostrou como escândalo, motivo de horror e pena, e as tentativas de explicação do mesmo são numerosas, complexas e distintas, principalmente a depender do momento histórico no qual nos encontramos. Além disso, várias foram as justificativas filosóficas - e, por vezes, com fundos teológicos - envolvidas nesse tipo de empreita.

A nossa pesquisa se propõe a analisar um percurso específico acerca dessa problemática e discorrer sobre ele. Nossa principal autora aqui é Hannah Arendt, apesar de não iniciarmos com ela e, na verdade, demorarmos um percurso até permanecermos exatamente com nossa autora. Nossa pesquisa visa apontar, de modo geral, o caminho que o mal percorre na história da filosofia, até desaguar em Kant, para enfim encontrarmos Arendt e com ela permanecer. Kant, por sua vez, é nosso autor secundário; o que pretendemos com nossa pesquisa é apontar a presença de Kant dentro do pensamento de Hannah Arendt, especificamente naquelas problemáticas tocantes ao mal. Portanto, dentro da problemática do Mal, em Hannah Arendt, onde Kant se faz presente?

Entretanto, entendemos que, na problemática na qual estamos nos propondo a trabalhar, Kant e Arendt apresentam posições muito distintas acerca do mal. Para ela, Kant ainda se situa naquela estrutura advinda da história da filosofia que encara o mal como uma espécie de fraqueza; como se o homem fosse bom por si mesmo e sempre desejasse e se esforçasse para fazer o bem, todavia que por algum motivo de fraqueza se confundisse e fizesse o mal. Assim, o mal passa a ser entendido, na história da filosofia, como ausência de bem, como distanciamento deste, ou ainda, distanciamento de algo totalmente idealizado em suas numerosas formas na história do pensamento – a concepção de verdade, ou ainda, de ideia universal que abarca todas as realidades possíveis.

É impensável alguém desejar o mal por si mesmo e, para Kant, isso faz pleno sentido, mesmo continuando responsáveis pelo mal que fazemos. Para justificar, entretanto, essa nossa responsabilidade diante das ações más que

cometemos, Kant apelará para uma concepção nova em seu pensamento até então: a ideia de mal radical. Este, por sua vez é o termo de que Arendt se apropria para apontar algo que se mostra diferente e próprio dela em seu pensamento, assumindo aqui um caráter político-moral.

Assim, o caminho que estamos prestes a ver aponta para uma explanação dessa apropriação e transição de conceitos sob uma mesma terminologia; mais que isso ainda se pensamos acerca de toda a influência que esse caminho filosófico-histórico terá sobre ambos os autores. Além disso, encontraremos também até onde se dão os limites de um diálogo consonante entre Arendt e Kant, principalmente quando falarmos acerca da faculdade de julgar e nossa capacidade de imaginação. Veremos, portanto, pontes ao mesmo tempo em que encontraremos barreiras e abismos que possam dividir e distanciar ambos os autores.

Antes, porém, de nos deleitarmos e dissecarmos esse nosso principal propósito, entendemos por bem e de suma importância traçar um caminho anterior a esses autores para compreendermos melhor o que estamos nos propondo. Não pretendemos, todavia, percorrer um caminho histórico geral, pois fugiria da nossa temática e definitivamente não seria possível fazer isso em uma dissertação de mestrado. O que pretendemos com os autores a seguir é fazer um caminho seletivo, construindo um percurso dentro de uma matriz conceitual para Kant e, enfim, Arendt.

Portanto, consideramos, nesses autores, marcas importantes de inflexão acerca do mal, principalmente na relação com a liberdade que nos será essencial para o que estamos nos propondo a compreender em Kant. Em Platão notaremos o que poderíamos chamar de paradigma intelectualista, ou ainda, paradigma da alma, de modo que ninguém erra escolhendo o erro, ou mesmo, a ação má por si mesma – como uma espécie de erro de propósito, ou ainda, executar um mal sabendo que esse é prejudicial a outros e a si. Em Agostinho, notamos uma volta escancarada e gritante para a vida interior, de modo que o mal não é como uma coisa, mas antes uma decisão desordenada da vontade, e o caminho para se tomar boas decisões, ou ainda, escolher o bem é atividade interna da alma; assim é preciso se deslocar do exterior para o interior, para enfim alcançar o superior – é preciso ter certa vida interior para ser verdadeiramente conhecedor da verdade. Além disso, Agostinho faz uma distinção entre liberdade e livre-arbítrio que será de suma importância para o período medieval que recorre a ela diversas vezes; também concepções posteriores

acerca da liberdade ainda se aproximam, em alguma medida, daquela feita por Agostinho. Passaremos brevemente pela obra de Aristóteles para dialogarmos com algumas concepções que nos ajudarão a introduzir melhor as temáticas que encontraremos logo em seguida em Kant, como ação voluntária e involuntária, culpa e imputação, por exemplo. Em Kant encontraremos as problemáticas que circundam e constituem o problema do mal, como a nossa faculdade de julgar, por exemplo, até chegarmos na problemática acerca do mal radical. Já em Arendt encontraremos, de modo específico, como a autora recebe toda essa tradição e o que conceitualmente ela construirá a partir disso.

Ainda no decorrer do texto adiante, há de se notar algumas relações pontuais cujo motivo é importante explicarmos. Aquilo que despertou inicialmente a inquietação pela presente pesquisa foi a problemática acerca do mal, somente posteriormente ela foi ganhando forma sob a perspectiva arendtiana. Além disso, o problema do mal sempre se mostrou como um escândalo, e o caminho que fazemos aqui, sob uma perspectiva filosófica, se dá justamente percorrendo um fio condutor de pensamento que o escândalo do mal causou. Porém, apesar de estarmos focados em algo, a perspectiva filosófica, não queremos descartar completamente, ao menos como uma forma de ter diante de nós um horizonte além do filosófico, de que o mal continua sendo também um escândalo não somente para os filósofos, mas para a humanidade. Não consideramos um desvio de tema, pelo contrário, tomamos como um reflexo daquilo que encaramos enquanto pesquisa acadêmica atualmente: um diálogo entre pesquisa e vida política, entre pesquisa e vida prática, nunca desconexo disso.

Assim, nossa preocupação aqui é filosófica e se dá no campo de conceitos. Porém, quando tomamos figuras literárias e bíblicas não as temos como objetos de uma espécie de exegese para nossa argumentação, mas antes como figurações exemplares do mal enquanto escândalo, ou seja, como aquilo que abala a confiança no mundo e que desafia a razão. Vários são os autores na filosofia recente que fazem uma abordagem semelhante no modo de argumentar, ainda que distante da nossa linha de pesquisa. A ideia aqui não é mera transição de áreas do conhecimento, como um trânsito entre filosofia, literatura e teologia, mas antes uma utilização de diferentes registros do discurso para elucidarmos o campo de aparecimento do fenômeno com o qual estamos lidando conceitualmente. Assim

vemos ao mesmo tempo os conceitos com os quais trabalhamos e os campos de aparecimento nos quais também se encontram. Portanto, é importante destacar que não fazemos um panorama, mas um recorte deliberado de imagens e narrativas que evidenciam o mal como escândalo, e que funcionam como um “pré-texto” para a elaboração filosófica – imagens posteriormente assumidas sob as formas kantianas e arendtianas do mal e da responsabilidade.

Como último ponto, no que toca a parte essencial para uma adequada compreensão, segundo nosso juízo, do que se vem a seguir queremos destacar um fator importante. O caminho entre os autores que estamos propondo é percorrido para que façamos uma pequena genealogia conceitual e não uma espécie de história sobre o mal. Queremos mostrar o caminho conceitual do mal e mostrar que esse se dá, já em Kant, em decorrência de uma decisão tomada no exercício da faculdade da vontade; assim, veremos como o mal se relaciona com o livre-arbítrio e a ideia de liberdade, se distanciando de uma visão somente epistemológica sobre o mal. Portanto, o mal que analisaremos e ao qual nos dedicaremos tem um caráter moral e isso significa que trabalharemos também com a concepção de responsabilidade. No fundo, quando a paralisação gerada pelo escândalo do mal se esvai, ficamos com a constante dúvida sobre o que pode ter gerado tal tipo de coisa. Busca pela origem significa buscar também por algo que responsabilize a origem dos atos; o próprio Adolf Eichmann se diz somente um seguidor de ordens (além da afirmação de que é um exímio observador das leis e um grande defensor de seu país, ideia que o torna cheio de orgulho de si mesmo), de modo que ele assume a origem dos atos – ele como articulador da solução final dos judeus -, mas não se considera culpado por isso. A própria ideia de mal radical em Kant, como veremos, é um modo de nos imputar pelo mal que cometemos no mundo; somos não somente responsáveis pelo mal, no sentido de origem do mesmo, mas também culpados por ele.

É através desse percurso que encontraremos um percurso que nos ajudará a compreender melhor a transição entre nosso primeiro e segundo capítulo; nessa relação, veremos com Hannah Arendt e Kant onde se dão, portanto, as condições mediante as quais podemos atribuir responsabilidade a um agente. Em Platão passaremos por concepções acerca da ignorância; aqui, a problemática da responsabilização acerca do mal se dá principalmente sob o aspecto do saber

ou não saber acerca do bem, por isso a ideia de punição como educação daquele que é ignorante. Em Agostinho veremos uma retomada epistemológica (mal não como substância, mas como privação do bem) acerca do mal e como a concepção moral com a qual trabalhamos se distancia de tal entendimento sobre o mal; veremos também como se dá, para ele, a distinção entre liberdade e livre-arbítrio, algo que encontraremos mais detalhadamente em Kant ao falar dos três tipos de arbítrio. Agostinho, em específico, se mostra importante não somente para compreender essa problemática em relação à responsabilidade, mas posteriormente essa concepção de adentrar dentro de si para alcançar a verdade aparece como influência em Arendt¹, no sentido do exercício do nosso pensamento; encontramos de modo muito explícito dessa aproximação quando percebemos a diferença que a autora estabelece em relação aos termos *consciousness* e *conscience*: o primeiro termo diz respeito a uma consciência de si, de saber que sou enquanto sou (uma consciência de si que acompanharia cada um em todas suas ações), o segundo termo seria, de modo diferente, como que um subproduto da própria capacidade de pensar, ou ainda, uma espécie de efeito colateral do pensamento. Desse modo, para Arendt, “só tenho consciência na medida em que exercito minha capacidade de pensar” (Arendt, 2004, p. 63). Do mesmo modo, para Agostinho, a plena verdade, o modo como podemos estar mais perto das ideias de fato passa pela vivência da vida interior, passa pelo exercício do pensamento, principalmente sobre si mesmo; além disso, Arendt foi grande leitora de Agostinho, de modo que sua tese de doutoramento foi em tal autor. Isso não significa que ela abraça e adota a filosofia moral de Agostinho, mas sim que bebe dessa importância de uma vida interior para a vivência entre iguais.

Por fim, desse trajeto conceitual preparativo teremos um subcapítulo em que trabalharemos a temática do livre-arbítrio, e para isso nos valeremos de Aristóteles também. Consideramos importante deixar que esse autor fosse o último trabalhado nesse percurso preparatório principalmente para entrarmos com mais proximidade em Kant, principalmente quando falamos acerca das paixões e sua relação com a liberdade. Desse modo veremos questões sobre o caráter voluntário ou não da ação, bem como a relação entre as paixões e nossa liberdade. Após

¹ Influência não no sentido de uma busca pela verdade em Arendt, mas sim pelo essencial e necessário exercício da vida interior.

dialogar com a obra desses autores, consideramos encontrar um terreno firme para trabalhar Kant e principalmente as relações que pretendemos estabelecer com Arendt.

Consideraremos as premissas que apresentamos acima como de suma importância para entendermos o caminho escolhido, bem como algumas relações estabelecidas entre áreas que podem, à primeira vista, parecer distintas, mas que são relações intencionais. É a partir desse percurso que consideramos as aparições de Kant no pensamento arendtiano quando pensamos acerca do mal.

1. O Mal como problema a ser resolvido pela humanidade: quando nossas escolhas revelam um precipício moral

Quando nos deparamos com um qualquer problema a ser desdobrado e desenvolvido, é de muita valia, e quase que necessário, entender, estender e analisar sua origem, bem como seus possíveis berços e implicações; isto para que entendamos, com maior clareza, como se chegou na proporção na qual nos deparamos com tal problema.

Em nossos dias entendemos melhor, principalmente através dos estudos de Piaget sobre as primeiras fases da infância, que temos um modo de conhecer e tomar consciência do mundo, de modo que, em um primeiro momento, não temos nem mesmo consciência da nossa extensão corpórea (Piaget, 2005, p. 37-50). É somente através da experiência, unida às nossas disposições enquanto espécie humana, que saímos de uma consciência eu-mundo (como uma só coisa) para uma eu-no-mundo² e ainda e principalmente uma consciência eu-no-mundo-com-outros; não é preciso muito tempo para notarmos que não somos sozinhos no mundo, e que outros-eus estão em constante relação também conosco.

Não estando sozinhos no mundo, nos reconhecemos uns aos outros e nos permitimos conhecer, na medida em que agimos. É na ação e no discurso que somos capazes de aparecer uns para os outros, não como simples coisas diferentes, mas como homens diferentes; não somos unidades humanas diferentes, mas antes, através da ação e do discurso, nossa distinção se dá *qua* homens (Arendt, 2020, p. 218). Assim, através dessas duas vias nos revelamos aos outros e ao mundo. Não é preciso muito esforço para notar que cada um pode promover, ajudar, ou também causar mal a seus semelhantes e ao mundo, aumentar a potência e possibilidades daqueles que já estão e que chegam ao mundo, ou também podem significar uma ameaça a elas.

² Não queremos aqui nos reter à compreensão heideggeriana da terminologia, principalmente devido ao caráter de solidão presente nessa experiência do *Dasein* segundo as descrições de Heidegger. Para Arendt, de modo contrário, “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2020, p. 10); assim, ação humana, ou ainda, a manifestação daquilo que é humano só é possível devido à sua condição própria de pluralidade.

Por vezes, nos deparamos com acontecimentos tão horrendos que, para não admitir que isso pode ser obra genuína da vontade humana, tentamos recorrer a fraquezas, raízes e justificativas terceiras para não admitir que, do mesmo modo que podemos ser autores de coisas muito boas, podemos devastar, destruir e desfigurar os lugares por onde passamos e quem tocamos. Como seres individuais e agentes-no-mundo, não é possível nascer e morrer no mesmo mundo, como se fôssemos inexpressivos, como se diante da nossa existência preenchêssemos o mundo de vazio; o mundo que deixamos ao morrer é completamente diferente daquele com o qual nos deparamos ao nascer, e a transformação dele é obra nossa, seja para torná-lo melhor ou pior.

A ruína do mundo ou seu melhoramento dependem exclusivamente de nós e, principalmente após Auschwitz, mesmo que considerássemos a existência de um Deus, este escolheria depender exclusivamente de nós para a salvação do mundo e, em alguma medida, para a salvação dele mesmo³ (Jonas, 2016, p. 32). É encargo nosso transformar o mundo e cuidar para que ele seja transformado para melhor através do novo. Por isso que a ação, assim como o trabalho e a obra, são enraizados na natalidade, pois são eles os principais geradores de coisas novas; é a ação humana que tem “a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta” (Arendt, 2020, p. 11).

Portanto, para melhor compreendermos essa capacidade humana de fazer o mal ao mundo e aos seus semelhantes, de modo especial na relação entre Arendt e Kant, queremos nos propor em primeiro lugar a fazer um caminho curto, mas que também é histórico. Queremos apontar, de modo breve, alguns caracteres do problema do mal e perspectivas de compreensão deste, que nos ajudarão na

³ Hans Jonas, considerando os horrores de Auschwitz, ao tratar do Deus judaico dirá que é impossível que coexistam três características de Deus: inteligibilidade, bondade absoluta ou poder absoluto. Se ele é bom e poderoso absolutamente, não pode ser inteligível, pois não permitiria que tamanhas maldades acontecessem, em especial em Auschwitz; se é inteligível e absolutamente poderoso, é sádico e mal por permitir que tamanhas atrocidades fossem feitas no decorrer da história. Portanto, ele deverá ser inteligível e bom, mas que escolhe abrir mão de sua onipotência para não ferir nossa liberdade e para que escolhamos salvar o mundo e o próprio Deus que clama por salvação nas numerosas realidades com as quais nos deparamos (Jonas, 2016, p. 30-31).

compreensão da relação entre nossos dois principais autores e, de modo especial, para a posição que Arendt assumirá diante dele, bem como o modo de compreensão que ela terá dele.

Esse caminho é importante porque várias foram as faces do mal no decorrer da história da humanidade. Principalmente devido à crença de que verdadeiramente boa parte das coisas possuía alguma espécie de raízes, seja em nós propriamente - com a ideia de sujeito ou mesmo alma⁴ -, seja em terceiros – principalmente com a ideia de religião⁵ ou mesmo em coisas⁶. O mal tem sido um escândalo para o homem desde seus primórdios, e o desfalecimento causado, que é quase sempre iminente e inesperado, tem um caráter destrutivo, que explode sobre si ou sobre o outro.

O mal, enquanto diminuição da potência humana, ou ainda, a privação da expansão desta, possui duas faces. Uma primeira, como encontramos em Paul Ricoeur, diz respeito a um tipo de mal no qual não há um agente consciente, ou ainda, inteligente; é aquele tipo de padecimento ou de diminuição da potência que “simplesmente” acontece, sem motivos pelos quais imputar um agente causador. Este é aquele tipo de mal que foge da lógica da retribuição, onde se fazemos o bem ganhamos o bem, ou ainda, se cometemos o mal somos punidos e recebemos restrições. O Mal sofrido, como chamará Ricoeur, é aquele mal que paira no “silêncio sobre o que está antes, sobre a origem” (Ricoeur, 1988, p. 62, apud Machado, 2009, p. 50). Com a medicina atual entendemos um pouco melhor, mas ainda assim, como explicar o câncer em uma pessoa que se alimentou de forma saudável e com bons hábitos a vida inteira? Ou ainda, como explicar o porquê alguém que se dedicou a vida inteira à caridade, ou mesmo a obras sociais poderia desenvolver Alzheimer? Mas ainda, sob um nível distante da saúde, porque pessoas tão boas sofrem com terremotos, furacões, enchentes ou vulcões? Sem indicar aqueles sofrimentos

⁴ Kant e autores da linha metafísica, como Aristóteles e Platão, por exemplo, os quais entenderemos melhor no decorrer da pesquisa.

⁵ “Ao passar, ele viu um homem, cego de nascença. Seus discípulos lhe perguntaram: ‘Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego?’ Jesus respondeu: ‘Nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus’” (João 9, 1-3).

⁶ Principalmente com ideias como Realismos Especulativo, Ontologia Orientada a Objetos, ou mesmo Materialismo Vital.

advindos das constantes tensões de morte para si e para aqueles que amamos. O mal sofrido é aquele sobre o qual não sabemos apontar um agente consciente, nem mesmo seus motivos⁷. Para Ricoeur, aquilo que nós podemos fazer em relação à esse tipo de mal é narrar e olhar para o futuro; é narrar para não permitir que o mal silencioso possa apagar o escândalo do sofrimento das culturas, de modo que constantemente deixemos desocultado o sofrimento das vítimas e suas histórias, cuidando delas e nos prevenindo para não as repetir (Machado, 2009, p. 48-50).

Mas o tipo de mal no qual nos debruçaremos em nosso trabalho é outro. Aquele mal sobre o qual queremos traçar um caminho percorrido de compreensão histórica se constitui como mal cometido. Este mal é aquele que se constitui como a diminuição da potencia de um por ação de um outro; é o que se concebe como mal moral, ou ainda, em um sentido religioso, aquilo que constituiria um pecado. É no mal moral, ou ainda, mal cometido que pode haver um agente causador e, ainda, um agente a ser imputado por uma ação cometida; é esse agente que haverá de sofrer uma diminuição da própria potência em remissão do ato cometido a um outro, seja ela através de um castigo corporal ou privação da liberdade, ou ainda, em forma de vergonha ou remorso.

Esse é um tipo de mal que possui uma face de escândalo e está com o homem desde sua origem. Desde Caim que mata Abel por motivos pessoais e desejos próprios, que posteriormente serão considerados motivos da “carne” (inveja), encontramos, na narração, traços de feridas à pluralidade humana que notaremos ainda no século XX com as descrições de Arendt. Ao matar Abel (Gn 4, 8), Caim rompe com a dimensão da diferença revelada pela ação e pelo discurso; a ação de Abel, bem como sua oferenda à Deus, que foram diferentes de Caim,

⁷ É comum que, acerca do mal sofrido, as pessoas tentem imputar alguma entidade divina como causadora do padecimento enfrentado. Ainda presos na lógica da retribuição, quando padecemos desse tipo de mal onde sobre a origem paira somente o silêncio, buscamos sempre tentar entender qual foi o mal que cometemos a alguém que mereça uma punição tão severa. É assim no livro bíblico de Jó quando seus amigos lhe questionam “Onde já se viu que justos fossem exterminados? Eis minha experiência: Aqueles que cultivam a iniquidade e semeiam a miséria são também os que as colhem” (Jó 4,6-9). Eles buscam entender qual foi o pecado de Jó para que ele padecesse tamanhas desgraças - úlcera, desabamento de casa, fogo descido do céu, furtos e roubos. É sob esse mesmo princípio de retribuição que reside a crença de que “tudo que vai volta”, que o “universo vai retribuir”. Assim, de forma especial para aquele que possui fé, pensar um padecimento, ou ainda, um sofrimento que não venha pelo princípio da retribuição é quase inimaginável, pois para ele o mundo funciona assim; e para o crente, vemos em especial quando Hans Jonas fala sobre os judeus em Auschwitz, tal tipo de mal seria como uma espécie de desamparo da divindade em relação ao fiel. Encontramos reflexos disso em produções literárias pós Auschwitz, como, por exemplo, no poema *Never Shall I Forget* de Elie Wiesel.

constituem o próprio Abel, mesmo suas ações estejam na dimensão da vida privada⁸. Todavia, para Caim, aquilo que deveria ser do agrado de todos é aquilo que ele produz, e ainda, aquilo que ele afirma, logo, ele mesmo.

Ele, diante do diferente, se sente ameaçado, não suporta o outro e seu caminho aparentemente mais bem sucedido e por isso o aniquila. Aquilo que não sou eu, ou ainda, aquilo que pensa e se manifesta diferente de mim é uma ameaça que não deve ser convencida, mas eliminada violentamente. Não existe dimensão privada, do seio familiar, que seja forte o suficiente para conter Caim⁹, ele devasta aquele com quem partilhava as dificuldades e deleites do simples viver. Aquele suporte que Paulo de Tarso indicará em uma de suas cartas¹⁰, e que sempre causa muito deleite em quem escuta, já aqui, se manifesta falho e como um motivo de escândalo e perversidade do homem¹¹.

⁸ Para Arendt, o labor, ou ainda, o trabalho pertence à dimensão da vida privada. Trabalhar é uma resposta ao mero estar vivo, é o suprir aquelas demandas corpóreas que são necessárias para o nosso simples processo vital. Essa é uma resposta comum de todos os viventes que se desdobra na sobrevivência e na saciedade; tudo isso na dimensão do lar, onde com os membros da família, apesar do trabalho não precisar de todos, cada um compartilha com os demais membros as alegrias e dores do simples estar vivo. O trabalho tem como finalidade a própria subsistência do homem, de modo que os produtos por ele gerado não são mais duradouros que seus produtores e são para o consumo destes. Trabalho é o próprio metabolismo humano, de modo que é por ele que ele se constitui como “o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas” (Arendt, 2020, p. 131), é através dele que o homem encontra felicidade, ou uma espécie de realização no simples viver, sem precisar de um sentido explícito e claro, assim como o dia sucede a noite: ele como que se realiza com o simples movimento do viver, trabalhando e consumindo com uma “regularidade feliz” (Arendt, 2020, p. 129-133).

⁹ “Iahweh disse a Caim: ‘Onde está teu irmão Abel?’ Ele respondeu: Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão?” (Gn 4, 9). Aqui temos, em um primeiro momento, o escândalo em relação à importância que se perde de um familiar próximo, bem como o senso de preservação de um semelhante (Não é aqui uma defesa absoluta da vida, como se fosse algo absoluto e inviolável, mas antes, aquele senso de preservação dos semelhantes que vivem em conjunto, que é próprio não só da espécie humana, mas de todas aquelas que também vivem em rebanhos ou comunidades).

¹⁰ “Com toda humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros com amor, procurando conservar a unidade do espírito pelo vínculo da paz” (Efésios 4, 2-3). “Suportai-vos” aqui tem sentido de base para o outro, aquele fundamento onde o outro pode se apoiar para ir além.

¹¹ Ao final do relato dos dois irmãos, Deus dá uma punição à Caim. A punição aplicada sobre Caim contém elementos daquele caráter apátrida dos refugiados da segunda guerra que encontramos no século XX. “Agora és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão. [...] Serás um fugitivo errante sobre a terra. [...] Hoje me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face, e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará” (Gênesis 4, 11-15). Claro, aqui não temos concepções como Estado, ou grandes cidades do modo como as conhecemos, mas temos elementos que encontraremos posteriormente. Aqui temos uma punição, ou seja, uma restrição da potência devido à um crime cometido, ainda assim, é uma ação que consiste na retirada de alguém de um refúgio que transmitira garantia e cuidado, além de leis próprias àqueles que à Deus estavam confiados. Caim não tem mais um lugar para chamar de seu e nem mesmo será bem aceito em outros lugares; ser apátrida não é ser privado de vida, da capacidade de sonhar, ou ainda, da liberdade em suas diversas manifestações, mas antes, apátrida consiste no fato de não pertencer à nenhuma comunidade. É aquela situação de tanta indiferença que, para aqueles que não possuem um lar, não nem mesmo

Mas não é só um escândalo presente em relatos bíblicos. Que o homem sempre foi capaz de executar ações tenebrosas, violentas, sinistras e até carregadas de sombras nunca foi uma novidade; vemos já na *Ilíada* diversos exemplos de ações violentas, vingativas e extremas. Vemos isso em Agamenon que deslassa os membros dos dois filhos de Antenor, primeiro Ifidamante e depois Cóon que arrastara seu irmão pelo pé gritando pelos mais valentes em busca de ajuda¹²; ou ainda, Peneleu que mata o único filho de Forbante de forma horrenda, enfiando-lhe a lança pelo olho, saindo na garganta, além de decapitá-lo e apresentá-lo aos troianos. Pelo contrário, quanto mais valente e forte fosse o guerreiro, mais digno de glória ele era; vemos com isso com Menelau que fere Pisandro, de modo que seus ossos crepitam e seus olhos lhe caem ensanguentados diante dos pés, mas isso é motivo de grande exultação para Menelau¹³.

Desse tipo de mal violento e impulsivo estamos repletos de exemplos na história da humanidade, e esses, ainda que brutais e até mesmo horripilantes, ainda são mais compreensíveis que aquele tipo de mal insidioso e furtivo. Esse mal violento se mostra como meio para uma glória - ainda há uma espécie de justificativa -, ainda que continue sendo um tipo de mal; este, todavia, começa a ficar com um caráter de maior escândalo quando manifesta aquela face do homem de simples ser orgânico, que utiliza aquilo que é de próprio de sua espécie - a consciência - para conseguir seus desejos. Encontramos isso primeira e principalmente sob a face da traição.

Além dos exemplos da literatura bíblica¹⁴, encontramos, na literatura clássica, numerosos outros exemplos da vivência do mal na história humana. Encontramos em Shakespeare, através de sua conhecida obra *Júlio César*, na traição de Brutos, a dor do abandono até do melhor amigo, da figura de maior

quem queira os oprimir; é somente em um último estágio de um longo processo que suas vidas estariam ameaçadas (Arendt, 2012, p. 402).

¹² *Ilíada*, canto XI, 220-264.

¹³ *Ilíada*, canto XIII, 601-639.

¹⁴ Além de Caim que mata Abel, temos alguns outros que são clássicos e muito conhecidos, como é o exemplo de José que é traído pelos próprios irmãos (*Gênesis* 37,18-36), contendo novamente uma traição no seio familiar por aqueles que eram próximos, queridos e de confiança. Encontramos também, talvez o mais conhecido caso, a traição de Judas Iscariotes entregando Jesus Cristo à morte, alguém da casa de Jesus, não só um servo, mas amigo (*João* 15,15) com quem ele partilhava a simples vida, sonhos, alegrias e dores (*Mateus* 26, 14-25).

confiança e intimidade de Júlio César que o trai por pressão e ganância política¹⁵. Em Tróia, apesar de outros motivos políticos e pessoais, encontramos também a traição através do cavalo oferecido aos troianos como uma oferenda e sinal de rendimento como fim da guerra; mas, no fundo, a confiança e esperança creditadas nos gregos foram o motivo da queda de todo um povo¹⁶. Há, ainda, Agamenon que, para o sucesso em uma expedição militar¹⁷ e para não decepcionar aqueles que já estavam preparados para a missão, sacrifica a própria filha Ifigênia, ferindo profundamente sua esposa Clitemnestra, que o mata por vingança¹⁸. Um último exemplo podemos ter ainda do Hamlet de Shakespeare, onde o rei, pai de Hamlet, é envenenado pelo próprio irmão para que este pudesse usurpar-lhe o trono; o tio colocou-lhe veneno no ouvido, de modo que o sangue talhasse e o levasse a morte, para que ele pudesse se tornar, então, o rei¹⁹.

Mas, além desses males que possuem motivos diversos, apesar de continuarem sendo a diminuição de potência e até mesmo o fim da vida de outro, já em Shakespeare encontramos, no *Mercador de Veneza*, um tipo de mal que reconheceremos novamente, de forma escancarada, no movimento nazista. É aquele mal onde não é considerado, e nem é de interesse do algoz, a vida moral daquele que sofre, ou ainda, se há ações a serem punidas ou não. Diferente daquele que encontrávamos com os grandes heróis da antiguidade, aqui não há violência por uma causa nobre, ou ainda, por uma grande vingança, ou mesmo, rancor guardado e ressentido. A violência e a opressão se dão pelo simples fato do que a pessoa é e não de quem ela é; a motivação para a violência em relação aos judeus, por exemplo, é exclusivamente a descendência, e não se a pessoa possui virtudes morais ou não, se faz grandes feitos ou não. Essa se mostra como uma das

¹⁵ “César: *Et tu, Brute?* Então cai, César (Morre) / [...] Brutus: Bom povo e senadores, não se assustem! Não fujam; parem; a ambição foi paga / Casca: Suba ao púlpito, Brutus” (Júlio César, Ato III, cena 1).

¹⁶ Eneida, Livro II, 234-279

¹⁷ “Será possível nesta hora / abandonar de vez a expedição / traindo tantos e tão prestes aliados? / De certo está com eles a justiça / se querem decididamente o sacrifício / capaz de os ventos nos trazer, propícios, / embora tenha de jorrar o sangue puro!”. Tradução nossa. (Agamenon, 210-216).

¹⁸ “Agamêmnon: Ai que me matam!... Fui ferido mortalmente! / Corifeu: Silêncio! Quem grita, ferido por golpe mortal? / [...] Clitemnestra: Não considero inglório seu destino; / não trouxe ele para sua casa / a morte insidiosa, impiedosa? / Tendo sofrido pelo mal causado / à minha filha e dele - a Ifigênia tão infeliz - (tal feito, tal castigo), / não há de ter motivos lá no Hades / para jactar-se; digo sem remorso: / tombando morto sob a espada aguda / ele pagou pelo que fez primeiro!” Tradução nossa. (Agamenon, 1550-1560).

¹⁹ “Mas tu, meu nobre jovem, toma nota / De que a serpente que tirou a vida / De teu pai, usa agora a sua coroa” (Hamlet, Ato I, cena 5).

formas pelas quais o mal entrará na política, como veremos no decorrer de nossa pesquisa. Mas já na obra de Shakespeare encontramos formas desse tipo de mal no sofrimento de Shylock, quando de tanto padecer ele diz

“Ele me desgraçou, prejudicou-me em meio milhão; riu-se das minhas perdas, caçou dos meus lucros, escarneceu minha estirpe, atrapalhou meus negócios, esfriou minhas amizades afogueou meus inimigos; e Por que razão? Eu sou judeu. Um judeu não tem olhos? Um judeu não tem mãos, órgãos, dimensões, sentidos, afeições, paixões? Não é alimentado pela mesma comida, ferido pelas mesmas armas, sujeito às mesmas doenças, curado pelos mesmos meios, esquentado e regelado pelo mesmo verão e inverno, tal como um cristão? Quando vós nos feris, não sangramos nós? Quando nos divertis, não nos rimos nós? Quando nos envenenais, não morremos nós? E se nos enganais, não haveremos nós de nos vingar? Se somos como vós em todo o resto, nisto também seremos semelhantes. Se um judeu enganar um cristão, qual é a humildade que encontra? A vingança. Se um cristão enganar um judeu, qual deve ser seu sentimento, segundo o exemplo cristão? A vingança, pois. A vileza que me ensinais eu executo, e, por mais difícil que seja, superarei meus mestres” (O Mercador de Veneza, Ato III, cena 1).

É para entendermos previamente como chegamos nesse tipo de mal, que é a porta de entrada para a política, que nos propomos a passar brevemente por alguns autores. De antemão, precisamos considerar que a principal autora de nossa pesquisa é Hannah Arendt, portanto, tudo o que construiremos aqui caminhará para ela e para o desdobrar da compreensão de seu pensamento. Entretanto, a proposta do nosso caminho é entender como Immanuel Kant aparece no pensamento da autora, bem como sua influência tanto para aproximações, como para distanciamentos das compreensões que ela há de desenvolver. Entendendo a importância de ambos os autores no presente trabalho, queremos propor alguns autores que colaborem na perspectiva histórica do pensamento filosófico acerca da compreensão do mal, bem como, ao mesmo tempo, colaborem para a compreensão de nossos principais autores, de modo especial Kant que será nossa porta de entrada direta para Arendt.

Com essas premissas diante de nosso horizonte, gostaríamos de propor quatro autores. O primeiro autor é Platão, o segundo Agostinho de Hipona, o terceiro e último: Aristóteles, o estagirita. Entendemos que um caminho a partir desses autores nos permitirão uma melhor visão acerca das numerosas compreensões do mal na história da filosofia, bem como uma base mais consolidada para a compreensão dos nossos autores.

1.1 As concepções de mal na tradição: mal como uma fraqueza (ou falha) no juízo dos valores

1.1.1 Platão: o mal como ausência

Antes de tudo, é importante considerar que é através da figura de Platão que nós temos uma virada de perspectiva no modo como encaramos a filosofia, bem como a relação desta com a *polis*²⁰. Até Platão, todo o pensamento filosófico era tomado como qualquer outra coisa diante do espaço público na *polis*: *doxa*²¹. Portanto, posições e pensamentos que encontramos antes da figura de Sócrates, como Tales de Mileto para quem a *arché*²² se constituía enquanto água, ou ainda, como Heráclito para quem *arché* se constituía como o constante fluxo²³, ou mesmo, como Parmênides para quem *arché* se constituía como a pura concepção estática do ser²⁴, eram tidas, como qualquer outra coisa emitida em espaço público, como simples posição pessoal diante do mundo.

Entretanto, Platão, a partir da morte de Sócrates por condenação da *polis* através de seus juízes, se encontra ameaçado em relação ao espaço público de discussão. Para o espaço público, não interessam as verdades últimas e universais que para o filósofo podem se constituir como a completude do mundo, mas

²⁰ *Polis* era a cidade-Estado na Grécia que constituía uma unidade autônoma política, econômica, social e religiosa. Possuía leis próprias e funções públicas, mas se destacava pela possibilidade de participação ativa de todos os cidadãos naquilo que competia os assuntos públicos.

²¹ *Doxa* era entendida, de modo geral, como opinião, ou ainda, aquela posição pessoal a partir das impressões e experiências pessoais diante do mundo, sem a preocupação em relação a uma verdade última e universal. Assim, com a *doxa*, não interessava o que era verdadeiro ou não, mas interessava a posição pessoal de cada um mediante as próprias impressões acerca do mundo, ou ainda, acerca daquilo que se discute.

²² *Arché*, em termos gerais, *arché* era compreendida como princípio, de modo particular em nosso contexto é aquele princípio, podendo ser material ou imaterial, que constitui não só a origem, mas também aquilo pelo qual o universo é capaz de funcionar, ou ainda de se dar. Um exemplo disso é a compreensão cristã de *arché* como a segunda pessoa da Trindade (a pessoa do Filho), encontrada no início do texto original do evangelho segundo João: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* (No princípio era o verbo [logos]). Portanto, assim como na apropriação cristã, *arché* é aquilo pelo qual todas as coisas se originam, se constituem e são regidas.

²³ *Rhéō* é a ideia de fluxo, ou ainda, daquilo que corre, como a própria ideia presente com as águas de um rio. Daí vem a famosa máxima de Heráclito: tudo flui.

²⁴ O termo que Parmênides utiliza significa literalmente “o que é”, ou ainda “o ser”. Para ele, é o ser em plena atualidade, de modo que somente o ser é e o nada não é (Anaximandro, 1991, p. 46-47), e toda a ideia de movimento que acreditamos ter é apenas ilusão.

interessam os posicionamentos pessoais de cada cidadão e as respectivas perspectivas em relação aos assuntos públicos. No debate da *polis*, não estavam interessados em saber sobre as coisas transcendentais, mas sobre a vida prática, pois o espaço público é justamente aquele voltado ao bem comum²⁵, para os assuntos e as necessidades mais urgentes dos cidadãos e para o futuro da cidade. Assim, o bem comum no qual a cidade estava interessada é aquele bem-para-algo, como aquilo que favorecesse algo tendo em vista uma necessidade, ou ainda, ponto de vista. Era aquilo que implicava um benefício ou utilidade acerca do que se expunha, estando implicadas as necessidades reais e, por vezes, imediatas da cidade, de modo que o debate era o espaço para entender aquilo no qual podiam se servir²⁶ para atender as respectivas demandas.

Assim, os assuntos do filósofo, com suas verdades eternas e universais, não são aqueles que interessam à *polis*. Entretanto, compreenderá Arendt, mesmo Aristóteles se preocupava em primeiro lugar em extrair *doxa* daqueles com que dialogava, buscando entender a posição pessoal de cada um em relação ao que conversavam; é por esse motivo que nossa autora entenderá que “a oposição entre verdade e opinião foi sem dúvidas a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (Arendt, 1993a, p. 92). No fundo, a condenação de Sócrates foi um grande mal entendido, Sócrates percebera a ironia do oráculo de Delfos, que afirmava ser o mais sábio aquele que nada sabia, pois entendera que a sabedoria era algo exclusivo dos deuses. Todavia, seus algozes não captaram essa ironia e queriam forçá-lo a declarar que, como os demais, era politicamente inútil.

²⁵ É um termo que ganhará outra conotação com os antigos filósofos. *Agathós* é aquilo que é bom, nobre ou virtuoso. Nos textos de Aristóteles e Platão é um termo recorrente, principalmente ao se referirem ao Bem Supremo. Todavia, em relação ao espaço público temos uma outra compreensão do que seria bem comum; na idade média, esse termo era utilizado para mostrar aqueles laços estabelecidos a partir de interesses e crenças partilhadas, de modo que se empenham somente pelos seus interesses privados (Arendt, 1998, p. 34 e 35). Nos tempos modernos, temos ainda um caráter ainda mais efêmero em relação ao bem comum que, por sua vez, passa a se fundar puramente em objetivos econômicos, criando como que uma espécie de “ficção comunista”, como que uma mão invisível sem rosto que governa e guia a todos (Arendt, 1998, p. 43 e 44); além disso essa harmonia de interesses da modernidade está somente preocupada com o bem-estar social que, em outras palavras, é a preocupação econômica coletiva. Arendt, entretanto, vai pela compreensão desse “bem” como o próprio mundo comum, através de coisas e instituições que transpassem as pessoas, permitindo que elas apareçam (“*for us, appearance – something that is being seen and heard by others as well as by ourselves – constitutes reality*”), se manifestem, falem, reúnam e ajam; é esse caráter comum que possibilita a política, bem como a nossa capacidade de história através de histórias (Arendt, 1998, p. 52 e 53). Bem comum é aquilo que não se prende à vida privada de cada um, mas é a possibilidade e o sustendo da vida pública.

²⁶ No sentido de útil, proveitoso, servir-se, de utilizar.

(Arendt, 1993a, p. 92). Isso, entretanto, desencadeou sua morte, fazendo com que Platão quisesse dar outro rumo para a filosofia, pois a *polis* não era mais um lugar seguro para o filósofo, e sua memória estaria condenada nela. Tudo aquilo que o filósofo desenvolve, acerca das verdades últimas, por não serem de interesse político, estaria condenado ao esquecimento; pois a cidade não se interessa em que as pessoas não estejam preocupadas em coisas que não sejam os assuntos humanos, justamente porque o objetivo da política consiste justamente nestes mesmos assuntos humanos.

Assim, Platão, toma um rumo de repulsa à *polis*, de modo que o sábio²⁷ é justamente aquele que se preocupa com os assuntos externos à *polis*, com aqueles assuntos eternos e imutáveis; assim, ele se distancia dos demais cidadãos que se preocupavam primordialmente com as necessidades e questões levantadas em meio ao debate público. A partir daqui entendemos para que rumo caminhará a filosofia de Platão, bem como tudo aquilo que de filosófico virá depois.

Para entendermos o mal a partir da perspectiva platônica, precisamos compreender de antemão de que modo se dá sua epistemologia. A grande porta de entrada para o pensamento platônico está, sem dúvidas, na famosa e conhecida alegoria da caverna²⁸; é nela onde encontramos muitos princípios e desdobramentos do pensamento de Platão, de modo particular considerando acerca do bem, do qual nos valeremos mais adiante. É através do mito da caverna que encontramos primeiramente a ideia platônica de unicidade e multiplicidade, bem como a existência real e as sombras; real é somente aquilo que é uno, portanto, verdadeiro e bom, todas as demais coisas que refletem e contém, de modo imperfeito, traços daquela unidade que está no mundo das ideias, são sombras, logo, irrealis, meras ilusões. Todas as coisas que os prisioneiros contemplavam na parede da caverna

²⁷ Sábio, habilidoso, inteligente; é uma ideia profundamente ligada à sabedoria, que pode indicar tanto uma sabedoria prática - a do artífice, ou ainda, do governante — quanto uma sabedoria filosófica, aquela voltada a temas alheios ao bem comum. Desse modo, embora o sábio seja visto como alguém capaz de governar, ele difere do prudente: este tem percepções sobre os assuntos humanos que o tornam apto a liderar, mas não necessariamente apto a governar. Portanto são duas figuras distintas nesse momento. (Arendt, 1993a, p. 93)

²⁸ Alegoria platônica presente no livro VII de *A República* que explicita, de modo geral, o que Platão compreende em sua teoria das ideias. Muitos autores, durante a história da filosofia, fizeram referência à alegoria de Platão que está nas origens dos registros filosóficos. Desde a antiguidade e idade média – Aristóteles (indiretamente), Plotino e Agostinho -, até os modernos e contemporâneos – Bacon (*Novum Organum*), Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Popper, Arendt, Baudrillard e até mesmo Paulo Freire – se utilizam da alegoria, seja para concordar ou criticar.

não passavam de traços, ou ainda, imagens por demais imperfeitas daquela unicidade imutável e eterna, que poderia ser melhor vista somente através do pensamento, pois a sua realidade se dava somente no mundo das ideias²⁹.

Por isso para Platão, em um sentido de convivência política, para o filósofo é muito difícil estar inserido no meio público, nas discussões da *polis*. Uma vez que o filósofo sai da caverna e retorna, seus olhos ainda estão repletos e tomados pela luz do sol que o impede de enxergar bem no escuro³⁰; além disso, o filósofo não se contentará mais em contemplar sombras, uma vez que foi capaz de enxergar o que, de fato, é real e o que, de fato, vale sua energia e que possibilita a existência de todos aqueles traços mal formados da unicidade. Por isso, “diriam os outros que ele voltara lá de cima sem olhos e que não valia a pena pensar sequer em semelhante escalada. E não matariam se pudessem deitar-lhe a mão, a quem tentasse desatá-los e conduzi-los para a luz?” (Platão, 2016, p. 277). Por isso, o filósofo se sente sempre acuado e ameaçado diante daqueles que não possuem aptidões para as ideias, pois além de não se interessarem por esses assuntos, a partir da morte de Sócrates, são agora uma ameaça real ao filósofo. E mesmo que o filósofo fosse capaz de libertar os membros da cidade de suas correntes, isso não garantiria que eles desajassem parar de contemplar as sombras, ou que quisessem subir para contemplar as ideias, mas ainda poderiam continuar sendo uma ameaça ao filósofo.

Essa dimensão da inserção do filósofo na vida pública é importante para compreender as implicações políticas e reverberações do pensamento platônico na relação com a *polis*. Os princípios de ação para os cidadãos da cidade se encontram na experiência, nos debates de perspectivas, bem como os acordos estabelecidos no debate público; em Platão, não é possível abraçar somente um ponto do pensamento, para que alguém compreendesse os princípios de direito, por exemplo, e decidisse agir por eles, precisaria abraçar toda a dimensão de princípios que o

²⁹ Para a *polis*, somente preocupações e assuntos que estão ainda muito distantes dos assuntos públicos e de relevância para os cidadãos. O cidadão não está preocupado se o que está diante dele é real ou não, há apenas problemas a serem resolvidos e uma discussão para se decidir por meios para tais soluções.

³⁰ “E há alguma estranheza em que, ao passar um homem das contemplações divinas às misérias humanas, pareça desajeitado e sumamente ridículo porque, ainda a pestanejar e enxergando mal nas trevas que o rodeiam, se vê obrigado a discutir, nos tribunais ou em outro lugar qualquer, a respeito das imagens ou das sombras de imagens da justiça, enfrentando as concepções que dessas coisas fazem aqueles que jamais viram a justiça em si?” (Platão, 2016, p. 278).

filósofo iluminaria a cidade a compreender, logo, o pensamento do filósofo por inteiro, deixando a dimensão das vivências e perspectivas como um complemento do pensamento e não como motor para a dimensão política.

Para Platão, há um feixe de luz central em seu pensamento e que nos possibilita entender não somente a dimensão do mal, mas a própria compreensão de mundo platônica: esse feixe de luz é o bem. Para o autor, uma alma é capaz de demonstrar inteligência quando, à luz do bem, ela contempla um objeto, fixando sobre ele a atenção; se a alma está, ao contrário, mergulhada e afundada na multiplicidade, como que no interior da caverna, aquilo que ela diz e percebe sobre o objeto não passa de mera opinião. Assim, para ele, tudo aquilo que dizemos ou emitimos enquanto não estamos sob a luz do bem, ou ainda, quando estamos distantes dessa luz, não possui caráter de verdade ou realidade. Desse modo, para Platão, o bem é aquilo que possibilita o conhecimento de toda a verdade, logo, da realidade e é justamente por isso que ele possui “um lugar de honra ainda mais elevado”; é o bem que “comunica a verdade aos objetos de conhecimento e a faculdade de conhecer ao que conhece”, de modo que ele não consiste somente em um objeto ou meio de conhecimento, o bem é aquilo que se dá como “causa de ciência e da verdade”.

Portanto, o bem tem também aqui caráter epistemológico, de modo que é por ele que objetos cognoscíveis são verdadeiros, e é ele que confere ao homem a capacidade de conhecer tais objetos. Para Platão, o bem vai ainda além desse caráter de autenticador de realidade, para ele, o bem está ainda mais acima, ele mais que outorga verdade às coisas, o bem gera a essência e ser de todas as coisas, pois “o bem não é essência, mas está acima dela em dignidade e poder” (Platão, 2016, p. 268-269).

Entender essa dimensão do bem é importante para compreendermos o que vem a ser o mal no sentido platônico. Para ele, todos somos dotados, em alguma medida, de conhecermos os objetos cognoscíveis; alguns possuem mais capacidades que outros e por isso são capazes de chegar, de modo mais perto, das ideias eternas e universais. Portanto, como parte dessa disposição, todos estamos, de algum modo, propícios ao bem, a encontrá-lo e por ele entendermos a verdade e por ela agirmos. Assim, o mal não pode se constituir, pois, de uma essência, ou ainda, de uma coisa concreta, mas somente como um distanciamento dessa

disposição que todos nós já possuímos. Por isso, se fazemos uma ação má, ela se dá não por desejo pelo que é mal ou horrendo, mas por uma fraqueza, ou ainda, por uma confusão ao tentar fazer o bem. Já aqui temos algo que veremos posteriormente com Kant: é impensável desejar o mal por ele mesmo, ou ainda, agir de modo perverso e consciente, tendo pleno conhecimento de algo é mal, e justamente por isso fazemos, sem qualquer outro motivo maior, somente porque a ação é má. Já Kant dirá ainda, que desejar o mal por si mesmo, ou ainda, colocá-lo como uma máxima para a ação, como aquele princípio fundamental pelo qual agir é uma coisa diabólica (Kant, 1992, p. 43).

Neste momento, vamos nos referir ao mal como ato, em outras palavras àqueles atos humanos que causam a diminuição da potência da coisa afetada; assim, sempre que buscamos entender o mal causado pelas ações humanas, em Platão, elas sempre estarão associadas à algum tipo de fraqueza humana. Entendendo, portanto, esse mal causado pelo homem, ou ainda, o mal cometido, como diria Ricoeur³¹, vamos entender o motivo pelo qual o homem toma, em ato, tais ações.

Platão se utiliza dessa terminologia – o mal – em dois momentos distintos em seu pensamento, correspondendo à fases diferentes no pensamento do autor; todavia, independente do momento no qual o autor se valha de tal terminologia, em nenhuma o mal assume outra característica principal que não o erro, de modo que alguém deseje verdadeiramente o bem, mas por algum motivo se engana e faz o mal³². Assim, não importa o modo estrito pelo qual o mal se dê, independentemente das entrelinhas, ele sempre acontecerá em razão da ignorância e não porque é desejado por si mesmo; desse modo, aquele cerne mais basilar pelo qual o mal poderá existir enquanto ação é a ignorância.

Platão dividirá as malícias da alma em dois principais eixos: primeiramente através de uma tensão desarmônica entre o racional e o irracional,

³¹ Para Ricoeur, a principal causa do sofrimento humano advém daquelas ações do homem contra o próprio homem; além disso, para o autor, fazer o mal é sempre prejudicar o outro em alguma medida, seja de forma direta ou não, de modo que um outrem sempre há de sofrer. Para ele, o sofrimento é também o elo de semelhança entre o mal sofrido e o mal cometido e o mal sofrido; esse mal cometido à um outrem é sempre, nele, algo profundo e causador de chagas, e dois exemplos disso são os *Salmos* de David e, ainda, a análise marxista de alienação advinda da redução do homem, transformando-o em mercadoria (Ricoeur, 2007, p. 23-26).

³² É semelhante ao dilema, ou ainda, situação cristã que encontramos em Paulo, relatado em sua carta aos Romanos: “Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Romanos 7, 18-19)

entre um desencontro entre essas duas dimensões, enquanto de outro lado o mal será entendido como uma deformação à qual ele dará o nome de ignorância³³. Ainda que alguém execute uma ação por acreditar saber em excesso, ainda assim, essa ilusão se dá justamente em acreditar que sabe aquilo que lhe é ignorante³⁴, sendo capaz de exercer ações dignas de misericórdias por todos que as observam. Ao encontro dessa compreensão platônica, temos em *Leis* a distinção de três tipos de pecados³⁵ que, no *Sofista*, o autor apontará aqueles dois primeiros pecados como o primeiro tipo de maldade da alma; desse modo, encontramos o primeiro pecado relacionado à paixão, enquanto o segundo ao prazer e o terceiro à ignorância. Tendo isso em vista, não nos é estranho notar que em *República IV* o autor relaciona a injustiça, depravação, bem como a covardia à ignorância, enquanto em escritos mais tardios ele reserva os termos dos quais se vale – ignorância de aprendizado e ignorância de conhecimento³⁶ – para se referir à uma espécie de falha no discernimento moral, diferentemente do que havíamos encontrado até então, a saber, com um caráter de falha decorrente da dominação do racional pelo irracional; assim, nos escritos tardios, vemos a ignorância como uma falha da razão por ela mesma.

³³ *Sofista* 228e. “TEETETO — Sim, é preciso admitir ainda que há dois gêneros de vício na alma: a covardia, a intemperança e a injustiça devem todas ser consideradas como uma enfermidade em nós; e nesta afecção múltipla e diversa que é a ignorância, devemos ver uma fealdade” (Platão, 1972, p. 153).

³⁴ *Leis IX* 863c e 863d. “Não faltaremos com a verdade, se dissermos que a ignorância é como a terceira causa de nossas faltas. Não andar bem o legislador que distinguir duas espécies de faltas: a simples, a que atribuirá à causa das faltas leves, e a dupla, quando alguém erra, não por ignorância, simplesmente, mas também pela ilusão do saber, como se conhecesse tudo o que, de fato, ignora. Atribuirá a essa ignorância, quando acompanhada de força e poder, os maiores e mais desumanos crimes, e, sempre que, aliada à fraqueza, as faltas dos velhos e das crianças que considerar passíveis de punição legal, mas às quais imporá penalidades leves e tem peradas com bastante indulgência” (Platão, 1980, p. 289).

³⁵ *Leis IX* 863b e 863c. “VII — O Ateniense — Forçoso me será obedecer-vos e expor o que pedis. É fora de dúvida que quando falais ou ouvis falar a respeito da alma, dizeis, pelo me nos, que uma de suas partes ou condições de sua natureza, a cólera, é um bem naturalmente irritável e difícil de combater, e fonte de inúmeros desarranjos, por sua violência irrefletida. / Clínicas — Exato. / O Ateniense — Há também o prazer, que distinguimos da cólera, e que, por uma força contrária à da cólera, consegue dominar a alma graças à persuasão de par com a fraude e sem violência, chegando a realizar tudo o que sua vontade ambiciona. / Clínicas — Sem dúvida. / O Ateniense — Não faltaremos com a verdade, se dissermos que a ignorância é como a terceira causa de nossas faltas” (Platão, 1980, p. 289).

³⁶ Ambos os termos se referem à ignorância, entretanto, eles podem ser utilizados separadamente para diferentes tipos de ignorância. O Primeiro – relacionado ao aprendizado – é utilizado comumente para se referir à ignorância advinda pela falta de cultura, ou mesmo formação educacional formal, enquanto o segundo – por falta de conhecimento enquanto tal (o simples não saber de algo) – é frequentemente utilizado para uma ignorância relacionada à algo específico, ou ainda, para determinado aspecto de algo. Independentemente do aspecto geral ou específico dos termos, ambos tem a ignorância como a base e certe de seus respectivos sentidos.

Entramos aqui em algo que poderá possuir ecos posteriores, especificamente sobre a falibilidade da razão. Mesmo Platão tem diferentes compreensões acerca da razão, mediante as diferentes fases de seu pensamento; em um primeiro momento, temos em *República IV* uma razão sem erros por ela mesma e mais ainda, com o direito de governar de forma equivalente à certeza de legislar corretamente. É nesse mesmo momento do pensamento platônico que encontramos ainda a razão sendo suprimida pelas paixões, bem como pelos desejos, enquanto de um outro lado, as virtudes floresciam justamente pelo desempenho próprio de cada parte da alma. Quando comparamos, entretanto, com escritos tardios, notamos certas distâncias desse modo de encarar tais aspectos; em escritos tardios, Platão passa a considerar que diferentemente de antes, onde toda ignorância brotava da paixão e do desejo, agora efetivamente nenhuma surge. Desse modo, de um lado temos a ignorância relacionada aos vícios – as paixões e os desejos -, enquanto do outro lado temos a ignorância mais próxima de uma capacidade da alma de errar *per se* (Hackforth, 1946, p. 118-120).

Nosso objetivo aqui não é destrinchar os desdobramentos, ou ainda, as minúcias de tais distinções, entretanto, apenas apontar que existe uma diferença em relação às diferentes fases do pensamento platônico acerca da falibilidade da razão, bem como da ignorância, que é fonte das ações más. Assim, dependendo da fase do pensamento do autor, temos mais ou menos destaque no aspecto da ignorância, de modo que ela pode possuir mais ou menos aspectos e características, mas que está longe de nosso objetivo principal destrinchá-las aqui. A questão aqui levantada é que independentemente da fase na qual o autor se encontre, toda ação má está diretamente relacionada ao problema da ignorância, ou ainda, de um erro no momento de decidir, de modo que querendo o bem, nos confundimos e escolhemos erroneamente o mal. O humano deseja genuinamente o bem, mas por ignorância, por causa das paixões, pode de modo errôneo escolher o mal.

1.1.2 Agostinho de Hipona: mal, liberdade e livre-arbítrio

Agostinho é o filósofo ao qual Arendt dedica anos de suas pesquisas de seu doutorado quando escreve *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, destrinchando sobre a questão do sentido e significado de amor ao próximo na obra

do autor. Com a obra, ela busca trazer os três sistemas conceituais no pensamento de Agostinho nos quais o amor ao próximo desempenha papel decisivo. Além disso, ela levanta questões de como o mandamento cristão, de amar ao próximo, partindo da fé tem sua relação com o si, de modo que o que significaria amar a Deus, bem como a si mesmo para depois chegar ao amor ao próximo – “amar o próximo como a ti mesmo³⁷”.

Adentrando a questão moral em Agostinho, especificamente e de um modo primeiro a questão do mal, devemos ter em vista que este, no pensamento do autor, é tido antes de tudo como ausência, ou ainda, como uma espécie de lacuna. O mal é como uma espécie de janela em uma casa, ela só pode existir se houver uma parede na qual se possa haver uma fenda; assim também é o mal, ele só pode existir enquanto um ponto de ausência do bem, de modo que “todo o que é bom, e o mal, de que procurava a origem, não é uma substância, porque se fosse uma substância seria bom” (Agostinho, 2017, p. 186). Portanto, se o mal é, antes de tudo, a ausência de algo, há de ser essencial entendermos o que essa coisa do qual ele é ausência – o bem. Para tal fim, é preciso entender o caminho agostiniano para se alcançar a verdade, ou ainda, ao verdadeiro conhecimento; para o autor, o caminho para o conhecimento verdadeiro é distinto do que até então se compreendia, pois até então se partia diretamente da alma para as coisas. Todavia, nosso autor propõe que, para alcançarmos o conhecimento verdadeiro, é preciso fazer um caminho partindo do exterior, que seja conduzido e passado pelo interior da alma, para só então ascendermos às verdades, ou ainda, às ideias, ou mesmo em outras palavras, a Deus.

Nesse sentido, trilhando o caminho do exterior para o interior é preciso deixar de lado e se distanciar daquelas coisas que nos distraem e, ainda, afastam das coisas tidas por eternas, ou mesmo, das coisas do alto. Entretanto, em Agostinho, não temos aquela ideia que por vezes pode se gerar com os filósofos antigos do desprezo do corpo em detrimento das ideias; Agostinho não defende que o corpo, ou mesmo essa realidade material, seja algo considerado fútil, ou ainda, que deva ser desprezado ou invalidado. De modo contrário, o autor defende o oposto, de modo que é necessário o cuidado e a preservação do corpo para que o

³⁷ “Amarás o Senhor teu Deus, de todo teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo” (Lucas 10,27).

mesmo não se acometa de alguma doença, ou mesmo, invalidez que o torne incapaz de alcançar e manter a sabedoria divina que recebe em si. Notamos tal compreensão de forma clara no diálogo de Agostinho com a Razão nos *Solilóquios*:

“R. (Razão) – E mais, se fosses informado que, quer deixando este corpo, quer permanecendo nele, podes chegar à sabedoria, cuidarias de gozar daquilo que amas aqui ou em outra vida?”

A. (Agostinho) – Se compreendesse que nada de ruim me ocorreria que me faria retroceder do progresso feito, não me preocuparia.

R. – Portanto, agora tens medo de morrer, para que não te envolveses em algum mal pior, pelo qual te seja tirado o conhecimento divino.

A. – Não só temo que me seja tirado, se, por acaso, adquirir alguma coisa, mas também que me seja fechada a entrada às coisas que muito gostaria de conseguir, embora julgue que há de ficar comigo o que possuo.

R. – Por isso, não queres que esta vida permaneça por si mesma, mas por causa da sabedoria.

A. – Assim é.” Observação entre parênteses nossa (Agostinho, 2023, p. 29).

Para o autor, é fazendo o caminho do exterior para o interior, sem desconsiderar a realidade material, que podemos alcançar as ideias, ou ainda, Deus que se manifesta como o Bem Supremo, que ilumina todos os seres racionais permitindo que conheçam e entendam tudo aquilo que é o verdadeiro. Em Agostinho, para chegarmos no nosso interior, é preciso escalar os degraus da própria alma, ou ainda, “ir além” das faculdades da alma para que ela seja capaz de encontrar o Bem Supremo que, no fundo, habita na interioridade da própria alma. Nessa trilha, Agostinho passa por muitos pontos que, no pensamento dele, são importantes, mas que se distanciam de nossa pesquisa, como, por exemplo, o adentrar aos palácios da memória, bem como a própria concepção de temporalidade e a inserção do humano na mesma. Entretanto, apesar de não ser exatamente o foco da nossa pesquisa, gostaríamos de passar brevemente por um ponto que nos ajudará a compreender posteriormente acerca da capacidade de perdoar.

O ponto no qual queremos passar brevemente é o tempo. Para o nosso autor, tempo é, antes de qualquer coisa, sucessão de fatos³⁸; e, se tempo é sucessão de fatos, a ideia de eternidade se constitui justamente como a suspensão de todos esses encadeamentos. Em outras palavras, eternidade é aquele ponto onde “tudo aquilo que começa a ser e deixa de ser começa a ser e deixa de ser

³⁸ Nesse sentido, a vontade divina de criação precisa ser parte da substância de Deus para que não se admita a existência do tempo antes da criação. Se assim o fosse, é como se Deus quisesse criar um mundo já existente, em outras palavras, passaria a existir algo em Deus que antes não existia, o que o mudaria sua substância, o que o constituiria como uma substância não eterna (Agostinho, 2017, p. 316).

quando uma eterna razão, onde nada começa nem acaba, sabe que deve começar e acabar” (Agostinho, 2017, p. 313). De modo contrário, como já notamos pelo trecho anterior, a concepção de presente se constituiria justamente como aquilo que deixa de ser no momento em que é; ele é aquilo pelo qual o futuro pode se tornar passado de modo instantâneo³⁹. De modo distinto e quase contrário, o futuro e o passado não são realidades efetivamente existentes, ou seja, eles não são dados, pois “o passado já não é, e o futuro não é ainda” (Agostinho, 2017, p. 319); todavia, eles só não existem de modo instantâneo, ou ainda, de modo que podemos dizer do passado “agora”, eles só existem de modo analógico. Assim, quando recordamos aquilo que se passou, ou mesmo, quando projetamos algo a partir das nossas próprias vivências em forma de esperança estamos falando, a partir de analogias, sobre realidades que podem ou não ser existentes⁴⁰. Desse modo, é de se notar que o único tempo que, de fato, existe é o presente, aquele que não pode ser medido, estendido, ou ainda, dividido, mas que se constitui como aquilo que deixa de ser no momento em que é.

Em Agostinho, portanto, as concepções de passado e futuro só se podem dar a partir do presente, de modo que o primeiro só existe enquanto armazenamento das experiências pessoais nos palácios da memória; o segundo só existe enquanto esperança gerada a partir do que já se foi vivido, ou seja, a partir daqueles padrões identificados e extraídos daquilo que também que se encontra nos palácios da memória. O futuro é semelhante ao que, na lógica clássica, se entendia como indução, de modo que se identificamos a aurora no horizonte, é de se esperar, a partir das nossas experiências nos dias vividos, que o sol virá logo em seguida, ou mesmo, que se anoitece, em determinado tempo um novo dia há de surgir; todas essas expectativas surgem devido àquelas impressões que guardamos, ao nosso modo⁴¹, nos palácios da memória (Agostinho, 2017, p. 323, 326-329, 332-333).

³⁹ Instantâneo porque não pode ser dividido em partes menores, nem mesmo medido, é aquela mínima unidade de tempo possível que não possui nem mesmo extensão. Notamos isso quando percebemos que “se fosse possível conceber um elemento do tempo cujo momento não possa ser dividido em partes minutíssimas, só este poderia ser chamado presente [...] o presente, ao contrário, não tem extensão” (Agostinho, 2017, p. 321).

⁴⁰ No sentido de terem sido do modo como recordamos – em relação ao passado –, ou mesmo, de serem aquilo que esperamos – em relação ao futuro.

⁴¹ Ao nosso modo porque aquilo que guardamos pode não ser exatamente verossímil ao que aconteceu de fato, mas ainda continua sendo uma impressão guardada daquele que guardou o presente vivido. Desse modo, sobre um mesmo fato vivenciado por pessoas diferentes, surgirão numerosas impressões diferentes, com várias versões ou perspectivas de passado acerca da mesma

Como notamos, de modo indireto, se o passado não pode existir enquanto tal, ele só há de ter efetividade no presente, quando de modo atual o consultarmos. Assim, o passado é, no fundo, presente-passado, pois só pode existir no presente enquanto rememoração. Do mesmo modo, se tudo aquilo que é guardado pela memória são impressões pessoais acerca do presente indivisível e único, então o único lugar no qual a alma pode se conhecer verdadeiramente (conhecer sua “pessoa”) é dentro de si mesma, em seus próprios palácios da memória; é a partir do que ela guarda sobre si, o outro e o mundo que ela poderá descobrir quem ela mesma é. Compreender o que constitui o palácio da memória e sua relação com o tempo, bem como aquilo que o palácio guarda do próprio tempo experienciado é de suma importância, pois é também na memória que, para Agostinho, reside também a nossa capacidade de imaginação. A imaginação, para Agostinho é justamente a nossa capacidade de transformação daquilo que foi capturado pelos nossos sentidos, aumentando, diminuindo tudo aquilo que foi confiado a eles; e tudo aquilo feito pela imaginação também fica no palácio da memória junto com tudo aquilo que o esquecimento⁴² ainda não consumiu (Agostinho, 2017, p. 262). A concepção de imaginação ganha diferentes faces mediante a mudança e o andamento da história da filosofia, ganhando rumos distintos principalmente com Hobbes, Espinoza, Christian Wolff, Kant, Fichte, Husserl até Arendt que, na verdade, se apropria de um conceito já existente para dizer, a partir do Julgamento de Eichmann, que o oficial estava tomado por uma “falta de imaginação⁴³” (Arendt, 1999, p. 310-311).

coisa. Não significa, porém, que essas impressões sobre um mesmo fato serão extremamente distantes umas das outras, mas que teremos pontos mais ou menos claros, ou ainda, registrados no palácio da memória, a depender dos sentidos mais ou menos aguçados de cada pessoa que vivenciou o fato. É de se esperar que os fatos possuam certa proximidade, entretanto, todo passado é passado de alguém, absolvido pelos sentidos, com seus respectivos níveis, desse alguém e contado a partir de seu próprio palácio da memória em específico (Agostinho, 2017, p. 262).

⁴² “o que é o esquecimento senão a privação da memória?” (Agostinho, 2017, p. 271). Para o autor, há modos, ou ainda, níveis diferentes de esquecimento. Podemos esquecer, ou mesmo, perder parte da memória armazenada, mas ainda lembramos que algo em nossa memória está faltando, de modo que ao menos a lembrança do esquecimento daquela memória permanece. Considerar esse lembrar de algo esquecido é ter em vista também as numerosas variações com que o lembrar pode vir à tona; ele pode se manifestar de modo repentino à mente, ou ainda, quando vemos alguma coisa e lembramos que esquecemos de algo, por exemplo, mesmo não tendo consciência exatamente do que está faltando em nossa memória. Mas existe ainda um outro nível mais agudo do esquecimento, de modo que o próprio Agostinho apontará, quando “esqueci tanto que nem lembro que o esqueci” (Agostino, 2017, p. 275).

⁴³ “lack of imagination” (Arendt, 2006, p. 287) na edição inglesa e “mancanza d’immaginazione” (Arendt, 1964, p. 290) na edição italiana consultada, tal edição foi revisada por Arendt.

É nesse lugar interno onde guardamos o mundo que, em nós, aos poucos vai se perdendo que Agostinho buscará o conhecimento verdadeiro, ou ainda, Deus, ou em outras palavras, o Bem Supremo; tudo isso fazendo uma caminho permeado pela ideia de vida feliz, que consiste naquela que segundo ele “todos querem e não há absolutamente ninguém que não queira⁴⁴” (Agostinho, 2017, p. 275). Mas antes de chegarmos na relação disso com a posse da verdade, em Agostinho, gostaríamos de explicitar o motivo pelo qual nos permitimos passar acerca da questão da temporalidade e memória no autor. Gostaríamos de destacar como, em Arendt, a questão do fazer memória é extremamente fundamental para seu pensamento.

Hannah Arendt, dirá em diversos momentos sobre a importância do perdão, sendo este por sua vez “uma maneira de acertar as contas com o mal” (Arendt, 2011, p. 15). Além desse caráter libertador e até mesmo de justiça contra o mal, como aquilo capaz de fechar um ciclo de violência, o perdão possui ainda um caráter de novo da ação humana, pois

“o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação [...] o perdão é a única reação que não re-age [react] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado⁴⁵” (Arendt, 2020, p. 298)

Entretanto, quando a autora fala sobre perdão, como notamos, ela não fala sobre uma espécie de esquecimento acerca dos fatos vivenciados e que marcaram a história de cada um; todavia, perdoar significa começar algo novo que não esteja condicionado ao encadeamento de razão mediante as ofensas sofridas.

⁴⁴ Para o autor, todos a conhecem em alguma medida o que é a vida feliz para que sejam capazes de desejar-la, ainda que os graus experimentados por cada um sejam diferentes; mas independentemente, ela é um bem desejado por todos não importa língua ou lugar onde habita (Agostinho, 2017, p. 277). Além disso, a busca pela vida feliz não se enquadra, dentro dos palácios da memória, como o armazenamento de outras memórias, como os números que conhecemos, por exemplo; destes temos conhecimento uma vez e não os desejamos mais conhecê-los continuamente. A vida feliz não é semelhante à um corpo de modo que guardamos imagens, nem mesmo semelhante à eloquência, pois esta nos remete às próprias coisas; seu modo de estar na memória, portanto é diferente das demais memórias, bem como seu ser desejada.

⁴⁵ “*the act of forgiving can never be predicted; it is the only reaction that acts in an unexpected way and thus retains, though being a reaction, something of the original character of action. Forgiving, in other words, is the only reaction which does not merely re-act but acts anew and unexpectedly, unconditioned by the act which provoked it and therefore freeing from its consequences both the one who forgives and the one who is forgiven*” (Arendt, 1998, p. 241)

É, de modo contrário, sempre necessário manter a memória dos eventos vividos sempre diante dos olhos e conscientes na memória. É através do fazer memória - através da consulta àquilo que nós trazemos, àquilo que nós mesmos temos armazenado, bem como escutando aquilo vivenciado pelas outras pessoas - que seremos capazes de ensinar e dizer às crianças e jovens que chegam no mundo “este é nosso mundo” (“*this is our world*”), de modo que aqueles que chegam ao mundo também se reconheçam como cuidadores e responsáveis pelo mundo no qual ingressam (Arendt, 1961, p. 189).

Arendt Falará, ainda, em outros momentos sobre a importância da “memorialidade”, em outras palavras, sobre a fixação permanente na lembrança da humanidade⁴⁶. Ademais, a memória é de importância fundamental, pois ela, juntamente com a reificação, são necessárias para a mundanidade da ação, do discurso e do pensamento, pois são aquelas eixos centrais para transformar estes em feitos, fatos, eventos e modelos de pensamento, ou ainda ideais (Arendt, 1998, p. 95). Um outro aspecto trazido em *The Human Condition* e retomado em *Eichmann in Jerusalem: a report in the banality of evil* é a característica da memória como algo que não desaparece uma vez que presente no meio comum humano; para os gregos, por exemplo, não eram necessários poetas, ou ainda, artistas para que os grandes feitos dos heróis não fossem esquecidos, pois “a convivência dos homens nos moldes da *polis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis⁴⁷” (Arendt, 2020, p. 245). Nesse sentido, em *Eichmann in Jerusalem*, ela aponta as tentativas constantes dos movimentos totalitários em criarem buracos de esquecimento para que tanto os feitos bons como ruins desaparecessem, todavia, “buracos de esquecimento não existem. Nada humano é tão perfeito, e simplesmente existem no mundo pessoas demais para que seja possível o esquecimento. Sempre sobra um

⁴⁶ Neste contexto em específico, a autora está se referindo à um poema, que dentre as artes é o que mais se aproxima ao pensamento (Arendt, 2020, p. 211).

⁴⁷ “*men's life together in the form of the polis seemed to assure that the most futile of human activities, action and speech, and the least tangible and most ephemeral of man-made ‘products’, the deeds and stories which are their outcome, would become imperishable*” (Arendt, 1998, p. 197-198).

homem para contar a história. [...] Pois a lição dessas histórias é simples e está ao alcance de todo mundo”⁴⁸ (Arendt, 1999, p. 254).

Por isso precisamos de memória – aquilo que guardamos do passado – para caminharmos e darmos passos enquanto humanidade, precisamos para nossa capacidade de perdoar, mas principalmente para aprender com os erros vividos. Afinal, “se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos⁴⁹” (Arendt, 2020, p. 293). Assim, é pela memória que somos capazes de aprender com os erros passados experienciados pela humanidade, é por ela que somos capazes de perdoar para, enfim, sermos capazes de prometer. Mas em relação à este último ponto nos dedicaremos em outro momento.

Mas, em Agostinho, o caminho do exterior para o interior, através dos palácios da memória, se dá para um encontro pessoal consigo mesmo. É, partindo desse encontro, que a alma pode se conhecer e entender o que é a vida feliz, que, no fundo, se constitui na posse da verdade, ou ainda, do conhecimento verdadeiro, ou em outras palavras, do Bem Supremo. Desse modo, a vida feliz é aquela que se fundamenta estritamente na posse da verdade⁵⁰, ou ainda, do bem supremo, aquele que possibilita todas as coisas serem verdadeiras e, pela razão, que todos conheçam a verdade de fato⁵¹; é semelhante ao que acontece em Platão: “Será feliz, portanto, se, sem ser perturbada por nenhuma moléstia, gozar da única verdade, pela qual todas as coisas são verdadeiras” (Agostinho, 2017, p. 219). O ápice de

⁴⁸ “*The holes of oblivion do not exist. Nothing human is that perfect, and there are simply too many people in the world to make oblivion possible. One man will always be left alive to tell the story. [...] For the lesson of such stories is simple and within everybody's grasp*” (Arendt, 2006, p. 232-233)

⁴⁹ “*Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we could never recover*” (Arendt, 1998, p. 237).

⁵⁰ O autor considera também que seja possível colocar o falso no lugar da verdade, tentando substituí-la, mas que ela os revela, mesmo quando não querem que isso aconteça. (Agostinho, 2017, p. 275-278).

⁵¹ “Deus é o Sol e a alma a Lua, porque, segundo eles, a presença do Sol ilumina a Lua. O grande platônico pretende que a alma racional, ou antes, a alma intelectual (porque sob tal nome compreende também as almas dos bem-aventurados imortais, que não vacila em afirmar residentes no céu) não reconhece como natureza superior à sua senão a de Deus, autor do mundo e seu autor, e que os espíritos celestes não recebem a vida feliz e a luz de inteligência e verdade senão da mesma fonte de que nos vêm [...] Tal distinção mostra claramente que a alma racional ou intelectual, como era a de João, não podia ser a Luz para si mesma, mas luzia pela participação de outra Luz verdadeira” (Agostinho, 2000, p. 887-888).

toda essa busca e desse caminho, para Agostinho, encontra-se sem dúvidas em, talvez, seu trecho mais conhecido, que se encontra no Livro X das *Confissões*:

“Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam. Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez; faiscaste, resplandeceste e expulsaste minha cegueira; exalaste e respirei e te aspirei; saboreei e tenho fome e sede; tocaste-me, e ardo na tua paz” (2017, p. 281).

Portanto, para Agostinho esse caminho através da felicidade, entrando em si, para alcançar o Bem Supremo, ou ainda, a verdade é de suma importância para nós neste momento. Aqui, através do trecho acima, reconhecemos algo comum ao mundo grego antigo, que já tínhamos também em Aristóteles: o bem supremo sustenta todas as coisas sem, ao mesmo tempo, ser a própria coisa; mesmo que algumas coisas possam tender à falsidade, esta ainda só existe na verdade, ainda que distante dela. Assim, todas as coisas são sustentadas por ela, pela eterna beleza⁵²; e, assim como em Platão, essa mesma beleza eterna ilumina as coisas conferindo verdade à elas e às nossas mentes (razão) conferindo possibilidade do conhecimento verdadeiro.

Compreender isso é importante para concluirmos que mal e falso não possuem outro caráter, em Agostinho, se não o de afastamento, ou ainda, distância do bem e da verdade. O mal, aqui, portanto, é ausência e distância. Mas há ainda um outro aspecto, em Agostinho, que nos será de grande valia na compreensão do que entraremos a seguir: sua compreensão sobre liberdade e livre-arbítrio.

1.1.3 Liberdade: o “abismo” entre ato e agente

O problema da liberdade é antigo e anterior até mesmo a Agostinho, do mesmo modo que também não se fundou no mesmo; a problemática da liberdade nos alcança até os nossos dias atuais, se inflamando principalmente quando aberrações sob o caráter de guerras e violências emergem socialmente. Devido

⁵² “E olhei alhures e vi que todas as coisas finitas te devem o ser e são em ti, porém de maneira diferente, não como num lugar, mas porque tu seguras cada uma na mão da verdade; e cada uma é verdadeira enquanto é, e nada é falso senão porque é julgado ser o que não é” (Agostinho, 2017, p. 188).

principalmente à nossa capacidade de fazer coisas horrendas, durante a história da humanidade, foi muito difícil alcançar a compreensão de que nós podemos não somente fazer o mal, mas desejá-lo; como vimos, para Kant, isso seria tão horrendo e indigerível que seria diabólico. Por isso, a liberdade ganhou diversas roupagens no decorrer também da história da filosofia, com autores buscando atribuir características a ela, ou mesmo, condições para sua existência e desdobramentos.

Há, entretanto, uma questão que perpassa todos esses problemas que é a nossa capacidade de agir por nós mesmos, ou em outras palavras, de começar uma ação sem um outro fenômeno como causa⁵³. Encontramos essa perspectiva, por exemplo, com Kant ao assumir o caráter matemático da liberdade:

“Se a liberdade deve ser uma propriedade de certas causas de fenômenos, deve ser, relativamente a estes últimos, enquanto eventos, uma faculdade de os começar por si mesma (sponte), isto é, sem que a causalidade da causa possa começar por si mesma e, portanto, sem ter necessidade de nenhuma outra causa que a determine a começar. Mas então a causa, quanto à sua causalidade, não deveria ser condicionada por determinações temporais do seu estado, isto é, não ser fenômeno, isto é, deveria ser considerada como uma coisa em si e os efeitos só como fenômenos” (Kant, 1988, p. 132-133)

Ou mesmo, encontramos também com Hobbes quando fala acerca do estado de natureza no qual o homem originalmente se encontraria⁵⁴:

“Por LIBERDADE entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem” (Hobbes, 2003, p. 112).

Gostaríamos, porém de partir de Agostinho para chegarmos nas implicações kantianas sobre a liberdade, e para isso vamos nos valer inicialmente de

⁵³ Nossa capacidade de perdoar como a possibilidade de começar algo genuinamente novo, por exemplo, sem depender de um fenômeno anterior para que possamos agir. Nesse sentido é um distanciamento da moral do escravo nietzscheana, onde depende da ação do outro para poder valorar a si mesma: “E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?’” (Nietzsche, 1998, p. 35-36).

⁵⁴ Ainda que aqui ele destaque apenas o aspecto da ausência de limites, mesmo porque o direito de natureza que ele aponta implica justamente o exercício dessa capacidade de agir por si só e fazer o que melhor prover à cada um: “DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam Jus Naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim” (Hobbes, 2003, p. 112).

Aristóteles. Para este, como notamos também com Kant, a ideia de liberdade está intimamente atrelada à concepção de ser causa de si mesmo, das próprias ações, de modo que sendo causa delas somos livres para fazer e, ao mesmo tempo, não fazer. Assim, para Aristóteles, não somente o fazer está sobre o nosso domínio, mas também e com muita importância o não fazer; é isso que encontramos, por exemplo, na *Ética a Nicômaco* e que se aproxima muito à um provérbio que nos alcança até os dias de hoje: “faça o bem e evite o mal”. Todavia, o autor vai ainda além desse simples provérbio, pois ele considera que do mesmo modo como somos livres para fazer e não fazer o bem, somos livres também para fazer o mal. Entretanto, tudo isso está fundamentado na nossa capacidade de gerar novas ações, bem como evitar ações partindo de nós mesmos:

“De fato, sempre que está em nosso poder fazer, também está em nosso poder não fazer; e sempre que está em nosso poder o não, também está o sim. De modo que, se está em nosso poder agir quando isso é bom, também estará em nosso poder não agir quando isso é mau; e se está em nosso poder não agir quando isso é bom, também estará em nosso poder agir quando isso é mau” (Aristóteles, 1999, p. 39). Tradução nossa.

Nesse sentido, cada um é autor de seus atos, bem como responsável por eles. Além disso, a escolha deliberada de cada um diz justamente respeito às possibilidades de seus atos: escolha é o ponderar sobre as possibilidades de agir, não agir, agir bem, ou ainda, agir mal - “Parece, portanto, que, como foi dito, o homem é o princípio das ações, e a deliberação tem por objeto aquilo que ele próprio pode fazer, e as ações são realizadas em vista de outras coisas (Aristóteles, 1999, p. 37). Desse modo, liberdade possui aqui um caráter de possibilidade para agir a partir de si mesmo, sendo causa de seus próprios atos, e não tendo estes causados por terceiros. Além desse caráter genuíno da ação, aqui temos ainda um aspecto muito importante: a característica da possibilidade de ação de cada um, bem como as implicações disso para as decisões, além do aspecto moral de ações boas ou más.

Aristóteles possui três obras principais relacionadas à moral, sendo a primeira e mais conhecida delas a *Ética à Nicômaco*⁵⁵, depois *Ética à Eudemo*⁵⁶, e por último a *Magna Moralia*⁵⁷. É, entretanto, de modo especial na primeira obra citada que Aristóteles traça uma definição não explícita daquilo que viria se conceber como ética: uma vida de caráter virtuosa, ou ainda, de excelência no em um sentido que perpassa a Eudaimonia, ou ainda, a felicidade. Todavia, o autor divide as virtudes em duas classes, a primeira denominada como dianoética (que pode ser traduzida também como virtude intelectual) e a segunda denominada ética⁵⁸, sendo que aquilo que se produz a partir desta não se dá por natureza, mas antes pelo costume no qual cada um tem aptidão natural para receber as respectivas virtudes e aperfeiçoá-las.

Assim, para este nosso autor, o objeto da moral é a ação humana e a própria atividade moral consiste, portanto, na atribuição de um valor; desse modo, na atividade moral é que dizemos de algo “bom”, de modo que preferimos nos aproximar dessa coisa boa, ao mesmo tempo que dizemos “mal” e escolhemos nos afastar de tal coisa. É segundo essa atividade moral que podemos determinar ainda, que tal modo de vida é melhor ou pior segundo as ações que decidimos fazer. Entretanto, se ética é a vida virtuosa, é necessário determinar o que exatamente consiste virtude em alguém.

É de se notar que ações boas pontuais não tornam aquele que as executam uma pessoa virtuosa, do mesmo modo que alguém conseguir tocar uma

⁵⁵ *Ethica Nicomachea*. Livro amplo e profundo que não se limita simplesmente a expor teorias éticas, mas antes, funciona também como um manual prático para se viver com virtude. Supõe-se que tenha sido dedicada a Nicômaco, que pode ter sido o filho do autor ou ainda, segundo outra hipótese, seu pai, que possuía o mesmo nome.

⁵⁶ *Ethica Eudemia*. Tal obra marca uma fase mais madura do pensamento de Aristóteles, um momento em que ele se afasta de certas ideias platônicas. Provavelmente foi redigida antes de *Ética a Nicômaco* — durante seu tempo na Academia de Platão, ou ainda, pouco depois de deixá-la. Assim como a obra anterior, supõe-se que esta também tenha sido dedicada a alguém, e que possivelmente foi ao seu discípulo Eudemo de Rodes.

⁵⁷ Uma tradução possível é *Grande Ética*. A autoria desse texto é controversa, não há certeza de que tenha sido Aristóteles propriamente que o tenha escrito, pode ter sido produto de seus discípulos e não dele. Se, entretanto, for autêntico, é provável que tenha sido pensado para uso nas aulas do Liceu. Tal hipótese vai ao encontro do tom mais sucinto e pedagógico da obra, que facilita a exposição clara das ideias acerca da ética aos estudantes.

⁵⁸ Não fazemos aqui o distanciamento entre o termo ética e moral, como comumente se faz nos tempos contemporâneos. São dois termos de origens etimológicas distintas (*ethos* do grego, *moralis* do latim) mas que dizem respeito à ação humana que poderia vir a ser virtuosa, ou ainda, correta. No contexto de Aristóteles, a ética procede do costume e tem íntima relação com ele “de modo que até mesmo seu nome se forma mediante uma pequena modificação de ‘costume’” (*por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificacion de costumbre*) (Aristóteles, 1999, p. 19).

música em um piano, por exemplo, não faz dela uma musicista. Alguém pode simplesmente treinar muito para executar alguma coisa com perfeição, como alguém que escreve um texto, por exemplo, e o revisa várias vezes: o texto ficará provavelmente bom, mas isso não faz dela alguém especializada em gramática. Seguindo esse modo de pensar, Aristóteles colocará três condições para a ação moral, sendo “em primeiro lugar, se as realiza com conhecimento; depois, escolhendo-as, e escolhendo-as por elas mesmas; e, em terceiro lugar, se as realiza com uma disposição firme e inabalável” (Aristóteles, 1999, p. 23). Notamos que tais questões em uma pessoa podem ser descritas ou percebidas por um terceiro, todavia, para o autor, aquele que deveria de modo primeiro as considerar é o próprio agente, a própria pessoa que age. É aquele que age que deveria percorrer o caminho das condições morais para que tenha consciência de suas ações e as pondere para avaliar se são virtuosas ou não.

Desse modo, a atividade moral pode ser considerada, então, como uma ação valorativa sobre o próprio sujeito, sobre como ele se porta, quais os princípios que regem suas ações, reconhecendo os motivos pelos quais age, bem como os graus de importância de cada um. Em outras palavras, a atividade moral é, portanto, o juizado do eu pelo próprio eu, de modo que o primeiro juiz de mim mesmo é o próprio eu, mais ainda do que o juizado daqueles que me circundam:

“Ora, todas essas condições são cumpridas pelo homem bom (e pelos demais na medida em que se consideram tais, pois parece, como já dissemos, que a virtude e o homem de bem são a medida de todas essas coisas). Este, com efeito, está de acordo consigo mesmo e deseja as mesmas coisas com toda a sua alma; e quer certamente o bem para si, e aquilo que se lhe apresenta como tal, e o põe em prática (pois é próprio do homem bom exercer o bem), e o faz por causa de si mesmo (já que o faz por causa de sua mente, que parece ser aquilo em que consiste o ser de cada um); e quer viver e preservar a si mesmo, sobretudo aquela parte sua pela qual pensa. Porque a existência é um bem para o homem completo, e todo homem deseja o bem para si, e, salvo se viesse a se tornar outro, ninguém desejaria possuir todos os bens senão sendo quem é (Deus também possui agora o bem), e parece que o ser de cada um consiste no pensamento, ou principalmente nele. Um homem assim quer também passar o tempo consigo mesmo, porque isso lhe proporciona prazer: a recordação de suas ações passadas lhe é agradável, e as esperanças que tem do futuro são boas e, portanto, agradáveis. Sua mente lhe proporciona em abundância objetos de contemplação. Ele se entristece e se alegra no mais alto grau consigo mesmo, pois sempre lhe são penosas ou agradáveis as mesmas coisas, e não ora umas, ora outras, já que, por assim dizer, não pode se arrepender de nada” (Aristóteles, 1999, p. 144).

Assim, a compreensão aristotélica da moral perpassa, antes de tudo, o caráter pessoal, de modo que a pessoa não virtuosa é notadamente aquela que foge de si mesma: “Os maus buscam ainda a companhia de outros para passar seus dias e fogem de si mesmos, pois, quando estão sozinhos, lembram-se de muitas coisas desagradáveis e esperam outras semelhantes, ao passo que, estando com outros, não pensam nelas”. Não somente isso, aqueles que fazem e são responsáveis por ações horríveis, além de objetos de grande ódio chegam até a “evitar a vida e destruir-se a si mesmos” (Aristóteles, 1999, p. 145).

Considerando esse aspecto pessoal da atividade moral, é preciso compreender agora em que consiste o caráter contingente e livre da ação moral. Só são passível de louvor ou censuras aquelas ações que são livres, ou ainda, voluntárias, que partem genuinamente daquele que as faz; enquanto, por outro lado, aquelas ações não livres são, antes de tudo, objetos de indulgência, ou até mesmo compaixão. Assim, há de se entender agora o que significa essa condição de liberdade ou não, ou mesmo, o caráter involuntário ou não de uma ação para que o juízo acerca da ação seja justo. Compreender esse caminho que estamos propondo é de essencial importância para aquilo que trabalharemos em Eichmann a partir dos relatos de Arendt. O julgamento circunda, antes de qualquer coisa, em uma problemática de um homem que não consegue notar, ou mesmo, reconhecer a ligação entre os atos e o agente. Eichmann não é capaz de relacionar, como

veremos, aquilo que ele fazia, ou seja, suas ações, e sua deliberação própria e livre por executá-las.

Aristóteles aponta alguns elementos que distanciam aquele que age da autenticidade própria da ação, ou mesmo, daquele caráter próprio pessoal da ação. Antes de apresentar uma diferenciação mais clara sobre isso que discutimos, o autor apresenta dois aspectos essenciais relacionados à liberdade na ação moral, sendo eles a ignorância e coerção. Para ele, é coagido todo aquele que “é forçado aquilo cujo princípio vem de fora e é de tal natureza que o agente ou o paciente não tem nele parte alguma” (Aristóteles, 1999, p. 32). Além desses dois aspectos supracitados, as paixões se apresentam também como um problema na atividade moral. O homem, ao se decidir, ou ainda, ao exercer a atividade de escolha exerce algo que é voluntário – voluntário é entendido por Aristóteles como “ações feitas de forma súbita”⁵⁹ – e que, ao mesmo tempo, o diferencia dos seres irracionais. Estes agem simplesmente segundo seus apetites – ou seja, segundo aquilo que apetece ou não, aquilo que é agradável ou doloroso, ou ainda, aquilo que atrai ou afasta -, enquanto a escolha que cada homem é capaz de tomar, pelo caráter genuíno da própria ação e pela sua capacidade de refletir, transcendem esses aspectos mais abrangentes (Aristóteles, 1999, p. 34). Entretanto, ele esclarece mais ainda tais aspectos quando diz:

“O voluntário e o involuntário, pois, dizem respeito ao momento em que se realizam; e age-se voluntariamente porque o princípio do movimento dos membros instrumentais em ações dessa natureza está naquele que as executa, e, se o princípio está nele, também está em seu poder realizá-las ou não” (Aristóteles, 1999, p. 32).

O caráter voluntário advém, portanto, na medida em que o princípio do movimento de toda ação é verdadeiramente o agente, e esse caráter voluntário, ou ainda, livre da ação constitui um pilar essencial da atividade moral; assim nossas ações serão realizadas, serão postas em movimento mediante aquilo que é valoroso para nós. Assim, o objeto da vontade, aquilo que moverá as ações, é o fim e o objeto da deliberação e da escolha, que por sua vez são os meios para alcançar o fim proposto; portanto, a vontade deseja e articula através de deliberações e escolhas o modo pelo qual se realizará a vontade.

⁵⁹ “Acciones súbitas”

É justamente esse caráter genuíno e autêntico, ou ainda, súbito da ação que tornará esta passível de louvor ou censura, pois “está em nosso poder a virtude, e também o vício”. Além disso, está à nossa disposição não somente o agir, mas também o não agir, de modo que a possibilidade de fazer ou não ações boas estão dispostas ao mesmo modo que fazer ou não ações más. Entretanto, apesar de estarem dispostos assim, é preciso considerar que Aristóteles pesa todas essas coisas tendo em vista que, como notamos no pensamento clássico, todos desejam o bem; portanto, se se fez o mal é porque aquilo, antes de tudo, lhe apareceu como bem, mesmo mediante suas respectivas considerações pessoais⁶⁰. É, portanto, esse caráter livre⁶¹ que permite cada um ser, segundo Aristóteles, virtuoso ou vicioso, bom ou mal: “e se está em nosso poder fazer o bem e o mal, e igualmente não fazê-los, e nisso consiste ser bons ou maus, estará em nosso poder ser virtuosos ou viciosos” (Aristóteles, 1999, p. 39).

Agostinho terá uma compreensão semelhante à de Aristóteles nesse sentido, porém fará uma distinção, e dará para a liberdade, nessa compreensão que acabamos de ver, outro nome: livre-arbítrio. Essa distinção entre liberdade e livre-arbítrio ganha diversas proporções e desdobramentos no decorrer da história da filosofia, apesar de nem sempre levar essa terminologia, ou ainda, mudando a compreensão acerca de cada uma⁶². A diferença proposta por Agostinho é sutil e também não é abraçada por todos na tradição filosófica, apesar de alguns autores que adotaram e desdobraram a perspectiva do autor; um desses exemplos é Tomás de Aquino que dedica uma questão inteira de sua *Suma teológica*⁶³ defendendo a concepção de livre-arbítrio agostiniana, bem como a diferença desta para a ideia liberdade.

⁶⁰ Quando falamos de mal, não temos aqui simplesmente aquele caráter radical de mal como Arendt apontará que Kant, ao menos por terminologia, suspeitou: “Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia” (Arendt, 2012, p. 609).

⁶¹ Somos julgados pelos nossos atos livres, mesmo quando eles nos geram ações cometidas na ignorância. Um bom exemplo disso é a ignorância advinda da embriaguez, que nos leva a cometer ações ruins quando não temos plena consciência de nós e nem do que conhecemos; por isso, mesmo que a ação má seja em decorrência imediata da ignorância, se esta é advinda por negligência, somos também responsáveis por ela (Aristóteles, 1999, p. 39).

⁶² Depois de Agostinho temos, ainda, Boécio e os demais autores da escolástica, bem como Spinoza, ou mesmo, Leibniz ou Locke, além de autores como Kant e Schopenhauer. Cada um com suas particularidades acerca da temática, mas todos perpassam por ela em seus respectivos pensamentos.

⁶³ *Suma Teológica*, I parte, q. 83.

Abrindo um pequeno espaço, antes da continuidade desse diálogo entre Agostinho e Tomás de Aquino sobre a liberdade, gostaríamos de destacar algo sutil em Tomás que pode ser posto em paralelo com Kant. Em Tomás de Aquino, bem como começamos a ver, há uma compreensão de livre-arbítrio como a potência de escolhas, ou ainda, a partir de si mesmo escolher isto ou aquilo, além da capacidade de ponderar para tomar tais decisões, pois o agente é, ao mesmo tempo, responsável pela ação que executa:

“Embora o livre-arbítrio, segundo a significação própria desse termo, designe um ato, entretanto, segundo o modo comum de falar, designamos livre-arbítrio o princípio desse ato, isto é, o princípio pelo qual o homem julga livremente. [...] Ora, o livre-arbítrio é indiferente a escolher bem ou mal. Não pode, portanto, ser um habitus - Resta que seja uma potência” (De Aquino, 2005, p. 490).

Assim, cada um é capaz de ser a causa genuína de suas próprias ações e, portanto, responsável por elas. Mas a questão pela qual nos adentramos aqui é justamente traçar linhas de compreensão em busca da motivação pela qual se compreende livre-arbítrio desse modo, principalmente destacando o aspecto da nossa responsabilidade pessoal; de modo especial, em Tomás, esse aspecto da nossa responsabilidade ganha grande destaque em seu texto.

A grande questão aqui seria encontrar o motivo pelo qual separar um sujeito passível de imputação moral, a saber, o sujeito que tem capacidade de decidir através do livre-arbítrio, e um sujeito que seja necessariamente bom, a saber, o sujeito livre⁶⁴. No primeiro artigo da questão oitenta e três da primeira parte da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino diz que o ser humano tem que necessariamente possuir livre-arbítrio por ser uma criatura racional; assim, diferentemente do julgamento instintivo, ele, ao escolher, elege para si um bem, ainda que seja oposto ao instinto. Desse modo, cada um é capaz de eleger para si e se decidir por princípios que sejam contrários aos próprios instintos⁶⁵, entretanto, tudo aquilo que ele elege como bem é, antes de tudo, um bem particular. Todavia, ainda no mesmo artigo, em seu início, o autor se propõe a dialogar com Paulo apóstolo de Cristo com seu antigo problema moral, a saber, “com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Romanos 7, 19); Tomás de Aquino dirá que, se o

⁶⁴ Como veremos, somente é livre aquele que se preocupa de forma honesta, sincera, com todas as suas forças pelo bem.

⁶⁵ Que é um dos principais aspectos que faz do homem semelhante aos outros animais.

livre-arbítrio não fosse parte constituinte do que o homem é, de nada serviriam “conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos”, e ainda mais a frente continuando: “esse o bem que o homem não faz quando quer, a saber, ‘não desejar contra a razão’” (De Aquino, 2005, p. 487).

Desse modo, portanto, o homem só será capaz de fazer o “bem que quer” na medida em que ele castrar suas próprias paixões, somente na medida em que ele as negar, as suprimir e caminhar de modos contrários à elas. Todavia, para nós, isso não nos é estranho, pois há um autor posterior e que é essencial em nossa pesquisa que pensa de modo muito semelhante. Esse modo de compreender a relação entre liberdade, livre-arbítrio e o bem é muito semelhante ao modo como Kant compreende a relação entre liberdade, lei moral e as paixões; para este autor, no fundo, somente somos livres, de fato, quando fazemos aquilo que não queremos, ou ainda, aquilo que nos causa dor:

“O essencial de toda determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis, mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei –, é determinada simplesmente pela lei. Nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo é apenas negativo [...] Pois toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento. Consequentemente podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor” (Kant, 2016, p. 117).

Portanto, nesse aspecto, temos uma aproximação muito estreita entre Kant e Aquino: para a maior assertividade e consciência de que estamos mais próximos da lei moral, precisamos necessariamente fazer aquilo que não queremos, e ainda, já nos é esperado previamente que esse caminho será trilhado com um sentimento de dor. De modo semelhante ainda, acontece com Agostinho e Tomás de Aquino quando separam o livre-arbítrio da liberdade. De um lado – livre-arbítrio – temos um sujeito moral passível de imputação que é capaz de escolher e que, para escolher o bem, precisa necessariamente passar pela negação, ou em outras palavras, pela castração daquilo que é instintivo e daquilo que é próprio das paixões. Do outro lado – liberdade – temos um sujeito livre que necessariamente escolhe o

bem através do caminho ascético repleto de, utilizando os termos de Kant, um caminho de dor para que o bem seja alcançado, ou ainda para utilizar os termos de Agostinho, para que a alma possua o gozo da verdade.

Notamos, portanto, até aqui que não se é possível um meio termo⁶⁶ diante desses autores. Aquele que não assume um caminho ascético, aquele que escolhe somente evitar o mal, ou ainda, se privar de ações, nunca poderá verdadeiramente ser livre. Aquele que não se decide pelo caminho ascético rumo ao bem, à lei universal, nunca será possuidor do bem, nem mesmo terá o gozo da verdade. Para ser possuidor da verdade, para ter liberdade e não somente livre-arbítrio, é estritamente necessário trilhar e se abrir ao caminho ascético para se alcançar o bem e, no fundo, a própria verdade.

Agostinho, dividirá, portanto, e apontará uma diferença basilar entre liberdade (*libertas*) e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Como notamos, Tomás de Aquino se apropria do conceito de Agostinho e, se assim o é, portanto, livre-arbítrio é para este autor a potência humana capaz de escolher, de eleger um bem (Agostinho, 1995, p. 18). Aos olhos do caminho feito, percebemos que, para Agostinho, tudo aquilo que é mal, falso e feio se constituem como ausência, ou ainda, como distanciamento daquilo que é bom verdadeiro e belo; ao mesmo tempo, todos desejamos aquilo que é bom e por isso buscamos sempre o bem em nossas decisões. Nesse sentido, se decidirmos pelo mal, através de nosso livre-arbítrio, não o fazemos porque o entendemos como mal de fato, mas antes porque o confundimos com o bem. Desse modo, a possibilidade de erro de cada um está intimamente atrelado à fraqueza no discernimento por aquilo que a alma naturalmente deseja, que é a vida feliz, ou seja, o bom, o belo e o verdadeiro. Para Agostinho, assim como para outros autores, não é concebível que desejemos o mal pelo mal, mas sim enquanto uma confusão ao procurar aquilo que nossa alma deseja: o bem. Como observamos, se pudéssemos aproximar das palavras de Kant, e considerando o contexto religioso com que Agostinho e Tomás enxergam a filosofia, pensar em um desejo do mal por ele mesmo seria, nas palavras kantianas, diabólico (Kant, 1992, p. 43).

⁶⁶ “Assim, porque és morno, nem frio nem quente, estou para te vomitar de minha boca” (Apocalipse 3, 16)

Portanto, se por livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) entendemos como a nossa capacidade para decidirmos entre o bem e o mal, ou mesmo o falso, por liberdade (*libertas*) entenderemos justamente aquela nossa capacidade de fazer uma boa escolha, ou seja, a nossa capacidade de escolher o bem (Agostinho, 1995, p. 292-293). Assim, se de um lado temos a possibilidade de escolha – o livre-arbítrio –, do outro sí podemos estar lá, só podemos estar em liberdade, se realmente já tivermos escolhido pelo bem. Por outro lado, para a escolha do bem, precisamos controlar de modo ascético nossas paixões; é através do controle de nós mesmos, e principalmente daquilo que é instintivo, que somos capazes de entrar em nós mesmos e escalar nossas faculdades da alma até que possamos encontrar, nas palavras de Agostinho, a “beleza eterna”, que é “sempre antiga e sempre nova” (Agostinho, 2017, p. 281) que habita nas profundezas do interior humano. Essa verdade dita por Agostinho se esconde no interior do homem, ao mesmo tempo em que está acima dele, pois é ela quem sustenta todas as verdades e tudo aquilo que existe e pode existir.

Diante de tudo isso notamos que temos um grande problema acerca da capacidade humana de fazer o mal, bem como as diversas concepções deste na tradição filosófica. Entretanto, uma coisa era comum até então: a possibilidade inimaginável de alguém escolher o mal por ele mesmo, tendo plena consciência do que ele é e estando em pleno estado individual vital, essa possibilidade era sempre descartada. Afinal, todos desejamos ardentemente o bem que, ao fundo estava sempre edificado sobre alguma ideia, mais ou menos distante de Deus, ou ainda, de fundamento universal que fosse capaz de sustentar todas as coisas. Portanto, se é inimaginável que alguém possa escolher o mal, é preciso encontrar uma saída para explicarmos o mal existente no mundo, e ainda, um mal que é causado por nós e que afeta os outros e o mundo com marcas irreversíveis. Por isso, sobre diversos aspectos próprios, a depender do autor abordado, tivemos a compreensão do surgimento do mal a partir de uma fraqueza humana, a partir de uma falha no pensamento, na razão, ou ainda, um ceder às paixões; assim, sendo dominados por elas, não somos mais capazes de escolher o bem, que é alcançado através do pensamento, através da razão, mas por falha escolhemos o mal acreditando que ele é o bem para nós. E, porque precisamos ser responsáveis pelo mal que causamos, surgem divisões que tentam separar parte de nós para nossa capacidade de falhar e

outra parte para nossa capacidade de “acertar”, ou ainda, nossa capacidade de fazer o bem.

Portanto, se fazemos o bem, só então, somos de fato livres, enquanto que se erramos, se cometemos o mal aí, na verdade, nós somos escravos daquilo que nos causa confusão, daquilo que nos faz ser “fracos”, daquilo que nos faz errar. Não é de se desconsiderar o aspecto cristão que, no fundo permeia todas essas coisas, afinal “quem comete pecado é escravo do pecado” (João 8, 34), e mesmo, somos seres humanos, carnis sendo carnis somos por natureza “vendido como escravo ao pecado” (Romanos 7, 14). É somente através da permanência da verdade que se alcança as virtudes, enquanto distantes dela corrompemos a lei moral; em outras palavras, estando dominados pelas paixões somos “desgarrados” que, acreditando possuidores da liberdade, somos na verdade “escravos da corrupção, pois cada um é escravo daquele que domina” (2 Pedro 2, 19), e nesse sentido estamos dominados pelas paixões da alma.

De algum modo, todos esses resquícios foram perpassando os diversos autores, e cada um ao seu modo foi construindo seu castelo de pensamento, se utilizando dos mesmos tijolos, das mesmas sustentações e solos que os pais de outrora utilizaram. Gostaríamos agora, entretanto, de nos dedicarmos agora aos desdobramentos morais kantianos que nos interessarão em nossa pesquisa para o caminho no qual estamos trilhando; considerando, ainda, o autor inserido nesse nevoeiro cristão-filosófico traspassado na história da filosofia.

1.2 Kant: o impasse da responsabilidade frente ao mal

1.2.1 Eu Transcendental: de onde, no sujeito, tudo começa e de onde nada escapa no castelo kantiano

Como notamos até aqui que a compreensão daquilo que se constitui como moral, ou ainda, como ética está intrinsecamente ligado à compreensão de liberdade; somente sendo livres podemos ser imputados pelos atos que cometemos. Assim, esse caráter imputador advindo da responsabilidade moral, ou seja, a responsabilização de alguém segundo seus atos, está essencial e estreitamente ligado à compreensão do que é liberdade e sua efetivação no processo

vontade-escolha. Quando pensamos no aspecto jurídico da liberdade – ser promotor e executor de seus próprios atos sem constrangimento -, consideramos primeiramente a plena disposição do que podemos chamar de disposição da natureza; em outras palavras é aquela plena disposição de cada um como membro da espécie humana em pleno exercício, desenvolvimento e funcionamento enquanto ser animal. Assim, nesta primeira consideração, aquele que possui retardo no desenvolvimento mental, má formação ou algo relacionado à um déficit considerável naquilo que é biológico com implicações mentais, esse indivíduo não pode ser imputável⁶⁷. Além dessa primeira consideração sobre a liberdade, segundo a lei e jurisprudência no território nacional brasileiro, há ainda de se considerar a ausência e coerção ou constrangimento – entendido aqui como coerção moral – para que o autor possa ser julgado; desse modo, que se há coerção, a pena criminal recai sobre o autor da coerção e não sobre o autor dos atos⁶⁸. Assim, aquele que se encontra sob uma “promessa de mal grave e iminente, o qual o coagido não é obrigado a suportar”, além da gravidade e irreversibilidade da promessa desse mal, o autor não há de ser imputado devido a ausência de liberdade diante dos fatos (Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios, 2021).

Partimos disso para a compreensão do motivo pelo qual somos capazes de errar, e ainda, de cometermos o mal segundo Kant. Uma grande questão a se considerar é que, em nosso autor, não é possível aderir compreensões avulsas de seu pensamento; em Kant, tudo está dentro de seu grande castelo bem edificado onde todos os cômodos (ideias, conceitos e compreensões) estão interligados. Assim, se a vida moral passa pelo mundo experienciado, é minimamente necessário entender como, para nosso autor, conseguimos compreender esse mundo que nos impressiona constantemente.

É importante compreendermos o contexto histórico da filosofia no qual se encontra Immanuel Kant; precedendo ao nosso autor temos figuras como Descartes e Hume com modos de compreender a realidade que são como que opostas um do outro. De um lado, temos Descartes que como culminar de toda uma tradição

⁶⁷ “É isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou da omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determinar-se de acordo com esse entendimento” (Brasil, 1940).

⁶⁸ “Se o fato é cometido sob coação irresistível ou em estrita obediência a ordem, não manifestamente ilegal, de superior hierárquico, só é punível o autor da coação ou da ordem” (Brasil, 1940).

filosófica – na linha racionalista da história da filosofia – entende que todo conhecimento verdadeiro é aquele que brota da razão que por sua vez confere verdade através da universalidade do conceito. Aqui, o conhecimento que se constitui como verdadeiro é aquele através do qual “minha razão julga que deve ser assim, que não pode ser de outro modo e que, por isso, deve ser assim sempre e por toda parte, então (e só então), segundo o modo de ver do racionalismo, estamos lidando com um conhecimento verdadeiro” (Hessen, 2012, p. 48). Basta lembrarmos do método cartesiano nas meditações metafísicas, onde o autor duvida de absolutamente tudo e, para ele, a única certeza que lhe resta no percorrer do caminho é a dúvida; porém, se há uma dúvida precisa haver alguém que a faça existir, e esse alguém é o eu. Portanto, se ele duvida, ele pensa, se ele pensa, ao menos ele existe (Descartes, 2005, p. 138-140). A partir daí, do universal ele faz o caminho de volta ao particular, conhecendo a ciência verdadeira e certa que se estende às demais, como a geometria, por exemplo, reconhecendo a existência de Deus e que este não é mau, para ao fim chegar às coisas particulares. Mas há uma grande característica da verdade aqui: clareza e distinção; tudo aquilo que é verdadeiro é claro e distinto, ainda que cada um não se lembre exatamente do caminho percorrido para chegar até ela, mas a certeza que é a verdade emana dessas duas características (Descartes, 2005, p. 106).

De outro lado temos Hume que, de modo contrário ao racionalismo, compreende que o verdadeiro conhecimento é aquele que brota da experiência, e é esta que garante o conhecimento vivo e verdadeiro. Tudo aquilo que o nosso espírito, ou ainda, nosso conhecimento produz são memórias armazenadas das impressões experienciadas, sendo que estas memórias por sua vez são imprecisas, incertas e menos vivas que a real experiência vivida. Para Hume, há um abismo entre a impressão das sensações e elas de fato, de modo que, nem mesmo “todas as cores da poesia, por esplêndidas que sejam, não serão jamais capazes de retratar os objetos de tal maneira que se tome a descrição por uma paisagem real, e o mais vívido pensamento será sempre inferior à mais obtusa das sensações” (Hume, 2004, p. 33).

Para o autor, na experiência humana – entendendo esse termo como aquele modo pelo qual a mente é afetada – temos dois modos de percepções. A primeira e mais genuína são as impressões, que constituem aquele conjunto de

informações impressas vivaz e atualmente através dos sentidos, essas enquanto são atualmente experienciadas são claras e distintas; todavia, o segundo tipo de percepção humano se dá nas ideias, ou ainda, pensamentos, que são aquelas marcas menos vivas, imperfeitas daquelas impressões experimentadas e impressas pelos sentidos. Ninguém há de negar que alguém enfurecido é muito diferente de alguém que se lembra da fúria, a vivacidade da impressão é muito mais aguda do que a ideia rememorada.

Todo nosso conhecimento, por mais ilimitado que pareça com a nossa capacidade de transformar e remodelar ideias, dando-lhes mais ou menos robustez, mais ou menos graus de intensidade, todas essas ideias, no fundo, correspondem a impressões vividas. Mesmo aquele conhecimento sobre o mais distante do universo, imaginando planetas que talvez nem conhecemos, ainda assim, o que somos capazes de dizer deles está intimamente atrelado ao que já foi impressionado em nós, e todos os nossos pensamentos são modulações dessas impressões captadas pelas sensações. Se assim o é todo nosso conhecimento está atrelado também a nossa capacidade de sermos impressionados pelas coisas, e isso depende dos nossos órgãos sensoriais, se estão preparados, ou o grau de aptidão deles para experimentar as sensações, bem como depende das nossas oportunidades de vivências; um escravo, apesar de ter todas aptidões sensoriais, pode nunca ter experimentado o sabor de um vinho, e assim não ter um conhecimento autêntico sobre o mesmo (Hume, 2004, p. 34-37).

Todavia, mesmo considerando todo esse caminho de Hume, é de se considerar ainda que mesmo aqueles que experimentam sensações de forma atual, estas nunca são sempre iguais. Mentalmente, nós equiparamos momentos de ira, equiparamos sabores de coisas experimentadas através do armazenamento perfeito das impressões, mas verdadeiramente cada impressão marcada por sua respectiva sensação é única. Além disso, em nossa mente nós temos relações de fatos e relações de ideias; as fórmulas matemáticas são um exemplo das relações de ideias, enquanto a intuição de que o sol nascerá amanhã é uma relação de fatos. Nessa aparente separação, os fatos necessariamente carecem da experiência e de modo necessário partem delas. Ademais, as relações entre ideias não admitem a

contradição⁶⁹, enquanto as relações entre fatos pode admitir, afinal o sol pode não nascer amanhã, mesmo que esta relação esteja também fundada em um mesmo modo de funcionamento dos pensamentos, que consiste na relação de causa e efeito (Hume, 2004, p. 61):

Nada é mais usual entre autores, quer se ocupem de questões morais, políticas ou físicas, do que distinguir entre razão e experiência, e supor que essas espécies de argumentação são inteiramente diferentes uma da outra. As primeiras são tomadas como o simples resultado de nossas faculdades intelectuais que, ao considerarem a priori a natureza das coisas e examinarem os efeitos que devem seguir-se de suas operações, estabelecem princípios particulares da ciência e da filosofia. As últimas se supõem derivadas inteiramente do sentido e da observação, pelos quais chegamos a saber o que resultou efetivamente da operação de certos objetos particulares, tornando-nos capazes de inferir a partir disso o que deles resultara no futuro (Hume, 2024, p. 75-76).

Assim, o que rege também as relações de fato são os pressupostos de causa e efeito, assim como com as ideias. Pressupõe-se que as relações entre os fatos funcionem do mesmo modo que com as ideias⁷⁰, imaginando que toda causa gere exatamente o mesmo efeito, assim como nas fórmulas matemáticas; todavia, para a validação das relações entre fatos nós precisamos necessariamente da experiência. Hume dirá ainda mais, que essas relações entre ideias, com suas leis universais, podem nos fornecer bases corretas que nos ajudarão a entender o mundo,

“mas a descoberta da própria lei continua devendo-se simplesmente a experiência, e todos os raciocínios abstratos do mundo nunca poderiam nos levar a um passo adiante na direção de sua descoberta. Quando raciocinamos *a priori* e consideramos um objeto ou causa apenas tal como aparece a mente, independente de toda observação, ele jamais poderá sugerir-nos a ideia de algum objeto distinto, como seu efeito, e muito menos exhibir-nos a conexão inseparável e inviolável entre eles” (2004, p. 60-61).

Partindo disso, notamos que cada experiência é única e impressiona nossos sentidos de um modo que, por mais que parecido, se diferencia daqueles outros modos dos quais temos armazenados. Assim, imaginar que toda causa

⁶⁹ “É absolutamente incompreensível como alguma ideia clara e distinta possa conter circunstancias contrarias a si mesma ou a qualquer outra ideia clara e distinta; tão absurdo, talvez, quanta qualquer outra proposição que se possa formular” (Hume, 2004, p. 213).

⁷⁰ “Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?*, a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito” (Hume, 2004, p. 61). Há a vasta tentação de tentar entender as relações de fato do mesmo modo que as relações entre ideias, ou ainda, entre pensamentos.

possua sempre o mesmo costume é crença; o que se pode afirmar é o que provavelmente acontecerá, mas essa exatidão as quais as ciências se dizem possuidoras é mera crença e ingenuidade⁷¹. O fundamento das relações de fato não é o conhecimento das ideias, mas a experiência que torna aquela cadeia de pensamento verídica ou não.

No fundo, cada experiência é única pois cada coisa experienciada no mundo é única, ainda que nós tentemos constantemente aproximar aquilo que experimentamos com aquilo que já temos guardado como se fosse a mesma coisa; no fundo cada coisa que afeta nossos sentidos é única. Embora sejam semelhantes, aquilo que experimentamos é essencialmente único:

“Acredito que se admitira facilmente que as diversas ideias distintas de cor que entram pelos olhos, ou as ideias de som comunicadas pelo ouvido, são realmente distintas umas das outras, embora ao mesmo tempo assemelhadas. Ora, se isso ocorre no caso de cores diferentes, também ocorrerá no caso de tonalidades diferentes da mesma cor, cada tonalidade produzindo uma ideia distinta, independente das demais. Pois se isso fosse negado, seria possível, pela gradação continua de tons, transformar insensivelmente uma cor naquela que lhe é mais remota; e, se não se admitir que alguns dos tons intermediários sejam diferentes, não se poderá consistentemente negar que os extremos sejam iguais” (Hume, 2004, p. 37-38).

Desse modo, se cada coisa experimentada é única, nosso pressuposto de conhecimento universal, no fundo, não passa de ingenuidade e crença. Por aproximação nós podemos considerar algumas possibilidades de acontecimentos, mas nunca com certezas exatas e universais, afinal

“nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente a existência efetiva de coisas ou questões de fato” (Hume, 2004, p. 56).

Portanto, nós temos a crença constante de que o sol que experimentaremos amanhã é o mesmo que experimentamos hoje, ou ainda, que todas as vezes que colocarmos a água ao fogo ela há de ferver. Entretanto, porque cada experiência é única, assim como cada coisa experienciada, tudo aquilo que trazemos em forma de esperança a partir de uma aproximação entre memórias é

⁷¹ “Todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio” (Hume, 2004, p. 75).

crença; e o único conhecimento verdadeiro é esse que se diz, de forma imediata, acerca daquela experiência experimentada no presente, todo o resto é aproximação e ingenuidade.

Kant está, portanto, logo após o problema representado por esses dois autores, e aquilo que ele proporá em sua epistemologia é uma solução para essa disputa que se estendia já há anos⁷². Nosso autor, mediante esse cerco epistemológico adotará as categorias como meios pelos quais as coisas podem ser conhecidas. Entretanto, Kant não é o primeiro a utilizar dessa terminologia, já Aristóteles escrevera um tratado que ficou conhecido posteriormente como *Categorias*⁷³, onde ele destrinchará dez categorias que são, antes de qualquer coisa, conceitos universais, além de gêneros últimos de todo e qualquer predicado cognoscível que exista. Essa obra gerou questões que repercutiram por milênios na história da filosofia: o problema dos universais. As questões presentes na obra aristotélica, no fundo, buscam responder, de forma clara e profunda aquilo que Porfírio⁷⁴ explanou em seu *Eisagoge*⁷⁵ quando explanou os seguintes questionamentos:

“(1) se os gêneros ou as espécies existem por si mesmos ou residem apenas em conceitos; (2) se, caso existam, são corpóreos ou incorpóreos; e (3) se existem separadamente ou apenas nas coisas sensíveis e dependentes delas. Em vez disso, procurarei tornar claro para você como,

⁷² Antes de nos debruçarmos acerca do que Kant nos apontará como solução, gostaríamos de destacar que essa não foi a primeira vez que alguém propôs uma solução para o problema entre os dois tipos de concepções epistemológicas. Antes do que com Kant ficou conhecido como apriorismo, tivemos antes uma tentativa de junção chamada de intelectualismo. Neste modo epistemológico de pensar, sustenta-se a existência de juízos que são necessários ao pensamento e que, por sua vez, possuem validade universal não só a objetos de pensamento, como também à objetos reais. No racionalismo a fonte desses juízos deriva de um patrimônio *a priori* da nossa razão, enquanto no intelectualismo eles derivam da própria experiência. Esse é um ponto de vista antigo, surgido na antiguidade ainda com Aristóteles, depois reformulado na idade média com Tomás de Aquino com seu *cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu* (todo conhecimento do nosso intelecto deriva do sentido), de modo que mesmo os altos princípios do conhecimento estão fundamentados na experiência, pois é dela que os mesmos são providos (Hessen, 2012, p. 59-62).

⁷³ A obra de Aristóteles é dividida em cinco grandes grupos: primeiramente a lógica (editados sob o nome de *Organon*), depois um conjunto de obras sobre a filosofia da natureza (tratados de física, psicologia, cosmologia e biologia), depois o conjunto de obras acerca da filosofia primeira, ou ainda, aquela ciência que estuda o ser em geral (obras editadas sob o nome de *Metafísica*), depois as obras acerca de ética e política (Principalmente *Política* e *Ética a Nicomaco*), e por último os tratados sobre retórica e poética. Entretanto, de modo geral os interpretes da obra aristotélica concordam que *Categorias* se trata de uma das primeiras obras de nosso autor (Aristóteles, 1995, p. 11).

⁷⁴ Filósofo neoplatônico que ficou conhecido por sua biografia de Plotino, bem como um sistematizador de seu pensamento quando estava em Roma.

⁷⁵ Obra escrita por Porfírio de Tiro que consiste em um manual aos estudantes de lógica, sendo a obra uma introdução às categorias de Aristóteles.

na lógica, os antigos — e especialmente os Peripatéticos — trataram do gênero, da diferença e dos demais”⁷⁶ (The Phoenician, 1975, p. 27-28)

Kant, em seu percurso acerca do modo pelo qual a verdade pode se apresentar, estabelece uma relação entre objeto e conceitos, todavia, a origem dessa relação não vem dos objetos em si, mas do entendimento, pois as categorias “são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo”⁷⁷ (Kant, 2018, p. 127).

A grande questão em jogo em meio a tudo isso é a capacidade do conhecimento humano. Como vimos nas duas linhas epistemológicas, de um lado nos parece que o conhecimento é ilimitado, pois toda a validade do mesmo se dá pela universalidade que encontramos através de uma base exclusivamente a priori⁷⁸; de outro lado temos um conhecimento válido e preciso extremamente restrito, pois a validade do conhecimento se dá no presente na medida em que as coisas impressionam nossos sentidos, tudo aquilo que ultrapasse isso consiste em crença. Nesse sentido, quando Kant se propõe fazer uma crítica da razão pura, no fundo, ele quer fazer um exame de valor – no sentido de validade, de aquilo que torna a coisa determinada -, ou ainda, no estudo das possibilidades de algo.

Aquela divisão do homem e das coisas que comumente se encontrava, definindo transcendental ou empiricamente, não existe em Kant, afinal “a distinção de transcendental e empírico, portanto, pertence apenas à crítica dos conhecimentos e não diz respeito à relação dos mesmos com seu objeto” (Kant, 2018, p. 100). Além disso, a preocupação de Kant não está em conhecer os objetos da razão, afinal, esses possuem variedades infinitas, e nunca saberemos se o conhecemos como eles de fato são, se se revelam plenamente ou não, ou se são exatamente do modo como os conhecemos ou não; tudo aquilo que dizemos sobre

⁷⁶ “(1) whether genera or species exist in themselves or reside in mere concepts alone; (2) whether, if they exist, they are corporeal or incorporeal; and (3) whether they exist apart or insense objects and in dependence on them. Instead, I shall try to make clear to you how in logic b the ancients, and especially the Peripatetics, dealt with genus, difference, and the rest”.

⁷⁷ Para a obra *Crítica da Razão Pura* nos valeremos de duas traduções, na qual utilizaremos aquela que transpasse mais clareza. São elas a edição da Vozes com tradução de Fernando Costa Mattos, e a edição da Fundação Calouste Gulbenkian com tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

⁷⁸ Nesse sentido e contexto, esse caráter de ilimitação advém da relação entre razão e realidade que quase se confundiam, afinal, tudo aquilo que era real (verdadeiro), o era devido a validade da razão.

algo e que é conhecido, só o é porque passa pelo crivo da razão⁷⁹. Se assim, o é o que Kant quer entender é quais são os limites da razão, que no fundo, são impostos por ela mesma:

“essa ciência também não pode ser de grande e dispersiva amplitude, pois tem de lidar não com objetos da razão, cuja diversidade é infinita, mas apenas consigo mesma, com problemas que brotam apenas de seu seio e lhe são apresentados não pela natureza das coisas que são dela distintas, mas pela sua própria natureza” (Kant, 2018, p. 58).

Além disso, aqui não temos preocupações metafísicas, pois os assuntos dos quais ela se incumbem estão além da nossa experiência, de modo que estão além do trabalho da razão na relação com o mundo⁸⁰. Entretanto, quando dizemos que a intuição do conhecimento advém da experiência sensível, não estamos restringindo apenas à ela, afinal a intuição do conhecimento depende das condições, ou ainda, formas apriorísticas do conhecimento; ou seja, dependem das formas puras da sensibilidade, a saber, o espaço e o tempo⁸¹. Além disso, e seguindo essa mesma linha, todo conhecimento é empírico em relação ao objeto, mas não exclusivamente, afinal

⁷⁹ É nesse considerar e confrontar o objeto que encontramos a antinomia da razão que deve ser cuidadosamente analisada, de modo que somos convidados a olhar o objeto por mais perspectivas e segundo a limitação do próprio juízo: “o conflito revela tão somente uma certa antinomia da razão que, baseada na sua natureza, tem de ser necessariamente ouvida e examinada. Esse conflito a ensina a considerar seu objeto por dois lados, e corrige seu juízo limitando-o” (Kant, 2018, p. 549).

⁸⁰ “num exame apressado deste trabalho, de que a sua utilidade seja apenas negativa, a saber, de não nos arriscarmos jamais, com a razão especulativa, para além dos limites da experiência; e tal é, de fato, a sua primeira utilidade” (Kant, 2018, p. 34).

⁸¹ “De todas as intuições, contudo, nenhuma é dada a priori a não ser a forma dos fenômenos, o espaço e o tempo” (Kant, 2018, p. 535).

“nós não podemos pensar nenhum objeto senão por meio de categorias; nós não podemos conhecer nenhum objeto pensado senão por meio de intuições que correspondam àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e este conhecimento, na medida em que seu objeto seja dado, é empírico. [...] Esse conhecimento, que se limita apenas aos objetos da experiência, não é por isso, contudo, extraído por inteiro da experiência; na verdade, tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento que se encontram a priori⁸² em nós. Consequentemente, sobra apenas o segundo (como uma espécie de sistema da epigênese da razão pura), a saber, que as categorias contêm, do lado do entendimento, o fundamento da possibilidade de toda experiência em geral” (Kant, 2018, p. 148-149).

Assim, nós temos uma junção de duas dimensões do conhecimento, a primeira advinda de algo a posteriori, que é a sensibilidade para experiência com o objeto, e a segunda advinda de algo a priori que permite que os objetos sejam pensados⁸³. Assim, a razão entende aquilo que produz segundo seus próprios planos – entendendo planos como princípios e leis universais a priori -, “forçando” a natureza, ou ainda, o mundo a responder perguntas, e não se guiando por ele como um fim último e único. Desse modo, aquilo que compreendemos como experiência se constitui como a aplicação da razão pelo sujeito humano, de modo que os conceitos são gerados pelas impressões dos objetos a partir das categorias da razão. Essa é a grande diferença em relação à experiência proposta pela metafísica, pois nesta a razão sempre está acima da natureza, acima da experiência, enquanto aqui, a razão está em meio a ela, compreendendo o mundo a partir dos limites da própria razão.

Assim, as categorias kantianas são aquele modo pelo qual o sujeito adequa as impressões recebidas do objeto, e tudo aquilo que dizemos acerca do objeto, ou ainda, que afirmamos saber sobre ele é aquilo que sobre ele impomos. Afirmar sobre algo é expressar, antes de tudo, aquilo que sobre ele inteligimos; além disso, a coisa em si nunca será alcançada segundo a filosofia kantiana, pois aquilo que podemos conhecer só o podemos segundo as categorias para o conhecimento, fora dela nada podemos afirmar⁸⁴. Portanto, aquilo que se diz verdadeiro, nada mais

⁸² “Dentre os conhecimentos a priori, contudo, denominam-se puros aqueles em que não há nada de empírico misturado. Assim, a proposição ‘toda mudança tem uma causa’, por exemplo, é uma proposição a priori, mas não é pura, porque ‘mudança’ é um conceito que só pode ser derivado da experiência” (Kant, 2018, p. 46).

⁸³ “Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. [...] Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento” (Kant, 2018, p. 96-97).

⁸⁴ “Nós não poderemos nunca, com essa faculdade, ultrapassar os limites da experiência possível, que é o que perfaz, no entanto, o interesse mais essencial dessa ciência. [...] que ele [conhecimento

é que o enquadramento de um fenômeno por um juízo, ou seja, verdadeiro é aquilo que se mostra a

um sujeito através de uma intuição que seja passível de ser englobada e cognoscível pelas estruturas lógicas da razão.

Kant, assim, propõe uma tábua com suas categorias, que se constituem como um todo em doze, diferentemente de Aristóteles que as dividiu em dez. Kant cita Aristóteles ao tratar sobre a origem das categorias, e o considera um homem perspicaz pois mesmo faltando “como ele não tinha nenhum princípio⁸⁵ no entanto, ele os reuniu tal como iam lhe aparecendo, e descobriu inicialmente dez deles, aos quais denominou categorias (predicamentos)” (Kant, 2018, p. 114-115). Mas, para Kant, as categorias serão tantas e em configurações específicas segundo àquele conjunto de funções lógicas em toda e qualquer possibilidade de juízo possível: assim o é porque a síntese do conhecimento é determinada segundo a mesma função do entendimento que une as diversas representações fenomênicas em um juízo (Kant, 2018, p. 113, 135-136).

Assim, para cada possível gênero de juízo, há uma categoria do entendimento. É desse modo que Kant constrói suas doze categorias segundo quatro principais grupos, ou ainda, classes: quantidade, qualidade, relação e modalidade; em cada um desses grupos nós temos três ocorrências (Kant, 2018, p. 113-114). Dessa maneira, as categorias são pensadas para um objeto geral, de modo que o mesmo possa ser compreendido, ou ainda, “predicalizado” segundo alguma das categorias:

“Elas [as categorias] são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo. Assim, a função do juízo categórico era a da relação do sujeito ao predicado, como, por exemplo, em ‘todos os corpos são divisíveis’” Observação entre colchetes nossa (Kant, 2018, p. 127).

Diante disso que faz a razão em relação a seus objetos, temos algo que se distancia de uma simples relação de associação entre as categorias e os juízos. Kant chama isso que temos diante de nós de apercepção transcendental; a

racional a priori] só se aplica a fenômenos e deixa de fora a coisa em si, como uma coisa efetivamente real por si mesma, mas por nós desconhecida” Observação entre colchetes nossa (Kant, 2018, p. 31).

⁸⁵ Com princípio norteador aqui, Kant quer se referir àquela unidade que provém da síntese pura das representações em uma intuição.

pretensão com esse termo aqui, bem como em todo o espírito da modernidade, é encontrar e explicar aquele princípio supremo para todo o conhecimento humano. Em Kant, essa fonte para todo o conhecimento humano se dá naquela unidade da consciência que precede todos e quaisquer dados das intuições, bem como no tocante à toda e qualquer possibilidade de representação de objetos⁸⁶ (Kant, 2018, p. 158). Como no cogito cartesiano, aqui, Kant chega à um Eu, e é através desse princípio, que é fundamento de todo e qualquer tipo de conhecimento na consciência, que temos todas as categorias como conceitos do entendimento que brotam do próprio sujeito transcendental, ou ainda, do Eu que pensa; e é através dos juízos por ele pensados que relaciona sujeito e aquilo que se pode afirmar do mesmo, ou ainda, coisa e o que se diz dela, ou mesmo, coisa e predicado⁸⁷. Nesse sentido, a proposta de Kant é muito distante do de Aristóteles, pois este não tinha posse nem diante de si esse princípio a partir do qual nosso autor estrutura seu pensamento⁸⁸.

⁸⁶ “§ 17. O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendimento. [...] O princípio supremo dessa mesma possibilidade em relação ao entendimento é: que todo diverso da intuição esteja sob condições da unidade originariamente sintética da apercepção. [...] A unidade da consciência é aquilo que unicamente constitui a relação das representações a um objeto, portanto a sua validade objetiva, por conseguinte que se tornem conhecimentos; e é aquilo em que, conseqüentemente, baseia-se a própria possibilidade do entendimento” (Kant, 2018, p. 131-132).

⁸⁷ “Que o ser que pensa em nós, contudo, suponha conhecer a si mesmo por meio das categorias puras, em particular aquelas que exprimem a unidade absoluta sob cada título, é algo que se deve ao seguinte. A apercepção é ela própria o fundamento da possibilidade das categorias, que, por seu turno, não representam outra coisa senão a síntese do diverso da intuição, na medida em que ele tem unidade na apercepção. A autoconsciência em geral, portanto, é a representação daquilo que é a condição de toda unidade e, ainda assim, é ele próprio incondicionado. Do eu pensante (alma), portanto, que se pensa como substância, como simples, como numericamente idêntico em todo tempo e como correlato de toda existência da qual têm de ser deduzidas todas as demais existências, pode-se dizer que ele conhece não tanto a si mesmo através das categorias, mas as categorias - e com elas todos os objetos na unidade absoluta da percepção - através de si mesmo” (Kant, 2018, p. 350).

⁸⁸ Heidegger faz uma crítica à Kant em *Kant e o problema da metafísica*, de modo a fazer o mesmo questionamento que Kant faz à Aristóteles sobre o modo pelo qual este reuniu as categorias, de modo a se encontrar o motivo, ou ainda, o lugar do qual Kant encontra as diferenças de juízo, ou ainda, formas de dizer o que as coisas são: “Ao invés disto, apresenta uma tábua pronta, que é articulada segundo os quatro ‘momentos principais’: quantidade, qualidade, relação, modalidade. Não se mostra, do mesmo modo, se e em que medida são precisamente esses quatro momentos que se fundam na essência do entendimento. Podemos duvidar de que eles sejam de todo fundamentáveis de maneira puramente lógico-formal. Neste caso, porém, perde-se de todo a segurança acerca do caráter que esta tábua dos juízos possui. O próprio Kant hesita, chamando-lhe ora uma ‘tábua transcendental’ ora uma ‘tábua lógica dos juízos’. Com isto, porém, a censura que Kant faz à tábua de categorias de Aristóteles não acabará por recair sobre a sua tábua dos juízos?” (Heidegger, 2019, p. 71)

1.2.2 Vontade, liberdade e moral: o drama da escolha pelo mal

Fizemos esse caminho até aqui para encontrarmos aquele fundamento para todas as nossas experiências com o mundo que nos impressiona, afinal é nele e a partir dele que agimos. Todo o nosso caminho até então foi para chegarmos nesse ponto no qual estamos para seguirmos e permanecermos com o diálogo direto e constante com Arendt. Ao tratarmos do motivo pelo qual fazemos o mal, segundo Kant, nos depararemos com o problema da autonomia da vontade, bem como levantamos anteriormente segundo outros autores. Entretanto, em nosso autor, será necessário passar necessariamente por dois conceitos centrais para essa problemática, a saber vontade e arbítrio; será a partir deles que compreenderemos como o sistema kantiano explica o erro e nossa capacidade de fazer ações más.

Kant em diversos pontos dialoga com termos latinos para falar acerca do arbítrio, ao mesmo tempo que se vale da terminologia alemã. Arbítrio, segundo os termos latinos, aparece na *Crítica da Razão Pura* em dois momentos, uma primeira vez no terceiro capítulo terceiro “Soluções das ideias cosmológicas...”⁸⁹, e posteriormente em “Primeira Seção: do fim último do uso puro de nossa razão”⁹⁰; já na *Metafísica dos Costumes*⁹¹, os termos aparecem logo na “Introdução à metafísica dos costumes” em “da relação das faculdades da mente...”⁹². Assim, ao falar de

⁸⁹ Nesse contexto, Kant está falando acerca da liberdade no sentido prático como sendo “independência do arbítrio em relação à necessitação pelos impulsos da sensibilidade”. Nesse sentido, o arbítrio é sensível na medida em que é patologicamente afetado – é *arbitrium brutum* (animal) quando pode ser necessitado patologicamente. Entretanto o arbítrio humano não é *brutum*, pois a sensibilidade não o obriga à ação, o homem determina a si mesmo independentemente dos impulsos sensíveis. Portanto o arbítrio humano é *liberum*, embora *sensitivum*, mas não *brutum* (Kant, 2018, p. 430).

⁹⁰ De forma semelhante ao que havia dito anteriormente: “Um arbítrio é meramente animal (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, i. e., patologicamente. Aquele, porém, que é independente dos impulsos sensíveis e, portanto, pode ser determinado por causas moventes que só são representadas pela razão, denomina-se livre-arbítrio (*arbitrium liberum*), e tudo o que se articula com ele, seja como fundamento ou consequência, é denominado prático. A liberdade prático pode ser provada pela experiência. Pois nem só o que estimula, i. e., que afeta imediatamente os sentidos, determina o arbítrio humano” (Kant, 2018, p. 583).

⁹¹ Para a obra *Metafísica dos Costumes*, nos valeremos de duas edições: uma primeira da editora vozes (com tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof) e uma segunda da editora Fundação Calouste Gulbenkian (com tradução de José Lamego). Assim, pela comparação de ambas edições conseguiremos uma melhor explicação das citações.

⁹² Além daquilo que antes ele disse nos demais textos supracitados, aqui ele trás duas coisas importantes. A primeira é a terminologia “livre-arbítrio” que é aquele arbítrio determinado pela razão pura. A segunda coisa a se destacar é a diferença entre arbítrio e desejo: a faculdade da apetição, ou ainda, faculdade de fazer ou não fazer a seu bel prazer será chamada de arbítrio na medida em que

arbítrio, em seus textos, Kant nos traz terminologias latinas para se referir aos textos, a saber *arbitrium brutum*, *arbitrium sensitivum* e *arbitrium liberum*. Sobre o primeiro termo, notamos ainda nessas passagens, que sua principal característica consiste na determinação do mesmo pelas inclinações, ou seja, pelos impulsos sensíveis; é um tipo de arbítrio que está distante da determinação e ordenamento advindos da razão, mas se orientam e fundam, antes, em uma simples resposta imediata aos estímulos que se manifestam como agradáveis ou não (Kant, 2013, p. 19-20).

No fundo, aquele que agisse segundo o *arbitrium brutum* não seria alguém que se determina, nem mesmo que exerce a faculdade da autodeterminação. Dizer que alguém age mediante esse tipo de arbítrio significa dizer que aquilo que o determina é toda e qualquer experiência sensível, prazerosa ou não, que antecede as ações do sujeito; em outras palavras, tudo o que determina, exceto ele mesmo. Esse tipo de arbítrio não é, no sentido em que vimos na história da filosofia⁹³, um arbítrio real, pois se o sujeito está necessariamente condicionado a ser aquilo que o estimula anteriormente, então ele nunca poderá se decidir por não fazer, ele nunca pode escolher por abster-se, portanto, esse livre-arbítrio nunca existe de fato.

Além desses aspectos lógicos encadeados, considerar algo que foge de um modo ascético de vida, para Kant, é abominável, afinal os ensinamentos da moralidade

“ordenam a cada um sem levar em consideração suas inclinações; apenas porque, e na medida em que, ele é livre e tem razão prática. O aprendizado de suas leis não é extraído da observação de si mesmo e da animalidade nele presente, nem da percepção do curso do mundo, do que ocorre ou de como se age (ainda que a palavra alemã *costumes* signifique, como a latina *mores*, apenas maneiras e formas de vida), mas a razão ordena como se deve agir, mesmo que não fosse encontrado nenhum exemplo disso, e também não leva em conta a vantagem que disso poderia resultar para nós e que somente a experiência poderia ensinar. Pois, embora ela nos permita buscar nossa vantagem de todos os modos possíveis, e embora se possa também, com base em testemunhos da experiência, esperar como prováveis – sobretudo quando intervém a prudência – maiores vantagens em média no cumprimento do que na transgressão de seus comandos, a autoridade de suas prescrições enquanto comandos, todavia, não repousa

estiver ligada à sua consciência de capacidade de agir para a produção de um objeto, e será chamada de desejo se não estiver unida à essa consciência. Nessa passagem, nosso autor que mostrar a relação do ânimo com as leis morais (Kant, 2013, p. 19-20).

⁹³ A saber a possibilidade de poder decidir sem constrangimentos, ou mesmo, impedimentos.

nisso. Ela apenas se serve dessas considerações (enquanto conselhos) como um contrapeso contra as tentações opostas, de modo a compensar com antecedência o erro de uma ponderação parcial no juízo prático, assegurando assim a este, antes de mais nada, uma decisão conforme ao peso dos princípios a priori de uma razão pura prática” (Kant, 2013, p. 22).

Assim, como vimos anteriormente, definitivamente o arbítrio humano não é *brutum*; ele, por sua vez é *liberum*, embora *sensitivum*, mas definitivamente não *brutum* (Kant, 2018, p. 430). A possibilidade de se compreender a os ensinamentos da moralidade se dá através de uma realidade de controle das paixões, do não se render, ou ainda, do não ser determinado por tudo aquilo que nos afeta através da experiência. Em outras palavras, é minimamente através da vida ascética que poderemos ter maior clareza acerca dos ensinamentos da moralidade através da razão prática. Além disso, uma das diferenças básicas do homem em relação aos demais animais é a capacidade de produzir e determinar seu próprio objeto de desejo determinando os fins das ações à si próprio; essa determinação de si próprio decorre justamente da não necessária determinação pelos impulsos sensíveis. Entretanto, principalmente a partir do que Kant fala anteriormente⁹⁴, ele não está dizendo que somos seres como que celestiais insensíveis, mas que esta nossa sensibilidade não determina quem nós somos; os impulsos não ditam quem somos apesar de nos afetar – *sensitivum*, mas não *brutum*.

Portanto, essa diferenciação é essencial para o caminho que fazemos e o qual estamos dispostos a entender. De um lado – *arbitrium brutum* – temos uma incapacidade de determinação e, no sentido que vimos na história da filosofia, uma incapacidade de escolha diante do estímulo, de modo que há de modo imediato e necessário e necessário uma resposta; de outro lado – *arbitrium sensitivum* – temos uma influência da sensibilidade, porém não uma determinação pela mesma, portanto, o homem, do qual é próprio o *arbitrium sensitivum* continua capaz de fazer escolhas, mesmo que essas escolhas sejam contrárias aos estímulos propostos. Assim, diferenciando ambos tipos de arbítrio, encontramos em um, a saber, no *sensitivum* uma possibilidade de imputação do agente tendo em vista sua permanente capacidade de escolha ainda que os estímulos lhe afetem em um maior grau⁹⁵.

⁹⁴ “mas a razão ordena como se deve agir, mesmo que não fosse encontrado nenhum exemplo disso”.

⁹⁵ Antes de entrarmos em exemplos morais, algo simples, mas funcional para exemplificar isso é a decisão de alguém por não comer, ainda que o indivíduo já esteja com muita fome e lhe apareçam

É importante a compreensão dessa diferenciação entendida por Kant para que possamos entender em que consiste a abertura, em maior ou menor grau, à razão. E aqui é interessante nos retermos por um instante na terminologia adotada por Kant; nosso autor decide adotar a palavra latina *animus* e não simplesmente *anima*⁹⁶. Nosso autor, ao falar da nossa faculdade de abstração, confere a ela algo além de meramente uma capacidade nossa de nos retermos em algo com atenção; a nossa faculdade de abstração demonstra o poder de uma liberdade da faculdade do pensar, bem como o poder que é próprio do espírito de decidir quais representações ele quer ter diante de si. A essa capacidade de nos determos em determinadas representações, de pensar acerca delas e permanecer com as mesmas ele chama de *animus sui campos*. Sob essa perspectiva, a faculdade de abstrair é muito mais importante e difícil que a de simplesmente prestar atenção, principalmente quando temos as representações dos sentidos em jogo, bem como suas impressões atuais⁹⁷ (Kant, 2006, p. 31). Nesse sentido, mais à frente, Kant falará ainda sobre a importância de ter diante de si sempre as representações eleitas para que as afecções não tomem posse do indivíduo em suas ações: “afeção é surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (*animus sui campos*)” (Kant, 2006, p. 150). Novamente, *animus sui campos* é o controle e ponderado de si mesmo através da razão, ou ainda, daquele aspecto psicológico, da nossa área pensante – trazemos essa abrangência devido à palavra latina adotada por Kant (*animus*), mas para nos determos na terminologia do próprio autor e para melhor compreender onde ele quer chegar, vamos permanecer com a afirmação de que *animus sui campos* é o controle de si mediante a razão.

coisas muito apetecíveis diante dele, ainda assim, ele possui a capacidade para decidir por si mesmo se comerá ou não aquilo que lhe apareceu.

⁹⁶ *Anima* independentemente do caráter específico que há de assumir tem sempre um traço psicológico que perpassa seu sentido, podendo significar, assim, desde sopro ou ar até e principalmente princípio vital, aquilo que possibilita alguma coisa a ser vivente. *Animus*, por outro lado, é permeado por um sentido que caminha em direção oposta à *corpus* e *anima*, assumindo um caráter de princípio pensante, ou ainda, espírito ou mesmo alma. O sentido de *animus* pode abarcar ainda a ideia de coração no sentido de sede da coragem, sede das paixões, ou mesmo das inclinações; é o lugar de onde e por onde brotam as coisas mais heroicas, mas também as mais perversas, de onde brotam os pensamentos, intensões, bom-senso, atenção e memória. É, no fundo, o próprio *animus* que definirá o caráter de si mesmo, bem como aquilo que ele pode se tornar ou não, ou quem decide ser ou não a partir de si mesmo e não de algo externo (Torrinha, 1942, p. 57 e 58).

⁹⁷ Nos valendo do exemplo anterior, é ainda muito mais difícil decidir não comer quando lembramos constantemente de comidas muito apetecíveis e mais ainda quando os nossos sentidos são impressionados por elas. Por outro lado, é essa nossa capacidade de resistência que nos torna possuidores de nós mesmos e não incosequentes, ou ainda, dependentes e sem liberdade em relação à nós mesmos.

Além disso, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, obra onde encontramos isso que explanamos acerca da posse de si, Kant pretende sustentar uma posição que necessariamente recorre a uma posição ascética constante do indivíduo sobre si mesmo. Desse modo, porque o homem é uma coisa dotada de razão, ele não somente pode, como deve ter constantemente esse estado de posse de si mesmo, ainda que esteja sob condições de estímulo de coisas que lhe causem prazer ou dor; afinal, “estar submetido a afecções e paixões é sempre uma enfermidade da mente, porque ambas excluem o domínio da razão” (Kant, 2006, p. 149). Ainda que o homem esteja em estados agudos de emoções, ou mesmo, paixões⁹⁸, ele é responsável por quem ele é e deve ter constantemente a posse de si, e é através desse constante possuir-se pela atividade da razão que o homem há de “desabituar-se da fúria mediante disciplina interna da mente” (Kant, 2006, p. 158), por exemplo.

Assim como veremos em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, a obra parece ser perpassada por ar sapiencial⁹⁹, assim como os livros sapienciais

⁹⁸ Para nossa pesquisa, aqui é importante destacar que há uma diferença entre emoções e paixões e as repercussões próprias de ambas problemáticas. Na faculdade de desejar, em casos onde a determinação empírica se mostra extrema, podemos ter dois caminhos, a saber *Leidenschaft* (que se traduz como paixões) e *Affekt* (que na tradução que utilizamos é traduzida como afecção, no sentido de emoções, como aquilo que causa prazer ou desprazer). Kant, na *Metafísica dos Costumes* faz uma diferenciação entre esses dois fenômenos, de modo que “Afetos e paixões são essencialmente distintos entre si; os primeiros pertencem ao sentimento, na medida em que este, precedendo-a, torna impossível ou mais difícil a reflexão”, de modo que o afeto é ainda “repentino ou brusco (*animus praeceps*)”. Já “a paixão, em contrapartida, é o apetite sensível que se tornou inclinação permanente (por exemplo, o ódio em oposição à ira)”, contendo assim não um caráter explosivo como os afetos, mas um caráter de durabilidade e solidez em nossa consciência; assim, “a calma com que nos abandonamos à paixão admite a reflexão e permite ao ânimo propor-se princípios a este respeito e, assim, quando a inclinação tende para o que é contrário à lei, permite encubá-los, enraizá-los profundamente e acolher assim o mal (propositalmente) em sua máxima; o que, dessa maneira, é um mal qualificado, isto é, um verdadeiro vício” (Kant, 2013, 219-220). Portanto, os afetos possuem um caráter explosivo e momentâneo, enquanto as paixões possuem um caráter prolongado, de auto convencimento para a deliberação daquilo que é mal tentando coloca-lo como máxima universal; com as paixões o indivíduo tenta se convencer de agir segundo princípios maus, pensando e refletindo sobre como disfarçá-lo a tal ponto que assuma esse caráter, e é isso que faz dele um vício, ou ainda, um mal qualificado. “Fazer o bem é um dever” (Kant, 2017, p. 317), por isso, no estado de vício, estamos tentando constantemente nos convencer, ou ainda, revestir o lobo com a roupagem de ovelha (dizer para nós mesmos que o mal é um bem). A “afecção é surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (*animus sui campos*). É, por isso, apressada, ou seja, passa velozmente a um grau de sentimento que torna a ponderação impossível (é inconsiderada) (Kant, 2006, p. 150), entretanto “a inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é paixão”. Mas independentemente de qual delas se apossa da razão, “estar submetido a afecções e paixões é sempre uma enfermidade da mente, pois ambas excluem o domínio da razão” (Kant, 2006, p.149).

⁹⁹ Termo utilizado para se referir à sabedoria. Muito utilizado em nível religioso/mitológico para se referir àquelas obras que ajudam os homens com histórias de sabedoria.

bíblicos, em alguns momentos, quase como algumas espécies de *coach's*¹⁰⁰ dos nossos tempos. Mas em tudo isso encontramos exemplos daquilo que buscamos, como em “aprimorar se é bem possível, e mesmo um dever, mas querer ainda aprimorar o que já está fora de meu poder, é absurdo” (Kant, 2006, p. 133), por exemplo; portanto, o homem tem um dever de ser possuidor de si. Se fôssemos dizer em outras palavras, o homem tem o dever constante de se retirar dos movimentos empíricos que definitivamente são inconstantes e têm o homem como uma coisa passional em relação à eles; o dever do homem é se defender da determinação causada pelos movimentos empíricos e, de modo contrário, ser senhor de si mesmo, ainda que mediante os afetamentos causados por eles.

Entendemos assim que, para o homem, o uso livre de suas forças se dá justamente para que ele eleja para si mesmo representações que lhe sejam fins que lhe interessam; isso o distancia de modo abismal do que constitui o *arbitrium brutum*, onde a determinação da vontade é sempre *a posteriori*, sempre dependente de um estímulo advindo da sensibilidade, sempre patologicamente¹⁰¹ necessária. Desse modo, o *arbitrium sensitivum*, novamente, mostra que o homem, diferentemente dos demais seres animados da natureza, não é determinado por movimentos somáticos externos, mas que, apesar deles, possui a capacidade de se determinar a si mesmo; assim, ele é capaz de representar projetar fins para si mesmo¹⁰², bem como se

¹⁰⁰ No sentido de determinar veementemente o que deve ser feito, apontando possíveis consequências, ao mesmo tempo em que há incentivo para que certos objetivos sejam alcançados.

¹⁰¹ Patológico, em Kant, não possui o caráter doentio bem como é entendido em nossos tempos, principalmente com o avanço da medicina. Para o nosso autor, patológico é tudo aquilo que afeta a sensibilidade influenciando assim, segundo Kant, a vontade do agente. Nesse sentido, o sentimento possui um efeito negativo que se dá justamente em seu caráter patológico sobre a consciência; a predominância dele sobre o sujeito racional, no fundo é humilhação, é “desprezo moral”. Por outro lado, há ainda o sentimento moral que impulsiona o sujeito à lei moral, e este sentimento consiste em um respeito à essa lei (Kant, 2016, p. 106). Entretanto, esse topo de sentimento não é patológico, pois se o fosse seria inútil tentar estabelecer qualquer uma relação com qualquer ideia *a priori*; o sentimento moral, entretanto, se refere apenas ao prático e à representação da lei moral enquanto tal e não algum tipo de objeto da mesma lei. Assim, segundo Kant, se compreendermos sentimento moral como unicamente essa dimensão prática e permanecendo na lei enquanto tal e não em seus objetos, notaremos que esse sentimento moral não pode ser passível nem de deleite, nem de dor, mas que apesar disso ainda gera no indivíduo um interesse pelo cumprimento da lei moral, o que se pode chamar de interesse moral, do mesmo modo que o respeito pela lei é um sentimento moral (Kant, 2016, p. 111). Desse modo, se patologia é esse afetamento sensível no indivíduo, ele possui um arbítrio afetado patologicamente, pois ele traz consigo aspirações que se originam de causas subjetivas, que podem ser, por outro lado, contrárias “ao puro fundamento objetivo de determinação e que, portanto, precisa de uma resistência da razão prática, enquanto necessitação moral” – resistência que pode ser entendida como coerção interna intelectual (Kant, 2016, p. 52-53).

¹⁰² Importante destacar que não somente sobre si mesmo, mas em relação à todo e qualquer humano, o homem é um fim em si mesmo, portanto, seria completamente imoral considerar outro humano, ou mesmo o próprio indivíduo como simples meio para qualquer que fosse o fim; ele não é

orientar para esses determinados fins eleitos, seja através de conselhos de prudência, seja através de regras da arte, ou mesmo, segundo a determinação da razão pura (Kant elenca, na segunda seção de *Metafísica dos Costumes*, três tipos de imperativos para esse aspecto de projeção da vida, a saber os imperativos técnicos (ligados à um fim escolhido), os imperativos pragmáticos (ligados à felicidade) e o imperativo categórico (que, por sua vez, é incondicionado).

Entretanto, há que se tonar que nos resta ainda um tipo de arbítrio citado por Kant que ainda não trabalhamos: *arbitrium liberum*. É a partir dessa consideração que faremos a ponte para o problema da vontade segundo Kant. Para o autor esse tipo de arbítrio (*Willkür*)¹⁰³ é aquele que determina um tipo de arbítrio onde “a sensibilidade não lhe torna necessária uma ação, e nele reside uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da necessitação por impulsos sensíveis” (Kant, 2018, p. 430). É a esse tipo de arbítrio que Kant chamará de livre-arbítrio, aquele livre e independente dos impulsos sensíveis que, por sua vez, pode ser determinado por causas que o movam, que por sua vez são eleitas através das representações formuladas pela razão; além disso, para esse livre-arbítrio é denominado pratico tudo aquilo que se estrutura e conecta com o mesmo.

Essa liberdade prática, segundo Kant, é provada pela experiência pois nem só aquilo que estimula o homem através de seus sentidos o determina, mas também e principalmente da nossa faculdade de representações. É através dela que temos diante de nós mesmos aquilo que é útil, ou ainda, prejudicial para nós mesmos, é ela que nos torna capazes de superarmos os estímulos sensíveis pelos quais somos afetados, de modo que somos capazes de agir segundo

simplesmente ponte para essa ou aquela vontade, mas um fim em si mesmo. Somente o humano é considerado pessoa, ou seja, sujeito de uma razão prático-moral que ultrapassa qualquer tipo de preço; assim, “como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor interno absoluto), pela qual ele constringe todos os outros seres racionais do mundo a ter respeito por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade” (Kant, 2013, p. 247). É a partir desse modo de pensar que se tornam possível entendemos que “aniquilar em sua própria pessoa o sujeito da moralidade é o mesmo que exterminar do mundo a própria moralidade segundo sua existência, na medida em que esta dele depende; moralidade que, todavia, é fim em si mesma. Por conseguinte, dispor de si mesmo enquanto mero meio para um fim qualquer significa degradar a humanidade em sua pessoa (*homo noumenon*), à qual foi, contudo, confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*)” (Kant, 2013, p. 234).

¹⁰³ *Willkür* é traduzido geral e diretamente como a nossa capacidade de escolha. Aqui se aproximaria mais daquele contexto que conhecemos da história ad filosofia de tomarmos decisões a partir de nós mesmos e sem constrangimento externo.

representações da razão as quais elegemos. Isso quer dizer que a nossa faculdade das representações promulga leis que são leis objetivas da liberdade, ou ainda, imperativos que determinam o que deve acontecer, ainda que nunca seja necessário que tais coisas aconteçam. É essa capacidade que torna os humanos diferentes dos demais seres animados da natureza, bem como essa concepção de imperativo já está muito distante das leis que só tratam daquilo que acontece, a saber, as leis da natureza. Por esse motivo, Kant também chamará esses imperativos, ou ainda, essas leis eleitas pelo próprio homem de leis práticas, pois dizem sobre essa nossa capacidade prática de eleger princípios de ação a partir dos nossos fins eleitos pela razão (Kant, 2018, p. 583).

Ainda a respeito desse arbítrio humano, vimos que o homem é capaz de decidir e determinar-se a si mesmo a partir daquelas representações eleitas pelo mesmo, ainda que influenciado pelas moções empíricas. Portanto, o homem é capaz de decidir entre aquilo que elege, ou ainda, aquilo que o apraz e se distanciar daquilo que, pela razão, entende lhe prejudicar. Entretanto, todo esse caminho de escolha do homem consigo mesmo é rastreável, ou em outras palavras, é possível identificar os princípios de decisão de ação de um indivíduo, ou ainda, os motivos empíricos para ele se decidir por uma coisa ou outra. Existem necessidades empíricas que enfrentamos e as quais nos impelem ações, sobre essas podemos rastreá-las e em relação às mesmas não há liberdade:

Assim, todo homem tem um caráter empírico de seu arbítrio, que não é outro senão uma certa causalidade de sua razão, na medida em que esta mostra em seus efeitos no fenômeno uma regra segundo a qual se podem inferir os fundamentos e as ações da razão no que diz respeito a seu tipo e seus graus, e julgar os princípios subjetivos de tal arbítrio. Como esse caráter empírico tem de ser ele mesmo, com efeito, derivado dos fenômenos a partir da regra dos mesmos, que é fornecida pela experiência, então todas as ações humanas no fenômeno são determinadas, segundo a ordem da natureza, a partir de seu caráter empírico e das demais causas concomitantes; e, se nós pudéssemos investigar todos os fenômenos de seu arbítrio até o fundamento, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com segurança e conhecer como necessária a partir de suas condições precedentes. Em relação a esse caráter empírico, portanto, não há liberdade (Kant, 2018, p. 438-439).

Entretanto, se isso é verdade significa que nosso arbítrio não é muito distinto do *arbitrium brutum*, na medida em que ambos não são livres em relação ao meio nos quais se encontram, e que todo o meio determinará quem a coisa é. Se

assim o fosse, todas as faculdade humanas seriam todas ilusões, pois em nada poderiam determinar o homem se todo o meio necessariamente o condiciona a determinada ação, ou seja, seu livre-arbítrio. Entretanto, o sujeito racional não pode ser somente uma máquina de transição que como outras coisas simplesmente reage à estímulos, ou ainda, coisas que lhe são propostas; o sujeito racional precisa, antes de tudo ser livre e essa liberdade precisa se dar justamente na condição do próprio sujeito de fenômeno, afinal,

O ser humano é ele mesmo fenômeno¹⁰⁴. Seu arbítrio tem um caráter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas ações. Das condições que determinam o ser humano segundo esse seu caráter, não há uma que não esteja contida na série dos efeitos naturais e não obedeça à lei desta última, segundo a qual não se encontra nenhuma causalidade incondicionada daquilo que acontece no tempo. Nenhuma ação dada pode, portanto (já que só pode ser percebida como fenômeno), iniciar-se absolutamente por si mesma (Kant, 2018, p. 440).

Mas o homem precisa ser imputável, portanto, livre e para tal liberdade Kant aponta uma saída. O homem é dotado de razão e é por essa condição de ser racional que ele pode ser capaz de se desvencilhar dessa condição de possível subordinação; e este movimento de saída se dá justamente em uma tangente na relação sujeito e tempo¹⁰⁵. Sendo um ser racional, esse ato espiritual do sujeito não é semelhante às demais experiências um temporal; o “eu penso” acompanha necessariamente todas as representações do sujeito, e tudo aquilo que é diverso da intuição – representação que pode ser dada antes de todo e qualquer pensamento -, de modo que toda essa diversidade (experiências sensíveis) têm relação com o “eu penso” no mesmo sujeito que esse mesmo diverso se encontra. Porém, essa representação do “eu penso” deve ser vista como algo externo à sensibilidade, pois ela é um ato de espontaneidade, é aquela autoconsciência transcendental capaz de produzir a representação do “eu penso” que, por sua vez tem a capacidade de acompanhar todas as outras representações da consciência. Essa autoconsciência é comum a todas as consciências, sendo condição básica para todas as representações sensíveis; além disso o que fazem das experiências que passamos nossas é a nossa capacidade de autoconsciência para dizer da experiência “minha”.

¹⁰⁴ Ou seja, um ser imerso no tempo e no espaço entregue à causalidade natural de ambas as condições.

¹⁰⁵ Lembremos que tempo e espaço são condições básicas para a experiência sensível, ou seja, a forma *a priori* da sensibilidade, onde se operará a síntese da intuição (Kant, 2018, p. 137-138).

Essa autoconsciência, entretanto, é transcendental, e necessariamente precisamos dela para nossa experiência, portanto, pela atividade do pensamento o homem consegue tanger a temporalidade saindo dela e sendo capaz de quebrar uma possível cadeia consequencialista que supostamente o poderia determinar ou ainda dominar (Kant, 2018, p. 128-130). Já havíamos notado isso quando falávamos acerca da apercepção, mas principalmente para compreendermos mal radical, precisamos compreender essa característica atemporal da autodeterminação para maior clareza do que vem a ser o mal radical para Kant.

Portanto, pela capacidade do homem de autodeterminar-se e como esse princípio de individualidade das representações é atemporal (capacidade de representar o “eu penso”), mas abraçando *a posteriori* as experiências sensíveis como seus objetos, nós temos a liberdade em relação a determinação do homem pelos estímulos sensíveis. E a faculdade acerca dessa liberdade humana que romperia a cadeia temporal-empírica de determinação pelas experiências sensíveis chamar-se-ia faculdade da vontade livre. A faculdade da vontade não pode depender de uma determinação externa, mas somente de si mesma para decidir e escolher quais as representações que lhe parecem útil e desagradáveis, de modo a escolher em quais empreenderá, sem constrangimento, suas energias em ações.

É justamente essa vontade livre que há de fundamentar um *arbitrium liberum* (livre-arbítrio), pois aquele fundamento que não se dá através das experiências sensíveis precisa necessariamente ser puro, ou seja, precisa ser fundado na razão pura; e esse é justamente o conceito positivo de liberdade a “capacidade da razão pura de ser prática por si mesma” (Kant, 2013, p. 20). Portanto, essa capacidade de representação de leis ao ser racional é o que chamamos de vontade, e esta é pura se não estiver em relação com as experiências sensíveis.

Assim, podemos aqui diferenciar basilarmente em que consiste a diferença entre a concepção geral de arbítrio e a ideia de vontade. Quando tratamos acerca desta – a vontade –, estamos falando sobre a capacidade de determinação do arbítrio; enquanto falamos acerca deste – arbítrio-, estamos dizendo sobre o aspecto da sensibilidade na qual a capacidade de decisão atua. Desse modo,

“a vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma (Kant, 2013, p. 21)

Assim, o arbítrio enquanto aquele capaz da efetivação das máximas eleitas pelo sujeito é quem transformará em ação aquilo advindo da vontade; desse modo, o arbítrio é o executor da vontade no meio empírico. Todas as concepções morais – lei moral, imperativo categórico, autonomia da vontade – são ligadas diretamente à concepção de liberdade. Se esta não existe ou não acontece de fato, não há sentido em pesar leis ou modos de vida que não podem ser aplicadas, pois quem não é livre não pode ser imputado. Portanto o homem precisa ser livre e autônomo para ser responsável pelas suas ações.

1.2.3 Vontade e mal radical: a responsabilidade pessoal diante do mal no mundo

O conceito de vontade em Kant nem sempre é único, pelo contrário, em determinados pontos ele se mostra até mesmo contraditório, é só posteriormente que temos uma divisão melhor do que o mesmo compreende como vontade enquanto função legisladora – autonomia – e vontade enquanto possibilidade de novos inícios, como acabamos de ver. É somente na *Crítica da Razão Prática* que temos mais claramente essa distinção mais clara e com termos diferentes. Encontramos *Willkür* que, como vimos, é também a palavra relacionada à *arbitrium liberum*, que por sua vez está relacionada à toda ideia de autonomia e a capacidade de começar novas ações no tempo a partir de si mesmo independentemente da determinação dos impulsos sensíveis; por outro lado, encontramos também *Wille* que diz respeito à função legisladora da razão, diz respeito à razão prática.

Da *Crítica da Razão Pura* herdamos a concepção de liberdade como espontaneidade, no sentido de iniciar coisas novas no tempo¹⁰⁶ e da *Metafísica dos*

¹⁰⁶ Essa ideia será importante para Arendt, principalmente com a ideia de perdão e a via da natalidade como modo de inserir o novo na história, rompendo com a cadeia de reações como princípio de ação, rompendo com o ciclo de vingança. O novo se vem pela principalmente pela nossa capacidade de perdoar e pela natalidade, através dos novos membros da comunidade humana que chegam ao mundo e que, por serem seres únicos e genuínos, trazem consigo todo o fervor e peso de uma capacidade de transformação do mundo (Arendt, 1998, p. 241).

Costumes herdamos a concepção de liberdade como autonomia¹⁰⁷. Todavia, para ambas se utiliza o termo vontade e, como se não bastasse, são discutidas ainda sobre a nomenclatura de um único problema: liberdade da vontade. É somente mais tarde que Kant se referirá à primeira faculdade como *Willkür* e à segunda como *Wille*. Não é que essas palavras sejam exatamente novas no vocabulário kantiano, em outros momentos antes da *Crítica da Razão Prática* ele já utilizara ambos os termos, todavia, nunca distinguira de modo claro, intencional e consciente ambas as terminologias para coisas distintas; mesmo em *Metafísica dos Costumes*, onde ele tenta distingui-las, não fica clara essa separação que nosso autor pretendia (Beck, 1960, p. 177).

Entretanto, na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Razão Prática* temos a utilização de terminologias semelhantes para falar de coisas distintas. O que está em jogo é a vontade e a liberdade como temos discutido até então; na *Crítica da Razão Prática* temos a presença das duas concepções, todavia, elas não estão claramente distintas. Esta última obra citada é o ponto de encontro e separação de ambas as concepções; é como se aquilo que Kant vinha construindo ainda de modo nebuloso em suas obras, naquele momento, na *Crítica da Razão Prática*, fosse reunido e então, pela primeira vez, separado (Beck, 1960, p. 176-177).

Entretanto, ambas as concepções são importantes e aparecem distintas na obra onde Kant abordará a concepção de mal radical: em *A Religião nos Limites da Simples Razão*. É lá onde encontraremos mais claramente aquilo que vínhamos apontando aqui até agora, de forma esporádica, passando pelas obras de Kant; é nesta última obra que veremos, na faculdade da vontade, o caráter, de um lado, criador de leis – de eleição de representações às quais o indivíduo voltará suas ações¹⁰⁸ -, e de outro um caráter de executor das mesmas leis eleitas pelo agente¹⁰⁹. E aqui é importante retomarmos esse caráter de legislador da faculdade da vontade,

¹⁰⁷ Como vimos, como aquilo que legisla o homem, de modo independentemente de qualquer lei prévia.

¹⁰⁸ “Este restabelecimento [da originária disposição para o bem em nós] é, portanto, apenas a instauração da pureza da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas, segundo a qual a lei deve ser acolhida no arbítrio, não só vinculada a outros motivos ou, inclusive, subordinada a estes (às inclinações) como condições, mas na sua plena pureza como motivo impulsor suficiente por si da determinação do arbítrio” Observação entre chaves nossa (Kant, 1992, p. 52).

¹⁰⁹ “Mas a expressão «um acto» em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias acções (segundo a sua matéria, i.e., no tocante aos objectos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima” (Kant, 1992, p. 37).

à qual Kant se referirá como *Wille*, para compreendermos o modo como a liberdade é ordenada pelas representações (leis morais) eleitas pelo indivíduo. Porque o arbítrio humano não é *brutum*, ele não age segundo simplesmente os estímulos sensíveis recebidos, mas age, antes, segundo uma máxima eleita por ele mesmo.

Portanto, para que o homem possa agir, ele só o fará através da faculdade de desejar que, por sua vez, terá elegido para si máximas que podem ter advindo da lei moral ou pelas inclinações (pelas paixões). A grande questão que nos abre portas à concepção de mal radical é como pensar as leis que o arbítrio elege para si – leis impostas do homem sobre si mesmo – sem que se perca a liberdade como aquele ato espontâneo. Aqui é interessante notarmos como a lei moral possui um peso muito forte de legislador e juiz, colocando o sujeito sob uma constante tensão de vigilância; é semelhante ao que posteriormente Freud fará com o que ele pensará sobre sujeito: alguém que age por um outro que é parte, entretanto, dele mesmo. O sujeito está em uma constante tensão de vigilância sob um rosto de um outro que, na verdade, é ele mesmo; é quase como que um *alter ego* acusador que lembra e cobra constantemente o sujeito de seu dever a cumprir (Han, 2017, p. 79-82). E, em Kant, mesmo sendo livre/ou justamente por ser livre, essa liberdade se dá diante de um dever a se cumprir, e esse dever é a lei moral que através da consciência moral assume não somente o peso de uma lei, mas uma lei que possui um juiz que é, ao mesmo tempo, acusador. Em Kant, nós somente somos livres verdadeiramente, é somente sendo livres que possuímos um legislador nos acusando¹¹⁰, nos dizendo de nossas responsabilidades, bem como de nossas faltas; a consciência moral, o respeito pela lei moral são grandes afiadores, ou ainda, aguçadores dos nossos ouvidos “à voz do juiz interior”, de modo que o dever nos leva a “aplicar todos os meios (por conseguinte, apenas dever indireto) para prestar-lhe ouvidos” (Kant, 2013, p. 212). Além disso, desse juiz interior é impossível de desvencilhar, pois este segue o sujeito como uma sombra:

“Todo homem tem consciência moral e se sente observado, ameaçado e, em geral, intimidado (respeito ligado ao medo) por um juiz interior, e este poder que nele vigia as leis não é algo que ele mesmo produz (arbitrariamente), mas está incorporado em seu ser. Segue-o como uma sombra, quando ele pensa fugir. O homem pode certamente entorpecer-se ou aturdir-se com prazeres e distrações, mas não pode evitar despertar ou

¹¹⁰ “pois a consciência moral é o juiz interior de todas as ações livres” (Kant, 2013, p. 252).

voltar a si de quando em quando, ao escutar a terrível voz da consciência moral. Ele pode, na depravação mais extrema, até mesmo fazer pouco caso dela; mas de modo algum pode evitar ouvi-la” (Kant, 2013, p. 251).

Mas aqui nos entra uma palavra importante, principalmente no tocante ao que buscamos na *Religião nos Limites da Simples Razão*, pois diante de nosso juiz interior nós podemos ser mais ou menos francos. Na faculdade da vontade podemos escolher um desejo, tendo em vista um fim que é bom¹¹¹, substituindo a lei moral e tentar nos enganar, ou ainda, enganar aquele que dentro de nós nos acusa, todavia

“Infidelidade é mera falta de conscienciosidade moral, isto é, de franqueza na confissão perante seu juiz interior – que é pensado como uma outra pessoa considerada em seu máximo rigor – em que um desejo (proveniente do amor de si mesmo) é tomado como um ato, porque tem em vista um fim em si bom; e a mentira interna, embora seja contrária ao dever do homem para consigo mesmo, recebe aqui o nome de fraqueza, assim como o desejo de um amante de encontrar em sua amada somente boas qualidades torna a ele invisíveis seus defeitos evidentes” (Kant, 2013, p. 243).

Isso não quer dizer, entretanto que Kant está tornando a fraqueza algo menos pesado, afinal tal posição merece “a mais severa repreensão”; esse mal da inveracidade não permanece somente na relação do sujeito consigo mesmo, mas invade a relação com os outros homens. Para entendermos melhor o que Kant entenderá como fraqueza e que o levará ao mal radical, precisamos retomar a lei fundamental da razão pura prática, pois a lei advinda pela razão é constituída basilamente pela forma universal que é traduzida no imperativo categórico: “aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2016, p. 49).

Porém, como vimos, apesar da máxima ser universal e obrigatória, aquilo que cada um elege como máxima depende da própria consciência moral, portanto, cada um pode escolher ou não a lei moral como o fundamento de suas próprias máximas. Isso é mais que afirmar que devemos agir conforme o dever, mas devemos agir por dever:

“O conceito de dever, portanto, exige objetivamente da ação o acordo com a lei, mas exige subjetivamente da máxima da ação o respeito pela lei, como

¹¹¹ E aqui essa decisão pelo desejo vai ao encontro de uma escolha por si mesmo no lugar da lei moral, portanto, a escolha pelo desejo é sempre uma decisão egoísta.

o único modo de determinação da vontade pela lei. E nisso repousa a distinção entre a consciência de ter agido conforme ao dever e de ter agido por dever, isto é, por respeito à lei, sendo que o primeiro (a legalidade) é possível mesmo se as inclinações tivessem sido os únicos fundamentos de determinação da vontade, mas o segundo (a moralidade), o valor moral, tem de ser colocado apenas em a ação ocorrer por dever, isto é, meramente pela lei” (Kant, 2016, p. 212-213).

Assim, se agimos somente conforme o dever e não por “amor” à lei moral, pode ser que mesmo agindo segundo as inclinações nossas ações coincidam com aquelas provenientes da lei moral, mas isso não significa que serão ações morais, mas antes, somente ações legais; portanto, a ação moral é somente aquela que permanece com os fundamentos na lei moral. A grande questão é, segundo Kant, não erramos porque escolhemos efetivamente o mal, mas porque desejamos o bem e podemos ocasionalmente entender os desejos como vimos, ou ainda, as inclinações como uma coisa boa e orientar nosso arbítrio à elas ao invés da lei moral. Além disso, se sempre erramos por fraqueza e essa fraqueza nos aproxima mais do *arbitrium brutum* do que do *liberum* então nunca seremos culpados pelas nossas ações más, pois efetivamente nunca as escolheremos deliberadamente, mas todas as vezes por fraqueza. Mas, para Kant, precisamos ser responsáveis pelos nossos atos.

Nesse sentido, todas aquelas máximas que não vieram da lei moral, mas da experiência sensível teriam como fundamento não a liberdade, todavia aquilo que em nós é natureza. Nesse ponto, Kant parece se deparar com dois caminhos problemáticos, “como um ser racional finito é inclinado numa ou noutra direção: ou pela lei moral da razão, ou pelos impulsos da sensibilidade, sem que com isso se destrua a possibilidade de imputação tanto de um caso como de outro” (Giacoia Júnior, 2012, p. 69). A grande impressão que se fica a partir dos textos morais de Kant é essa: o homem precisa ser imputável, não importa a condição em que esteja e, porque precisa ser imputável, precisa ser livre.

Entretanto, mesmo nesse caminho para fundamentar a liberdade humana mesmo diante dos erros por fraqueza, ele não apela à natureza humana como se o homem fosse mal por natureza. Kant, pelo contrário, repudia tal posição dizendo que

“a malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se maldade, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (princípio subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal enquanto mal na própria máxima (pois ela é diabólica), mas

antes perversidade do coração, o qual, por consequência, se chama um mau coração” (Kant, 1992, p. 43).

Entretanto, Kant não nega que há uma propensão originária ao mal, na verdade, ele divide ainda essa propensão em três graus diferentes, a saber, em primeiro lugar a fragilidade da natureza humana, ou seja, a debilidade de coração no tocante ao cumprimento e observação das máximas adotadas no geral; em segundo lugar temos a impureza, ou seja, nossa capacidade de misturar os movimentos morais com os imorais, mesmo que isso possa acontecer com uma boa intenção; e em terceiro lugar temos a malignidade da natureza humana, ou ainda a malignidade do coração humano que é a inclinação para a propagação de máximas más (Kant, 1992, p. 35).

Nesse sentido, para Kant, somos por natureza bons¹¹² e o autor não consegue conceber, como fará Arendt, que alguém possa querer o mal por ele mesmo, de forma desinteressada, ou ainda, uma espécie de resistência ao bem¹¹³. Entretanto, ainda assim o homem está sujeito aos graus de propensão originária ao mal, a começar pela fragilidade humana, e esse mal ao qual o homem está propenso é radical pois

“corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não exterminar por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas - o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível prevalecer, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de acção livre” (Kant, 1992, p. 43)

O mal radical, entretanto, para Kant, é essa propensão que temos para as inclinações, ou ainda, para as paixões, ou mesmo para o mal. E essa inclinação se assemelha muito à concepção cristã de pecado original na qual há uma perversão

¹¹² “Se consideramos as três disposições mencionadas segundo as condições da sua possibilidade, descobrimos que a primeira não tem por raiz razão alguma, a segunda tem decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço apenas de outros móveis; só a terceira tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora: todas estas disposições no homem são não só (negativamente) boas (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento)” (Kant, 1992, p. 34).

¹¹³ “O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral; e, se nenhum outro móbil actuasse em sentido contrário, ele admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, i.e., seria moralmente bom. Mas ele depende também, em virtude da sua disposição natural igualmente inocente, de móveis da sensibilidade e acolhe-os outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjectivo do amor de si)” (Kant, 1992, p. 41).

natural que é contraída de geração e geração¹¹⁴, mas que ainda continua com a esperança de redenção¹¹⁵. A grande diferença entre Kant e a tradição cristã do pecado original consiste principalmente aqui, nos aspectos da redenção, pois no cristianismo essa só acontece através da ação de Deus na história do homem, mais especificamente pela pessoa de Deus Filho; de modo diferente, para Kant, porque a razão é soberana e transcendental, essa redenção pode vir através da própria razão humana por um redirecionamento do espírito.

Aqui, como encerramento de todo esse aparato entra a grande solução de Kant para a nossa imputabilidade em relação à essa propensão ao mal que naturalmente possuímos, apesar de sermos bons. Para sermos imputados, precisamos deliberar pela escolha às inclinações ao invés da lei moral, e se desde sempre possuímos essa inclinação, ou ainda, essa propensão, é necessário esclarecer onde exatamente decidimos por elas para que a nossa imputabilidade faça sentido. Kant apontará que essa disposição de ânimo da qual somos autores, a saber, da disposição em escolher a inclinação às paixões ao invés da lei moral, foi feita ainda muito distante do que nos lembramos, nem podemos apontar exatamente com precisão a causa dessa opção, apenas sabemos que ela foi feita. Além disso, como seres transcendentais capazes da síntese “eu penso” que nos constitui individualidade, essa escolha é tão distante quanto a existência do eu pensante, ou seja, fora do tempo e do espaço:

Ter por natureza uma ou outra disposição de ânimo como qualidade inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.e., que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo (que o homem, desde a sua juventude, é um ou outro para sempre). A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjectivo da adopção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade. Mas ela própria deve ter sido adoptada também pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada. Ora o fundamento subjectivo, ou a causa, desta adopção não pode, por sua vez, ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele; porque se deveria, de novo, aduzir uma máxima em que se tivesse inserido esta disposição de ânimo, a qual deve, por seu turno, ter o seu fundamento). Por conseguinte, dado que não conseguimos derivar esta disposição de ânimo, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro actus temporal do arbítrio,

¹¹⁴ Não é por descendência ou algo relacionado, mas por contração; uma condição existente simplesmente pelo fato de sermos humanos.

¹¹⁵ No cristianismo, essa esperança se dá na pessoa de Jesus Cristo que se encarnando é capaz de nos libertar da condição de escravos. Todavia, ainda livres, continuamos enfrentando as consequências advindas daquela primeira escolha dos nossos pais.

apelidamo-la de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza (embora esteja de facto fundada na liberdade)” (Kant, 1992, p. 30).

Além dessa característica espacial e atemporal da escolha feita pela inclinação às paixões, é de se destacar a quais indivíduos essa mesma escolha abrange. Ela precisa ser feita no âmbito da natureza humana como um todo, caso o contrário se poderia dizer que alguém é naturalmente bom e outros naturalmente maus. Assim, a escolha de ter disposição de ânimo pelas inclinações é tal que abrange a espécie humana e não somente um particular ou outro; desse modo é uma decisão feita por todo aquele sujeito dotado de razão:

“Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais à frente se pode demonstrar, quando, na indagação» antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele exceptuar um só homem, e ele se aplica à espécie” (Kant, 1992, p. 31)

E assim, Kant consegue explicar, a seu modo, o motivo pelo qual possuímos inclinações para fazer o mal, bem como nossa capacidade livre para agir sem constrangimentos, ao mesmo tempo que temos uma vontade legisladora de nossas ações segundo aquelas máximas que a razão elege, a partir das representações das coisas sensíveis. Além disso, somos responsáveis por essa inclinação, ou ainda, disposição de ânimo pela sensibilidade e pelas paixões, porque fora do tempo e do espaço escolhemos por elas e por isso essa tendência nos persegue. Não somos, entretanto, determinados por elas, e a nossa redenção se encontra justamente nesse modo de vida ascético que pondera através do exercício minucioso da razão prática buscando entender e executar a lei moral. A esse aspecto basilar, à essa decisão primeira do homem feita atemporalmente pelas inclinações, Kant chama de mal radical; e é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas.

É dessa terminologia que Arendt cunhará seu próprio conceito de mal radical, mas que se distancia de forma abismal de toda essa estrutura que Kant desenvolvera. Para ela, o mal sempre permanece no nível factual, e o mal se tornará radical, como veremos, na medida em que entra no sistema político como parte constituinte e efetiva sob as máscaras de violência.

2. O PROBLEMA DO MAL RADICAL

2.1 Immanuel Kant e Hannah Arendt: convergências e divergências.

Entramos, agora, de modo imersivo, no pensamento arendtiano. Porém, queremos antes apontar de que modo se dá a relação de proximidade entre nossos dois principais autores. Ambos vivem em tempos difíceis; Kant vivia em uma cidade mais interiorana da, na época, Prússia Oriental (atualmente território pertencente à Rússia), mas que possuía grande fluxo de pessoas e principalmente comércio devido à sua região de fronteira entre Polônia e Rússia. Portanto, além de uma realidade rica em comércio e artesanato, era um local marcado pela presença de militares e funcionários do Estado; vemos reflexo desses fatos na Guerra dos Sete anos que a cidade enfrentou, onde aconteceu a invasão e ocupação russa naquela região. Neste período, Kant tinha pouco mais de 30 anos e, além desta guerra, o autor também viveu as repartições da Polônia, quando a Polônia-Lituânia deixou de ser um Estado soberano e dividiu seus territórios entre Prússia, Rússia e Áustria. Além de todos esses fatos, Kant também viveu um período de resistência às consequências da Revolução Francesa, principalmente durante o reinado de Frederico Guilherme II, onde a censura e o controle religioso eram fortes artifícios e meios para tal resistência (Kuehn, 2003, p. 458-465).

Hannah Arendt não vive situações menos conflituosas que Kant, diríamos ainda que são situações consideravelmente ainda mais graves. Ainda muito nova, aos 7 anos de idade, Johanna¹¹⁶ perde o pai (Paul Arendt) que já sofria de uma doença e também o avô paterno (Max Arendt); um ano depois, em 1914, em 18 de julho a Áustria-Hungria declara guerra à Sérvia o que obriga Martha Cohn, mãe de Arendt, e sua filha a fugirem de Königsberg, da cidade onde viviam e mesma cidade onde Kant viveu e morreu. Além desse aspecto iminente de perigo à qual desde nova ela estava exposta, sua mãe é politicamente ativa, de modo que durante os anos da primeira guerra mundial a casa da família servia como lugar de encontro para os sociais-democratas. Hannah, porém, desde nova, era uma mulher

¹¹⁶ Nome de batismo de Hannah Arendt.

independente, de modo que já aos 15 anos de idade vai para Berlim para estudar línguas e teologia, de modo que desde então se dedicou incansavelmente à sua formação acadêmica. Mas é no centro acadêmico da Alemanha que ela sofrerá os horrores do movimento nazista e os horrores da segunda guerra mundial; Hannah precisa fugir para a França com medo da perseguição nazista, mas ainda assim é presa e levada, em 1940, ao campo de detenção de Gurs, no sudeste do país onde se refugiara. Arendt, então, decide sair do campo de concentração no intervalo de um dia onde o primeiro ministro francês renuncia e no outro dia Hitler toma posse do território abandonado; ela foge para os Estados Unidos e precisa começar a vida novamente do zero, vivendo verdadeiramente como uma apátrida, como uma pertencente à “lugar nenhum” (Heberlein, 2021, p. 18, 21,23, 26).

Fizemos essa pequena exposição para mostrar não simplesmente momentos difíceis da vida de ambos os autores, mas que, antes, ambos viveram momentos de fortes tensões políticas, bem como intervenções e movimentos militares em suas respectivas realidades. Por isso não é estranho que ambos se interessem por temáticas semelhantes, ou ainda, que busquem pensar o problema da responsabilidade e nossa posição diante do mal existente no mundo, bem como sobre aquele mal que nós causamos. Porém, queremos traçar aqui proximidades e distâncias conceituais, mostrar até onde a semelhança de conceitos morais em ambos os autores é possível e onde se divergem.

Para esse caminho gostaríamos de apontar um roteiro prévio de conceitos nos quais identificamos convergência e proximidade entre ambos autores. Gostaríamos de apontar alguns pontos: mostrar o tipo de apropriação que Arendt faz de algumas ideias kantianas, principalmente no que tange o conceito de *Sensus Communitis*. São temáticas pouco exploradas atualmente, quando dizem respeito à uma relação direta entre ambos os autores¹¹⁷, mas que sem dúvidas existe e que é importante para entendermos que não é simplesmente pelo nome “mal radical” que Arendt se apropria desse termo, mas porque também foi leitora de Kant e entendia seu pensamento; não é em vão que Arendt leciona, por exemplo, uma disciplina na

¹¹⁷ Quando tocamos na temática sobre o *sensus communis*, as principais relações, por exemplo, entre os dois autores que encontramos se dão nos artigos de Degryse (através da revista *Philosophy & Social Criticism*) e de Norris (através da revista *Polity*).

New School for Social Research no outono de 1970, onde ela trabalha diversos conceitos kantianos (Arendt, 1993b, p. 7).

Começamos pela ideia de *sensus communis*. Para essa relação, partiremos da *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde Kant desenvolve mais propriamente aquilo que ele entende por esse termo. Partindo de uma tradução literal, *sensus communis* significaria “sentido comunitário”, que no pensamento de nosso autor se refere à uma faculdade que, ao refletir, leva em consideração (a priori) a forma como o outro representaria. Essa capacidade de se colocar no lugar do outro para fazer um juízo mediante a posição dele tem um motivo, e este se dá justamente em fugir de uma ilusão de tornar condições privadas e subjetivas como se fossem, de modo contrário, objetivas. Kant, falando sobre juízos de gosto, dirá que precisa haver um sentido comum que seja “universalmente válido”, ao mesmo tempo que seja um princípio subjetivo; se esse princípio fosse diretamente objetivo assim como são os conceitos, não haveria possibilidade de questionamento ou discussões sobre o gosto, pois ele seria claro e distinto. Se, porém, os gostos fossem completamente subjetivos como é o do “simples gosto dos sentidos”, então ninguém sentiria a necessidade dos mesmos, ou poderíamos dizer ainda que não sentiríamos ainda incômodo ao dizermos “isto é bonito” e alguém discordar de nós. Portanto, precisa “possuir um sentido subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e, contudo, de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz” (Kant, 1995, p. 83). E, ainda nesse primeiro momento, o filósofo explica que esse sentido comum não deve ser entendido como algum tipo de sentido externo, mas um efeito decorrente do jogo livre das nossas faculdades de conhecimento (Kant, 1995, p. 83-84).

Nesse sentido, veremos que *sensus communis* terá aqui um caráter de condição de possibilidade da pretensão normativa do juízo de gosto. Quando vemos essas condições para o que seria esse sentido comum, somos capazes de ir para o próximo passo que é analisar esse caráter universal do qual fala Kant. Nosso autor dirá no parágrafo vinte e um da *Crítica da Faculdade de Julgar*, que conhecimento e juízo se comunicam universalmente, se não fosse assim, não concordariam de forma alguma com o objeto ao qual se referem, se formaria um jogo infinito da nossa capacidade de representação; e se, para um conhecimento geral, as faculdades precisam se comunicar, essa comunicação deve se dar universalmente. E a

disposição que torna viva e proporcional a relação entre faculdades do conhecimento e objetos dados é dada pelo sentimento (sentimentos e não conceitos). Em outras palavras, é o sentimento quem torna as faculdades do conhecimento mais ativas a depender dos objetos com os quais se depara. E é justamente para a comunicabilidade do sentimento que se é necessário um sentido comum para que não caiamos em uma espécie de ceticismo (Kant, 1995, p. 84).

Portanto, *sensus communis* há de operar essas possíveis comunicações que geram percepções diferentes. Todavia, quando Kant fala acerca dessa consideração do possível juízo do outro, não significa, entretanto, que para que permaneçamos com o caminho de conhecimento que o outro faria, mas apenas que o levemos em consideração. Colocar-se no lugar do outro¹¹⁸ para entender seu ponto de vista, os sentimentos envolvidos e as percepções de entendimento que ele poderia ter, não significa, porém, permanecer, ou ainda, acatar o juízo do outro, afinal podemos considerá-los não tanto efetivos quanto aquilo que já temos. Nesta faculdade, o *sensus communis* não é sociológico, no sentido de precisarmos perguntar a alguém efetivamente o que ele faria, mas imaginativo. A ideia é refinar, ou ainda, “purificar” o juízo pessoal através de possíveis pontos de vistas diferentes (não empiricamente) (Kant, 1995, p. 139-140). É justamente por isso que aqui temos a compatibilidade com a ideia de universalidade sem conceitos, fugindo da ilusão que se fundamenta em “condições privadas subjetivas”:

¹¹⁸ Kant defende que as máximas do entendimento humano comum não contam como partes da crítica do gosto, mas que podem servir para a elucidação de seus princípios. São elas: 1. Pensar por si, 2. Pensar no lugar de qualquer outro e 3. Pensar sempre em acordo consigo próprio (Kant, 1995, p. 140).

Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente além seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento; o que é por sua vez produzido pelo fato de que na medida do possível elimina-se aquilo que no¹⁵³ estado da representação é matéria, isto é, sensação, e presta-se atenção pura e simplesmente às peculiaridades formais de sua representação ou de seu estado de representação. Ora, esta operação da reflexão talvez pareça ser demasiadamente artificial para atribuí-la à faculdade que chamamos de sentido *comum*; ela, todavia, só se parece assim se a gente expressa-a em fórmulas abstratas; em si nada é mais natural do que abstrair de atrativo e comoção se se procura um juízo que deve servir de regra universal (Kant, 1995, p. 140).

Todavia, essa universalidade a qual estamos nos referindo, em Kant, possui mais uma implicação; nosso autor afirma no parágrafo vinte e dois da obra na qual estamos nos baseando (Kant, 1995) que, quando entendemos algo como belo, por exemplo, não aceitamos que ninguém pense o contrário¹¹⁹, ainda que nosso juízo não esteja fundamentado em conceitos, mas antes em sentimentos. Aqui os sentimentos não são, portanto, colocados em “privado”, mas como algo comunitário. Assim, como plano de fundo, perpassa a ideia de que o sentido comum não afirma que qualquer um irá concordar, mas que deve concordar, tendo, portanto, um sentido normativo, de modo que o juízo encontrado valha como regra para qualquer um, pois possui um caráter de validade exemplar. Desse modo, o sentido comum (*sensus communis*) é aquilo que permite que o juízo do gosto tenha uma necessidade universal que fuja apenas de conceitos¹²⁰, se fundamentando, por sua vez, na normatividade pelo exemplo (um dever de assentimento) que não se transforma em conhecimento conceitual:

¹¹⁹ “O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um deva aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo” (Kant, 1995, p. 83).

¹²⁰ “Visto que um juízo estético não é nenhum juízo objetivo e de conhecimento, esta necessidade não pode ser deduzida de conceitos determinados e não é, pois, apodítica” (Kant, 1995, p. 82)

Ora, esta necessidade é de uma modalidade peculiar: ela não é uma necessidade objetiva teórica, na qual pode ser conhecido *a priori* que qualquer um sentirá esta complacência no objeto que denomino belo; nem será uma necessidade prática, na qual, através de conceitos de uma vontade racional pura — que serve de regra a entes que agem livremente —, esta complacência é a consequência necessária de uma lei objetiva e não significa senão que simplesmente (sem intenção ulterior) se deve agir de um certo modo. Mas, como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada exemplar, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar (Kant, 1995, p. 82).

Assim, a partir da nossa imaginação, onde abstratamente somos capazes de nos colocar no lugar do outro, conseguimos gerar conceitos que consideramos como exemplares e, portanto, também universais para todas as pessoas:

Logo, o sentido comum, de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo, — que com ele concorde e uma complacência em um objeto, expressa no mesmo — regra para qualquer um (Kant, 1995, p. 85).

Esse conceito, para Kant é muito importante e veremos que para Arendt também. Para Kant, isso se torna tão forte em seu pensamento que em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Kant, 2006), chega a dizer que o único sinal universal da loucura é a perda do *sensus communis* e a substituição deste pelo *sensus privatus*¹²¹. Por isso, quando chegamos nesse ponto, não é difícil entender a relação tão próxima desse conceito com Arendt, principalmente quando falamos sobre a responsabilidade pessoal diante do mal. Isso fica mais evidente ainda quando consideramos o seguinte trecho ainda da obra supracitada:

[...] por exemplo, quando em dia claro um indivíduo vê sobre sua mesa uma luz bem forte que um outro ali presente não vê, ou quando ouve uma voz que nenhum outro ouve. Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da retidão de nossos juízos em geral e, portanto, também da saúde de nosso entendimento, que o confrontemos com o entendimento de outros, e não nos isolemos com o nosso e julguemos como que publicamente com nossa representação privada (Kant, 2006, p. 116).

Quando falamos de proximidade com Hannah Arendt, não estamos falando de uma espécie de adesão, mas sim de uma apropriação com deslocamento. Para nossa autora, essa ideia do *sensus communis* kantiana, é peça central para que o julgar seja intrinsecamente intersubjetivo, é de extrema valia para

¹²¹ O que Kant entendia como *Eigensinn*, que para nós se aproxima de “obstinação”, ou ainda, “teimosia”.

pensar nossa condição de pluralidade na vida do espírito; é a partir daí que identificamos a politização de tal concepção, de modo que o conceito aparece reinserido nas condições da vida humana, na fala e do mundo comum. Kant, de um lado, levanta um conceito que traz à tona a importância da nossa capacidade imaginativa de nos colocarmos no lugar do outro, de modo que possamos escapar das nossas condições privadas e sustentemos a pretensão de validade do juízo do gosto, na medida em que comparamos nosso juízo com possíveis juízos de terceiros; de outro lado, temos Hannah Arendt que lê todos esses aspectos entendendo que o julgar exige um pertencimento à um espaço de comunicabilidade.

Isso, em Arendt, ganha uma força nova, pois o termo latino utilizado por Kant não há de significar para a autora algo como “bom senso” ou algo assim; para nossa autora, esse termo ganhará um peso único que tange a nossa capacidade mental que nos encaixa em uma comunidade funcionando quase como um “sexto sentido”, ou ainda, como dirá a própria Arendt, um sentido extra. O “senso comum” é algo propriamente humano e aquilo que distingue o ser humano dos demais animais e até mesmo dos deuses; é a própria manifestação da humanidade através desse sentido. É um sentido somente humano porque o discurso depende dele. Aqui é importante diferenciar comunicação de expressão; “a comunicação não é a expressão” (Arendt, 1993b, p. 90), ou seja, para expressar nossas necessidades não precisamos do discurso, nem mesmo da nossa capacidade de fala, mas simplesmente gestos ou sons bastariam, todavia, comunicar-se diz respeito a tornar conhecida nossa identidade.

Notamos um novo caráter de tal concepção em Arendt quando percebemos que o juízo em Kant, ainda que estético, vai ao encontro de uma comunidade de possíveis espectadores, nos proporcionando um modelo de formar opiniões e avaliar questões particulares em mediante à pluralidade. Por isso dizemos que Arendt faz uma recepção e não uma adesão da compreensão kantiana; em questões morais e de juízo, as máximas do *sensus communis*¹²² atestam a qualidade da vontade, enquanto, por sua vez, nas questões mundanas, aquelas máximas do juízo atestam o “modo de pensamento” (Arendt, 1993b, p. 91).

¹²² 1. Pensar por si, 2. Pensar no lugar de qualquer outro e 3. Pensar sempre em acordo consigo próprio (Kant, 1995, p. 140)

Como observamos até aqui, senso não possui um sentido qualquer, mas significa, antes, uma espécie de atividade de reflexão sobre o espírito, de modo que semelhante a uma sensação (especificamente uma sensação de gosto que “apraz ou desapraz” (Kant, 1995, p. 83)) afeta o indivíduo, como um “sentido discriminador”. Além de ser uma questão da qual Arendt se vale até o fim de sua vida (basta recordarmos do *Julgamento de Eichmann em Jerusalém*, onde ela diz diversas vezes que Eichmann possuía “falta de imaginação”¹²³), esse pensamento para nossa autora se torna central para pensar a ideia de responsabilidade em sua filosofia (lembramos que a terceira parte de *A vida do Espírito* seria somente sobre o julgar): o juízo, especialmente o de gosto, sempre reflete-se também sobre os outros e o gosto deles, levando-os em conta, ainda que como possibilidade. E isso é necessário porque somos humanos e enquanto tais estamos inseridos em uma comunidade e não podemos viver sem a companhia daqueles que nos são semelhantes (Arendt, 1993b, p. 125). Além disso, quando falamos sobre a nossa inserção em um espaço comum e que, como vimos em Kant, sempre acreditamos que o que é belo para mim é belo para todo mundo, ainda assim, nunca podemos forçar ninguém a aceitar ou concordar com nossos juízos; o que podemos fazer apenas é exercer uma atividade persuasiva, ou seja “podemos apenas ‘cortejar’ ou ‘pretender’ a concordância de todos” (Arendt, 1993b, p. 93), e quando fazemos isso estamos, na verdade, apelando para o senso comunitário.

Tal consideração é de extrema importância para entendermos o funcionamento do espaço público, pois diante da discussão pública, tudo aquilo que falamos não passa de *doxa*, ou seja, de opinião. Quando falamos sobre a nossa capacidade de imaginação e propriamente sobre essa faculdade do juízo, estamos falando de algo que propriamente só emite opinião; em outras palavras, quando exercemos nosso sentido comunitário nunca estamos pretendendo alcançar uma verdade última e incondicional, mas apenas expondo opiniões, expondo pontos de vista. A convergência da vontade pública não depende, portanto, de uma revelação

¹²³ 1. “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa” (Arendt, 1999, p. 62). 2. “Foi precisamente essa falta de imaginação que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia” (Arendt, 1999, p. 310-311).

de verdades universais¹²⁴, mas antes de um assentimento de todos os outros semelhantes que, no pensamento arendtiano, é uma exigência em forma de promessa (Arendt, 1993b, p. 126). As verdades universais dizem respeito à um conhecimento filosófico, preocupado com as ideias, e simplesmente com o conhecimento, distante da vida pública, e por isso são verdades não políticas¹²⁵. Para Arendt, a importância dessa concepção é justamente o contrário, ela conecta o juízo à uma preocupação central em relação com a política e o espaço público; assim, o que se tem em consequência desse recebimento kantiano é a política não como uma dedução de regras, mas sim como um exercício de julgar particularidades diante de outros, buscando um acordo entre os semelhantes: “de seu ponto de vista, nesse tipo de juízos não trazemos a público qualquer conhecimento, mas apenas nossa opinião ou ponto de vista a respeito de como deve ser o mundo para que aí nos sintamos em casa” (Arendt, 1993b, p. 119). Em outras palavras, para Arendt, “Kant nos diz como levar os outros em consideração; ele não diz como nos associar a eles para agir” (Arendt, 1993b, p. 58).

Outro ponto de convergência que gostaríamos de trabalhar como uma aproximação entre ambos autores é a ideia de publicidade. Para Kant a ideia de publicidade assume dois papéis diferentes em seu pensamento: o primeiro com um caráter epistêmico-político¹²⁶, depois com um caráter jurídico-político. No que tange o primeiro papel, é importante destacar que o caráter de publicidade não é uma espécie de adorno, ou ainda, apêndice do esclarecimento¹²⁷, mas antes condição primordial e fundamental para que o mesmo possa existir.

Para Kant, o tempo do esclarecimento é aquele no qual todas as coisas devem ser submetidas ao “pensamento profundo”. Kant dirá em uma nota do

¹²⁴ “em se tratando de juízos políticos, ‘não é o conhecimento ou a verdade que está em jogo’, mas o debate que pretende ou solicita a adesão do outro. Para Arendt, todo enunciado que pretende dizer a verdade a respeito de algo traz consigo um “elemento de coerção”, pois essas formas de expressão “não levam em conta as opiniões das outras pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político” (Arendt, 1993b, p. 126).

¹²⁵ “Visto que a verdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, é, por natureza, não política. Se, não obstante, o filósofo desejar que sua verdade predomine sobre as opiniões do vulgo, sofrerá derrota e provavelmente concluirá disso que a verdade é impotente – um truísmo que tem tanto sentido como se o matemático, incapaz de encontrar a quadratura do círculo, deplorasse o fato de um círculo não ser um quadrado” (Arendt, 2022b, p. 345)

¹²⁶ Aqui principalmente considerando o uso público da razão como motor para o esclarecimento. Tema muito trabalhado em seu pequeno tratado publicado no *Berlinische Monatsschrift* em 1784.

¹²⁷ Aqui entendido como “iluminismo”, ou seja, como *Aufklärung*. Tanto “esclarecimento” como “iluminismo dizem respeito ao mesmo movimento.

prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* que o tempo do iluminismo é aquele no qual todas as coisas se submetem ao modo de pensar rigoroso da razão, independentemente de qual área nos refiramos, desde a religião até as sacralidades ou mesmo as ciências. Todavia, esse espírito do iluminismo, esse caráter profundo do pensamento feito através do crivo crítico da razão somente pode acontecer através do “livre e público teste” feito por ela. É somente através do uso público da razão que se alcança o respeito sincero que ela pode oferecer (Kant, 2018, p. 19). É justamente esse caráter público, que permite que a razão seja submetida em todos seus empreendimentos, que garante o respeito desta em relação ao entendimento de todas as coisas; é justamente o não temor de expô-la ao ambiente público de questionamento, bem como a capacidade dela de resolver-se mediante as possíveis indagações, que garante à ela o respeito devido. É, ainda, justamente por esse caráter público que a razão nunca é ditatorial; pelo contrário, a sentença é sempre o livre consenso dos cidadãos, que se encontram sempre em poder de expressar suas ressalvas, bem como vetos sem qualquer resistência ou constrangimento:

A razão tem de submeter-se à crítica em todos os seus empreendimentos, e não pode comprometer a liberdade desta, através de proibições, sem prejudicar-se a si mesma e levantar uma suspeita desvantajosa contra si. E não há nada tão importante, no que diz respeito à sua utilidade, nem nada tão sagrado, que pudesse eximir-se dessa inspeção de controle e exame que não leva em conta a reputação das pessoas. Nessa liberdade está baseada a própria existência da razão, que não tem uma autoridade ditatorial, e cuja sentença, pelo contrário, nunca é outra senão o livre consenso dos cidadãos, que têm de poder sempre, cada um deles, expressar tanto suas reservas como também seu veto sem qualquer resistência (Kant, 2018, p. 546).

É a liberdade a única coisa necessária para o esclarecimento, e liberdade no sentido mais simples, de sem impedimento fazer “um uso público da razão em todos os seus domínios” (WA, AA VIII: 35. 36-37)¹²⁸. Além disso, é uma concepção

¹²⁸ Gostaríamos de fazer uma ressalva metodológica para o leitor. Em relação a essa obra *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?*, utilizaremos no texto a referência às obras completas do autor na forma recomendada pela *Akademie-Ausgabe* e adotada pela Sociedade Kant Brasileira. O motivo pelo qual adotaremos o seguinte modo de referência se dá pelas nossas duas traduções brasileiras encontradas. Temos uma tradução do professor dr. Luiz Paulo Rouanet (UFSJ) muito bem feita, e outra tradução do professor dr. Estevão Chaves de Rezende Martins (professor emérito da UnB), falecido no ano da presente pesquisa. A tradução do professor Luiz Paulo foi publicada por uma editora de Brasília (Casa das Musas) em 2008, todavia somente encontramos o volume disponível (apenas a tradução, não a obra na qual foi publicada) na biblioteca virtual da PUC-PR sem grandes informações; conseguimos encontrar os dados de publicação em um livro daquela editora devido às nossas buscas no currículo Lattes do professor. Como essa falta de informação torna a base de pesquisa pouco segura, optamos por utilizar simultaneamente a tradução do professor Estevão

dinâmica no sentido de que mesmo sob um governo de regime que coloca os demais sob tutela, ainda assim, aqueles que são capazes de pensar¹²⁹ por si mesmos espalham aos demais essa prática por conta própria. É por este motivo que Kant desconfia tanto das revoluções como solução para o fim de regimes ditatoriais, pois as revoluções não propõem novos sistemas de governo, muito menos uma reforma na capacidade de pensar; portanto, nesse sentido, é questão de tempo até

Chaves publicada em uma coleção da *Companhia das Letras*, mas que, ao ver da nossa pesquisa, se mostra pouco pedagógica em alguns trechos e pouco clara em outros. Por isso, optamos pela consulta ao texto original de Kant, com uma tradução nossa e as duas traduções como forma de apoio e método para salvaguardar o bom entendimento. Vale ressaltar também a consulta à versão digitalizada da obra publicada no *Berlinische Monatsschrift* em dezembro de 1784, que pode ser consultada virtualmente através da *Zentral und Landesbibliothek Berlin* (Biblioteca Central e Estadual de Berlin). Por último, para aqueles que não possuem familiaridade, a sigla WA se refere à obra *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta a pergunta: que é esclarecimento?).

¹²⁹ A utilização desses termos para a tradução do texto de Kant é sempre uma tensão. Como vimos acima, em outra nota, Arendt utiliza o mesmo termo para se referir a Eichmann, ou mesmo, quando vamos delimitar a compreensão acerca da banalidade do mal. Essa não é nossa temática nem preocupação, seja completamente neste subcapítulo, ou mesmo na dissertação como um todo, entretanto, para fornecer meios para o leitor se inteirar, é importante destacar alguns pontos. O pensar é uma das três atividades do espírito, ou ainda, da vida da mente; essas atividades da mente estão o tempo todo se relacionando com a ausência, temporalidade, imaginação e responsabilidade. Além disso, no mesmo sentido em que Kant, o pensar trabalha constantemente com objetos ausentes, ou seja, com objetos que são tornados presentes através da representação imagética; objetos imagéticos que guardamos como uma versão nossa do fenômeno vivenciado, e que transformamos em memória que será posteriormente articulada dentro de nós e por nós mesmos. (Arendt, 1971, p. 423-424). E, ainda em consonância com Kant, Arendt há de insistir que pensar não é necessariamente conhecer e que a atividade do pensar vai muito além da relação pensar-agir; ela dirá ainda que “o ser humano tem uma inclinação [...] de fazer mais com suas capacidades intelectuais, com sua potência cerebral, do que usá-las como um instrumento para conhecer e agir” (*I mean that man has an inclination [...] to think beyond the limitations, of knowledge, to do more with his intellectual abilities, his brain power, than to use them as an instrument for knowing and doing* (Arendt, 1971, p. 421)). Em outras palavras, o que ela está dizendo, considerando o mesmo caminho para o esclarecimento de Kant, é que a vida do espírito expressa uma necessidade de compreender e atribuir sentido que pode exceder os limites do conhecimento, enquanto o intelectualismo se preocupa exclusivamente com conhecimentos corretos e verificáveis. Ou seja, não importa necessariamente o quão bom alguém seja em conhecer e decorar conhecimentos, isso não o impede de ser um completo idiota. Assim, o pensar não é necessariamente produção de ciência, mas antes uma atividade que pode questionar e reabrir sentidos. Essa distinção básica entre pensar e conhecer, entre ter conhecimento e exercer a atividade do pensamento, dirá Arendt, nós devemos à Kant, afinal “a atividade de conhecer não é menos uma atividade de construção do mundo do que a construção de casas” (Arendt, 1971, p. 422) de modo que a atividade do pensamento e o conhecimento são duas coisas diferentes. Por último, como fonte de curiosidade para o que há de vir, quando pensamos sobre essa atividade do pensamento, bem como seus efeitos de questionar e reabrir sentidos lembremos o seguinte trecho - considerando sobre a nossa capacidade de fazer o mal, ou ainda, do por que as pessoas fazem o mal: “a busca de sentido, que incansavelmente dissolve e reexamina todas as doutrinas e regras aceitas, pode, a qualquer momento, voltar-se contra si mesma, por assim dizer, produzir uma inversão dos antigos valores e declará-los ‘novos valores’” (*The quest for meaning, which relentlessly dissolves and examines anew all accepted doctrines and rules, can at Every moment turn against itself, as it were, produce a reversal of the old values, and declare these as “new values”* (Arendt, 1971, p. 435)).

que novos preconceitos como instrumento de rédea para guiar aqueles que são incapazes de refletir¹³⁰ (WA, AA VIII: 35. 26-33).

Nesse sentido, o caráter público de utilização da razão, no seu sentido mais simples, é condição necessária para o esclarecimento que não se refere à um movimento político pontual, mas sim à um processo na transformação na maneira de pensar (*Reform der Denkungsart*¹³¹). É a possibilidade de argumentar, criticar e publicar sem constrangimento ou perseguição, submeter tudo o que for possível ao tribunal da razão em seu uso público com as demais pessoas que fará essa transformação modo de pensar. Kant fará uma diferenciação entre o uso público e privado da razão, onde o privado diz respeito àquele uso de quem ocupa algum cargo público. Para o autor, para o bom funcionamento da própria máquina pública (que abrange tanto religião como cargos de governança) é necessário certa passividade por parte daqueles que ocupam tais cargos para que a própria máquina não se destrua, por isso aqui pode haver uma obediência sem argumentação. Mas, para Kant, isso restringe o esclarecimento, não o trava, somente o restringe (WA, AA VIII: 36.34 – 37.21). Porém, sem dúvidas o uso público da razão é fato imprescindível para o esclarecimento:

Mas que restrição impede o esclarecimento? Qual não o impede, mas até o promove? - Eu respondo: o uso público da razão deve ser sempre livre, e somente ele pode promover o esclarecimento entre os homens; o uso privado da razão, porém, pode muitas vezes ser restringido de forma muito severa, sem que isso impeça particularmente o progresso do esclarecimento¹³² (WA, VIII: 37. 05-10).

Até aqui, notamos certas proximidades que também são diferenças em nossos autores. Arendt, como vimos, não adota os conceitos kantianos tais como são, de um modo *ipsis litteris*¹³³, como se simplesmente os inserissem como uma peça em seu pensamento; o que nossa autora faz é utilizar de sua estrutura geral,

¹³⁰ “des gedankenlosen großen Haufens” (grande multidão sem reflexão).

¹³¹ WA, AA VIII: 35. 31.

¹³² *Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? Welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? - Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern.*

¹³³ Literalmente significa “com as mesmas letras”, mas que o entendimento abarca sentidos como “exatamente como foi escrito ou dito”, “sem nenhuma alteração”, ou ainda, “exatamente a mesma ideia”.

ou ainda, de suas suspeitas¹³⁴, para adaptar tais conceitos à sua própria filosofia. Portanto, as inspirações, ou ainda, as proximidades que apontamos são também indícios de distâncias usuais e conceituais entre os dois autores. Pretendemos, agora, evidenciar um pouco mais essas distâncias que servirão de base para o que veremos adiante em relação a apropriação do termo “mal radical” por Hannah Arendt. Assim, o que faremos adiante é apontar essas distâncias, ainda que sutis, entre o pensamento de ambos autores.

Primeiramente, voltando ao juízo de gosto, que vimos em Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*, aquele é tratado como um juízo estético, de modo que não depende de provas, ou ainda, regras via entendimento para que seja decidido – ainda que ele reivindique validade universal via comunicabilidade e *sensus communis*¹³⁵. Além disso, este conceito aparece muito forte em Kant como uma espécie de engrenagem que justifica a comunicabilidade do sentir, enquanto em Arendt tal concepção é entranhada com um sentido ainda mais essencial, sendo um traço da nossa condição humana com ressonância essencialmente política. Essa ideia de sentido comum, em Arendt, é intimamente atrelada à nossa condição mais básica: pluralidade. Portanto, considerar a opinião do outro, bem como sua existência em um mundo que também lhe é pertencente é consequência da condição mais básica de cada um enquanto parte do mundo, vivendo em conjunto

¹³⁴ Arendt não está interessada em aderir a determinados pensamentos de modo que ela mesma se torne perita em determinado filósofo (não se interessa em se tornar kantiana, por exemplo), mas sim em entender as suspeitas, estruturas, bem como aquilo que levou o filósofo a pensar daquele modo e não de outro; assim, ela é capaz de construir seus próprios conceitos e sua própria filosofia, lendo de modo genuíno os problemas de seu tempo. A própria Hannah Arendt diz “eu não pertencço ao ciclo dos filósofos” (*Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen*), afinal a perspectiva que ela tem de teoria política se distancia muito daquela carregada da tradição filosófica (“A expressão ‘filosofia política’, que eu evito, é extremamente carregada pela tradição” – “*Der Ausdruck ‘Politische Philosophie’, den ich vermeide, dieser Ausdruck ist außerordentlich vorbelastet durch die Tradition*”); para ela, a distância entre o que aqui ela propõe e o que ela chama de “ciclo dos filósofos” se dá justamente nos pontos de individualidade e participação política: “O filósofo se relaciona com a natureza como todas as outras pessoas. Quando ele reflete sobre isso, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não é neutro em relação à política” (*Der Philosoph steht der Natur gegenüber wie alle anderen Menschen auch. Wenn er darüber denkt, spricht er im Namen der ganzen Menschheit. Aber er steht nicht neutral der Politik gegenüber*) (Gaus, 1964). Entretanto, prova deste modo arendtiano de olhar a filosofia (olhando as suspeitas e não simplesmente a adesão conceitual dos filósofos que a autora lia) é o conhecido trecho de *Origens do Totalitarismo*: “como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um ‘rancor pervertido’ que podia ser explicado por motivos compreensíveis” (Arendt, 2012, p. 609).

¹³⁵ “Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer” (Kant, 1995, p. 47-48).

uns com os outros; não é possível pensar em uma realidade se não a partir da pluralidade. Kant não discute exatamente isso, mas para Arendt, por exemplo, seria inviável pensar o método cartesiano de dúvida tal como ele foi construído¹³⁶; Descartes considera o pensamento algo individual e independente¹³⁷, enquanto ele é, na verdade, algo construído entre humanos¹³⁸. A linguagem que usamos conosco mesmos para pensar é fruto de uma necessidade de comunicação com o outro, consequência da nossa condição de “entre-iguais”¹³⁹. Além disso, essa preocupação reflete uma introspecção, um excesso de presença consigo mesmo:

De fato, a introspecção – não a reflexão da mente do homem quanto ao estado de sua alma ou do seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência [*consciousness*] por seu próprio conteúdo (e essa é a essência da *cogitatio* cartesiana, na qual cogito sempre significa *cogito me cogitare*) tem de produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; como ninguém interfere, a não ser o produtor do produto, o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo (Arendt, 2020, p. 347).

Portanto, mesmo para a linguagem, ou ainda, para aquilo que construímos a partir do pensamento é necessário considerar o outro como membro e responsável pelo mundo tanto quanto o próprio indivíduo. Além disso, ele é parte

¹³⁶ “Logo de início, porque já existe uma discrepância entre o tipo de estrutura e proposta que Descartes constrói e o que realmente acontece nas realidades nas quais transcorre a vida ativa do homem: “uma discrepância entre a linguagem ‘objetiva’ que falamos, orientada para o mundo [*world-oriented*], e as teorias subjetivas, orientadas para o homem, que usamos em nossas tentativas de compreender” (Arendt, 2020, p. 115).

¹³⁷ No método cético cartesiano temos um caminho inteiramente feito consigo mesmo, de modo que a intenção é afastar-se não somente dos semelhantes, mas também do próprio mundo. É através desse caminho feito somente consigo mesmo que se é possível chegar à algo do qual não se possa duvidar. Notamos isso de forma clara em algumas passagens das *Meditações Metafísicas*: “Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que me proporcionei um repouso assegurado numa aprazível solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas minhas antigas opiniões” (Descartes, 2005, p. 30), “E assim, entretendo-me somente comigo mesmo, e considerando meu interior, tratarei de tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo.” (Descartes, 2005, p. 57). Para o caminho do conhecimento verdadeiro, Descartes considera apenas a própria experiência, desconsiderando a condição básica de pluralidade a qual todos estamos submetidos.

¹³⁸ “Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso” (Arendt, 2008, p. 33).

¹³⁹ “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.” (Arendt, 2020, p. 217).

da construção não somente do mundo, mas da própria vida do homem, de quem ele é e pode vir a ser.

Além desse ponto que já tratamos anteriormente, temos ainda em Kant uma distância em relação à ideia de liberdade. Para nosso autor, liberdade é agir segundo o imperativo categórico, ou seja, agir segundo a lei moral; uma ação é moral somente quando a mesma é feita por dever, ou seja, quando envolve intenção, e não quando feita por amor¹⁴⁰. Além disso, desse caráter frio e pragmático a respeito da liberdade frente ao cumprimento da lei moral¹⁴¹, há como pressuposto a determinação da razão sobre “a faculdade de apetição em geral e o simples desejo” (Kant, 2013, p. 19). Ou seja, a manifestação da sensibilidade, ou seja, dos desejos se manifesta em Kant como um problema a ser controlado, pois, como vimos, a prevalência dos impulsos sensíveis sob o indivíduo é próprio do arbítrio animal. Assim,

¹⁴⁰ “Amor é relativo ao sentir e não ao querer, e não posso amar porque quero, menos ainda porque eu devo (não posso ser necessitado ao amor); por conseguinte, um dever de amar é um absurdo. [...] Porém, todo dever é necessitação, uma coerção, mesmo que deva ser também uma autocerção segundo uma lei. Mas o que fazemos por coerção não ocorre por amor” (Kant, 2013, p. 212-213).

¹⁴¹ Uma grande questão em relação à pesquisa moral em Arendt do nosso tempo, principalmente no tocante ao problema do nazismo, é o porquê tantas figuras se manifestam como próximas das ideias kantianas, ou do que imaginam que são as ideias kantianas. Temos a figura mais conhecida: Adolf Eichmann, sobre a qual trataremos adiante, todavia temos ainda outras figuras como, por exemplo, o Governador Geral e também advogado Hans Frank (homem letrado, autor de livros, advogado e que escreveu obras descrevendo como deveria ser o espírito e funcionamento do Reich; Frank escreve o que seria o “imperativo categórico do Terceiro Reich” em *Die Technik des Staates*: “agir de modo que o Führer, se soubesse do ato, o aprovasse” (Frank, 1942, p. 15-17); além disso em outras obras, como *Rechtsgrundlegung des nationalsozialistischen Führerstaates* encontramos elementos que Hannah Arendt apontará ao falar sobre ideologia, ou mesmo, sobre o mal radical, como, por exemplo, a ciência estar a favor da ideologia (Frank, 1939, p. 64), ou mesmo a ideia de que cada um é parte da vontade do líder e a crítica à este é proibida (Frank, 1939, p. 58)). Diante de personagens como estes que possuem certo paralelismo com Kant, ao menos na visão deles (se não explicitamente, como Eichmann, ao menos implicitamente pela utilização de termos iguais, como Frank), a grande questão que se levanta é o que, em Kant, pode haver para dar brechas para esse tipo de aproximação, ou para que essas figuras reconheçam em nosso autor algum tipo de respaldo para o que fazem. Arendt dirá que Eichmann é um burocrata (Arendt, 1999, p. 154, 61) e, apesar de não ser nem de perto nosso foco nesta pesquisa, acreditamos que um fio condutor para esse assunto possa ser justamente o caráter frio, pragmático e rígido com o qual Kant lida com a própria vida humana; a própria Arendt, apesar de não trabalhar sobre isso, diz em *Eichmann em Jerusalém*: “seja qual for o papel de Kant na formação da mentalidade do ‘homem comum’ da Alemanha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções” (Arendt, 1999, p. 154). Junto à tudo isso é que caminha também questões mais amplas que não dizem respeito somente à Kant, como a preocupação sobre o que realmente o conhecimento nos proporciona, se conhecer a “verdade” realmente “liberta” (Jo 8, 32), ou pode servir de palco para horrores como o nazismo; ou ainda, se pessoas dedicadas ao conhecimento realmente seriam mais aptas a cuidar do mundo e da pluralidade ou somente possíveis egoístas como qualquer outra pessoa, mas talvez com mais ego (lembramos Heidegger que se filia ao partido nazista para se tornar reitor da universidade de Freiburg). Essas não são temáticas nem preocupações da nossa pesquisa, porém podem servir de motivos de entusiasmo para aquele que se interesse por tais pesquisas.

a liberdade do arbítrio é aquela independência de sua determinação pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal (Kant, 2013, p. 20).

Portanto, somente somos livres, de fato, quando obedecemos¹⁴². Kant chega a deixar isso mais extremo e claro ao dizer que apesar de, em eventuais ocasiões, sentimos prazer ao realizar a lei moral, esse prazer nunca será o fundamento para uma ação moral¹⁴³; somente somos livres quando obedecemos a lei moral, e nunca quando agimos por prazer, ainda que esse prazer coincida com boas ações¹⁴⁴. Em outras palavras, somente somos livres quando sofremos, ou ainda, quando sentimos dor, quando sentimos desprazer, pois a lei moral é justamente a castração da nossa sensibilidade mediante o controle da mesma pela razão¹⁴⁵. É verdade que Kant diz haver positividade em meio a tudo isso: o respeito à lei moral, entretanto a ideia que Kant tem de respeito não implica algo patológico (sensibilidade)¹⁴⁶, mas sim nossa reverência, ou ainda estupefação por algo. Para nosso autor, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, respeito consiste no “sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma ideia, que é lei para nós” (Kant, 1995, p. 103); respeito consiste, para o autor em uma espécie de incentivo para que façamos da lei moral a nossa máxima de ação. Isso fica ainda mais claro quando

¹⁴² “Você tem, portanto, de considerar suas ações primeiramente conforme ao princípio subjetivo das mesmas. Que esse princípio seja também objetivamente válido, porém, você só pode reconhecer na medida em que, submetido por sua razão a essa prova por meio da qual você se pensa ao mesmo tempo como legislador universal, ele se qualifique a uma tal legislação universal” (Kant, 2013, p. 31).

¹⁴³ “A intensão moral está necessariamente ligada a uma consciência da determinação da vontade imediatamente pela lei. [...] pelo contrário, a determinação da vontade imediatamente e apenas pela razão é o fundamento do sentimento de prazer e aquela determinação permanece uma determinação prática pura, e não estética, da faculdade de desejar” (Kant, 2016, p. 154-155).

¹⁴⁴ “O essencial de toda determinação da vontade pela lei moral consiste em ela ser, enquanto vontade livre, determinada meramente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação dos impulsos sensíveis, mas mesmo com rejeição de todos eles e em prejuízo de todas as inclinações na medida em que elas poderiam ser contrárias àquela lei” (Kant, 2016, p. 103).

¹⁴⁵ Pois toda / inclinação e todo impulso sensível se funda no // sentimento e o efeito negativo no sentimento (pelo prejuízo que ocorre às inclinações) é ele próprio sentimento. Por conseguinte, nós podemos discernir a priori que a lei moral, enquanto fundamento de determinação da vontade, tem de provocar, ao prejudicar todas as nossas inclinações, um sentimento que pode ser chamado de dor, e aqui temos então o primeiro caso, e talvez o único, em que nós podemos determinar, a partir de conceitos a priori, a relação de um conhecimento (sendo aqui um conhecimento de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer (Kant, 2016, p. 103).

¹⁴⁶ “O respeito está tão longe de ser um sentimento de prazer que apenas de mau grado nos deixamos dominar por ele em vista de um homem. Procuramos descobrir algo que possa nos aliviar o peso do respeito, alguma censura, a fim de nos mantermos ilesos frente à humilhação que sofremos em um tal exemplo” (Kant, 2016, p. 108).

Kant usa o exemplo de quando respeitamos alguém: o nosso respeito por certa pessoa consiste justamente pela lei moral que nas atitudes dele se exemplifica, e não pela pessoa em si¹⁴⁷; ou seja, a pessoa respeitada é um incentivo para que aquele que vê tome também a lei moral como a base de suas ações.

Arendt encara o problema da liberdade, por exemplo, de um modo distinto de Kant. Em *Entre o passado e o futuro*, a autora tem um capítulo especial onde ela trata sobre o problema da liberdade, bem como em *A vida do Espírito*. Para a autora, a experiência da liberdade é algo primeiramente político, ou ainda, mundano e somente depois se torna algo interior; segundo Arendt, a tradição filosófica desloca o problema da liberdade do âmbito político para um âmbito interior, que ganha forma principalmente com a pessoa de Paulo apóstolo e Agostinho. Para ela, assim como a filosofia se desloca para longe da vida política, também o problema da liberdade, sendo também um problema filosófico, se distancia da vida do mundo¹⁴⁸.

Ela aponta em Paulo a primeira experiência dessa distância, em relação a liberdade, entre a dimensão política e a dimensão filosófica; a experiência com o problema da liberdade sai da dimensão de algo associado à outras pessoas, para algo relacionado unicamente com o próprio eu. Isso assume diversas faces, seja com Sócrates com a ideia de diálogo interior, seja por uma espécie de conflito interno entre eu comigo mesmo, em uma espécie de antagoniza interior entre o que o eu queria fazer e o que ele realmente faz; é justamente nesse último conflito que se encontrarão Paulo e Agostinho (Arendt, 2022b, p. 238). Arendt dirá ainda, em *A Vida do Espírito*, no volume sobre o querer que, em Paulo, a ideia de liberdade, também associada à ideia de vontade, estão intimamente ligadas à ideia de preparação para a vida futura; com o cristianismo a história e o tempo deixam de ter a concepção cíclica grega e passam a ter a ideia de algo único que não se repete: Cristo morreu e ressuscitou uma vez somente e, de volta à vida, abre as portas para

¹⁴⁷ “Esse respeito que nós demonstramos por uma tal pessoa (mais propriamente, pela lei que o exemplo dessa pessoa nos exhibe) não é, portanto, mera admiração; o que se confirma também pelo seguinte: o séquito comum de admiradores / perde todo o respeito por um homem (como Voltaire, por exemplo) quando acredita ter se informado de algum modo sobre a maldade em seu caráter, mas o verdadeiro erudito continua sempre sentindo esse respeito ao menos do ponto de vista de seus talentos, porque ele mesmo está envolvido em uma atividade e ocupação que em certa medida torna para ele uma lei a imitação desse homem” (Kant, 2016, p. 109).

¹⁴⁸ “Nem o conceito filosófico de liberdade, surgido pela primeira vez na Antiguidade tardia, no qual a liberdade tornou-se um fenômeno do pensamento mediante o qual o homem poderia, por assim dizer, se dissuadir do mundo, nem a noção cristã e moderna do livre-arbítrio tem qualquer fundamento na experiência política” (Arendt, 2022b, p. 238).

que, mediante nossos méritos nesta terra, também alcancemos a glória eterna¹⁴⁹ ou o padecimento eterno¹⁵⁰. Assim, a vontade e a liberdade se tornam problemas centrais para o cristianismo, bem como e nas repercussões de uma concepção de história agora retilínea e não mais cíclica: uma vida e um fim definitivo (Arendt, 2022a, p. 330). Antes da liberdade se tornar um eu eu-queiro, ela se caracterizava como um eu-posso.

Com a ideia de eu-posso pré-cristã, não se entendia outra coisa senão a própria ideia de movimento, de modo que alguém pode se mover para onde quiser sem impedimento, ou seja, “um estado objetivo do corpo” (Arendt, 2022a, p. 331). Mas esses aspectos se cruzam e a preocupação passa de um lado para outro principalmente em Paulo quando, na Epístola aos Romanos, descreve uma experiência interna: a experiência do “eu-queiro-e-não-posso”¹⁵¹. Todavia, assim como vimos anteriormente acerca da experiência da linguagem, em Descartes, que surge de uma experiência entre pessoas, Arendt entenderá que a ideia de liberdade interior advém também de uma experiência exterior de liberdade, que se dá justamente na experiência entre iguais¹⁵². Todavia, isso só acontece mediante um espaço público onde essa relação entre as pessoas possa se estabelecer¹⁵³; é

¹⁴⁹ “Mas não! Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram. Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida” (1 Cr 15, 20-22).

¹⁵⁰ “Quando o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória. E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos, e porá as ovelhas à sua direita e os cabritos à sua esquerda. Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita: ‘Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. [...] Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: ‘Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos” (Mt 25, 31-34; 41).

¹⁵¹ “Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim. Verifico, pois, esta lei: quando eu quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Eu me comprazo na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros” (Rm 7, 19-23).

¹⁵² “o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados no diálogo comigo mesmo no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas, e que a tradição filosófica, cuja origem a esse respeito consideraremos mais tarde, distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à autoinspeção” (Arendt, 2022b, p.224).

¹⁵³ Esse aspecto da contingência, do mundo que acontece para que o pensamento possa acontecer se mostra muito claro quando Arendt faz uma análise da perspectiva de Duns Scotus. Para a autora, primeiramente, precisamos ter a “contingência como o preço a ser pago pela liberdade. Scotus é o único pensador para quem a palavra ‘contingente’ não tem conotação depreciativa: ‘Repito que a contingência não é simples privação ou defeito do Ser. [...] Em vez disso, a contingência é um modo positivo de Ser, assim como a necessidade é outro modo” (Arendt, 2022a, p. 468). É justamente para

nesse sentido, de movimento exterior (ação) que permite o interior, que podemos identificar como já em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt já nos fala sobre as consequências dos movimentos totalitários sobre a ideia de liberdade:

Através dessa submissão, ele renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa. A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens (Arendt, 2012, p. 631).

Portanto, para a liberdade, no sentido político, é imprescindível que exista um espaço vital¹⁵⁴ sem o impedimento do “eu-posso” (Arendt, 2012, p. 619). Como devemos ter notado e já relacionado, liberdade, no sentido arendtiano, coincide com ação; a ação é o modo como e pelo qual a liberdade é vivida¹⁵⁵. Para Arendt, a liberdade se dá como prática, como agir, iniciar e aparecer diante dos outros, e isso, por sua vez, acontece no espaço público; a liberdade, no sentido pleno arendtiano, é aquela que proporciona a verdadeira experiência da vida política:

sustentar a importância da contingência que Arendt coloca aqui em destaque a relação entre liberdade e necessidade, de modo que a contingência do mundo se torna uma necessidade para a criação de novos futuros (Arendt, 2022^a, p. 473). A possibilidade ou não de que algo aconteça se torna uma necessidade na medida em que, de fato, a possibilidade se efetiva, se tornando imodificável e necessária para se pensar os possíveis futuros, ou ainda, as possibilidades de agir. É desse modo que a liberdade da vontade, tema que ela trata nesse trecho da obra, ainda que não brote do espírito a partir dele mesmo, se orienta para um futuro de possibilidades, ao mesmo tempo em que se firma em necessidades passadas (Arendt, 2022^a, p. 475). Por isso, a liberdade interior não apenas deriva da nossa experiência de mundo, mas depende dela e está condicionada à ela; a liberdade do espírito só pode se mover justamente porque o futuro é contingente e condicionado à momentos passados em que a liberdade mundana foi vivenciada ou negada. Aqui, Arendt não está colocando graus de importância ou algo semelhante, apenas esclarecendo as condições das mesmas.

¹⁵⁴ “Sem ela [a liberdade], a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (Arendt, 2022b, p. 225). Observação entre chaves nossa.

¹⁵⁵ “a *raison d’être* da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação. [...] A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade” (Arendt, 2022b, p. 231).

da recompensadora alegria que surge de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo (Arendt, 2022b, p. 367).

Para Arendt, são três realidades que se coincidem: Política, Ação¹⁵⁶ e Liberdade¹⁵⁷; é justamente em um mundo politicamente organizado que a liberdade através da ação pode se manifestar¹⁵⁸. É pela nossa capacidade de ação que nos reconhecemos livres; capacidade esta que, por sua vez, não se encontra submetida ao intelecto ou mesmo à vontade, mesmo que necessite de ambos para a execução de qualquer ato, a ação livre, segundo Arendt, brota de princípios. Aqui, nossa autora entende princípios segundo Montesquieu¹⁵⁹ em sua análise das formas de governo, desse modo, a ideia de princípios é constituída de coisas muito gerais para, assim, prescreverem coisas, ou ainda, metas mais particulares; desse modo o princípio não é manifesto senão no próprio ato realizador¹⁶⁰ (Arendt, 2022b, p. 232). Juntamente à esses três aspectos que são concomitantes, existe ainda um outro que é de extremamente importante para a autora e que se mostra como possibilidade para a liberdade: a natalidade. Para Arendt, a natalidade é por si só a

¹⁵⁶ “ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem” (Arendt, 2022b, p. 249).

¹⁵⁷ “Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. [...] A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (Arendt, 2022b, p. 228).

¹⁵⁸ “liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. [...] [N]um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos” (Arendt, 2022b, p. 227).

¹⁵⁹ No respectivo trecho de *O Espírito das Leis*, obra a qual Arendt faz referência nesse trecho, Montesquieu diferencia natureza de governo de princípios de governo: “sua natureza é o que o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir” (Montesquieu, 1996, p. 31). No decorrer do terceiro livro Montesquieu deixará mais claro ainda que a ideia de natureza está muito ligada à estrutura do governo; isso é evidente no seguinte trecho: “Eu disse que a natureza do governo republicano é que, nele, o povo em conjunto, ou certas famílias, possuem o poder soberano; a do governo monárquico, que o príncipe nele possui o poder soberano, mas exerce-o segundo leis estabelecidas; a do governo despótico, que um só nele governa segundo suas vontades e seus caprichos” (Montesquieu, 1996, p. 31). Além disso, ele dirá que a elaboração de leis não deve levar menos em relevância os princípios que as leis. Princípios são aquelas disposições, ânimo, pulsão dominante que promovam o agir, sejam eles afetos, paixões, ou ainda, valores. Montesquieu dará o exemplo de um princípio: a virtude (que abarca diversas ideias de princípios, como excelência, honra, amor à igualdade); a virtude se mostra como um princípio muito mais necessário em um governo de participação popular que em um governo despótico; o princípio exerce tanta força de ação quanto a natureza do sistema de governo (Montesquieu, 1996, p. 32). Mas Arendt

¹⁶⁰ “Tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência[...]), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio. A liberdade ou o seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização. Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são a mesma coisa” (Arendt, 2020, p. 233).

possibilidade do novo que chega ao mundo a possibilidade de quebrar a cadeia que nós mesmos vamos criando em nosso mundo, o nascimento é o milagre do recomeço. As novas pessoas que chegam ao mundo são aquelas capazes de novas iniciativas, capazes do novo que vai interromper ou desviar as cadeias de eventos anteriores (Arendt, 2020, p. LXI).

A possibilidade de liberdade está justamente no nascimento, ou na criação do homem, como diria Agostinho: “Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes”. (Arendt, 2020, p. 220). Os recém-chegados ao mundo são iniciadores justamente pelo fato de terem nascido, eles são impelidos a agir e tomam novas iniciativas¹⁶¹; a possibilidade do extremamente improvável, a possibilidade de realização daquilo que nem mesmo foi pensado se dá justamente na natalidade:

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. [...] Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais. (Arendt, 2020, p. 220-221).

Entretanto, encerrando esse ponto, Arendt não está aqui relacionando liberdade com uma espécie de “livre-arbítrio absoluto”, onde não há restrições e um indivíduo ou grupo de indivíduos podem fazer o que quiserem. Na verdade, essa é uma das consequências políticas mais perigosas da equação entre liberdade e livre-arbítrio; ela pode fazer acreditar que a liberdade de um só homem ou grupo pode ser adquirida ao preço da liberdade, ou seja, da igual soberania dos outros homens:

liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos,

¹⁶¹ “Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político em contraposição ao pensamento metafísico” (Arendt, 2020, p. 11).

como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (Arendt, 2022b, p. 248).

Essa é uma das confusões mais perigosas quando vamos considerar a liberdade em seu sentido político, a equação da liberdade com a nossa capacidade de vontade “foi ele uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão”, pois “vontade de poder transformou-se de imediato em uma vontade de opressão” (Arendt, 2022, p. 244-245). A liberdade política e o cuidado para que existam condições para ela não podem se confundir para a prevalência da “liberdade” de um, ou ainda, de uns sobre os outros¹⁶²; liberdade não significa libertação dos oprimidos para se tornarem opressores: fazer o que eu quero não significa liberdade.

Apesar de haverem ainda muitas outras temáticas interessantes que seriam louváveis paralelismos entre Kant e Arendt, como universalismo moral e condição plural, juízos, publicidade e esfera pública, por exemplo, nos deteremos somente nesses. De fato, Arendt possui diálogos com temáticas kantianas e se apropria de certas ideias adaptando-as à sua própria filosofia; são autores que possuem suas proximidades, mas também suas distâncias que são muito consideráveis. Entendendo esses aspectos entre ambos autores, bem como as bases filosóficas que fomos capazes de estruturar enquanto fazíamos essa explanação, vamos agora adentrar propriamente ao que Arendt entende por mal radical e as repercussões disso no pensamento da autora.

2.2 As facetas do mal radical nos regimes totalitários: o horror sistemático e institucionalizado

Como notamos até aqui, o mal nasce como preocupação para Arendt principalmente após suas próprias experiências de vida diante da violência e terror

¹⁶² Se lembrarmos dos gregos, havia uma série de critérios para a participação política, inclusive da libertação das necessidades da vida, de modo que pessoas trabalhavam para que aqueles cidadãos pudessem se dedicar ao espaço público. Todavia a promoção de um mundo politicamente organizado, onde se tenha o espaço público em que possamos encontrar os iguais em um mesmo estado de liberdade, não significa a prevalência de interesses individuais sobre os demais, ou mesmo de determinados grupos (Arendt, 2022b, p. 227).

instaurados no século XX mediante os movimentos totalitários. Além disso, o modo como nossa autora lida com sua filosofia é distinto do modo como a tradição vinha enfrentando o problema do mal, ainda muito próxima de toda a tradição filosófica, e também ainda muito próxima de uma concepção metafísica¹⁶³. Para nossa autora, o mal como fraqueza não é capaz de explicar o tamanho dos horrores surgidos no século XX a partir dos movimentos totalitários; a explicação que a tradição filosófica nos fornecia, do mal enquanto fraqueza, não chegava nem perto de abarcar e explicar tamanhos atos e horrores na Europa.

Por mais violentas que fossem as guerras experimentadas no passado pela humanidade, nenhuma chegou ao ponto do que enfrentamos no século passado com todas as suas nuances. Os eventos experienciados romperam com qualquer poder de compreensão que possuíamos, foi necessário que lidássemos com categorias de crimes que se quer deveriam ser imagináveis¹⁶⁴; lidamos com categorias de crimes que nossas próprias leis não eram capazes de julgar:

¹⁶³ O modo como essas ideias muito próximas à metafísica, muito “rígidas” (no sentido de inflexíveis), que leem o mundo como uma espécie de coisa sempre linear e que não “sobram restos” às próprias ideias, é muito perigoso. Dostoiévski já nos alertava em *Memórias do Subsolo* dessa perigosa ideia de positividade, no sentido de se acreditar detentor de tudo: “E – quem sabe? -, não se pode garantir, mas talvez todo o objetivo sobre a terra, aquele para o qual tende a humanidade, consista unicamente nesta continuidade do processo de atingir o objetivo, ou, em outras palavras, na própria vida e não exatamente no objetivo, o qual, naturalmente, não deve ser outra coisa senão que dois e dois são quatro, isto é, uma fórmula; mas, na realidade, dois e dois não são mais a vida, meus senhores, mas o começo da morte. Pelo menos, o homem sempre temeu de certo modo este dois e dois são quatro, e eu o temo até agora. Suponhamos que o homem não faça outra coisa senão procurar este dois e dois são quatro: ele atravessa os oceanos a nado, sacrifica a vida nesta busca, mas, quanto a encontrá-lo realmente... juro por Deus, tem medo” (Dostoiévski, 2000, p. 47). Ao procurarmos demais por essa verdade universal e última, por essa fórmula que explica todas as coisas, nos esquecemos da nossa vida mundana da qual emanam todas essas possibilidades de pensamento. Deixar a vida política no sentido arendtiano, deixar a vida na qual todos nós nos encontramos pela nossa simples condição de pluralidade é sempre um perigo, que, como vimos, pode gerar consequências violentas, opressivas, ou ainda, consequência que nem imaginamos.

¹⁶⁴ Os exemplos mais claros de tais crimes são os campos de extermínio nazistas. Mas eles não aparecem de repente, outras coisas foram acontecendo até culminar na aparição dos mesmos. Um exemplo dos horrores nazistas são os experimentos executados nos campos de concentração com o conhecimento e permissão do regime totalitário. Um exemplo disso é o documento apresentado durante o julgamento de Nuremberg, que mostra uma carta do médico nazista Dr. Sigmund Rascher à Heinrich Himmler, foi Reichsführer-SS (chefe da SS) falando sobre os experimentos feitos com os presos no campo de concentração, ao mesmo tempo em que pede autorização e investimento para a continuação de tais experimentos (Nuremberg Trials Project, 2020, p. 2).

Tentamos compreender certos elementos da experiência atual ou passada que simplesmente ultrapassam os nossos poderes de compreensão. Tentamos classificar como criminoso um ato que essa categoria jamais poderia incluir. Porque, no fundo, qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa? (Arendt, 2012, p. 585).

Quando nos deparamos com o mal radical logo tentamos fazer assim como os filósofos ou teólogos, em algo explicável, convertemo-lo em fraqueza, em erro, de modo que o mal ou é, segundo o primeiro, consequência da ação da origem do mal sobre a terra (diabo) ou, de acordo com o segundo, uma espécie de “rancor pervertido”. Mas, para Arendt, se assim o é, nós “não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos” (Arendt, 2012, p. 609). Sem dúvidas, para nossa autora, Kant foi o primeiro filósofo que começou a suspeitar da existência de tal tipo de mal¹⁶⁵, ao menos pela terminologia, mas que logo em seguida deu um outro sentido para tal termo, sentido esse que já vimos anteriormente.

É somente dez anos após a chegada de Arendt nos Estados Unidos que ela publica sua obra *Origens do Totalitarismo*, onde ela trata acerca do mal radical e suas repercussões no meio político, moral e jurídico. Portanto, é de se imaginar que a primeira reação diante das experiências totalitárias, em Arendt, foi sem dúvidas o emudecimento, não porque se esqueceu do que aconteceu, afinal o julgamento de Nuremberg aconteceu nesse intervalo de tempo, mas sim porque ela entre as ideias se encontrava como a descrição de Joseph Conrad: Estávamos apartados da compreensão do que nos cercava; deslizávamos como fantasmas, admirados e secretamente horrorizados, como homens sãos estariam diante de um surto entusiástico em um manicômio¹⁶⁶ (1998, p. 22).

Notaremos, ao final, que mediante a tudo o que discutiremos, existe um ponto de muita proximidade em um ponto de Arendt e Ricoeur que se atualiza nessa pesquisa que fazemos: “mas talvez haja crimes que não se deve esquecer, vítimas

¹⁶⁵ “como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um ‘rancor pervertido’” (Arendt, 2012, p. 609).

¹⁶⁶ “*The prehistoric man was cursing us, praying to us, welcoming us—who could tell? We were cut off from the comprehension of our surroundings; we glided past like phantoms, wondering and secretly appalled, as sane men would be before an enthusiastic outbreak in a madhouse*”. Tradução nossa. Joseph utiliza essa frase no contexto de exploração muito diferente do texto, mas a frase, com certeza, nos vale para o que pretendíamos.

cujo sofrimento clama menos por vingança do que por narrativa. Somente a vontade de não esquecer pode fazer com que esses crimes nunca mais retornem”¹⁶⁷ (Ricoeur, 1983, p. 275).

Kant, como vimos e segundo as palavras da própria Arendt, é o primeiro a suspeitar de um mal radical, extremo e ainda absoluto, mas que acaba o “racionalizasse no conceito de um ‘rancor pervertido”” (Arendt, 2012, p. 609). As proporções do mal radical e os ápices que ele alcançou ao fim do sistema nazista de governo são inimagináveis, e só aconteceram porque, de modo sorrateiro e paradoxalmente silencioso – paradoxalmente pois estava diante dos olhos de todos, mas o mal radical transforma nossa capacidade de olhar e lidar com o mundo nos tornando indiferentes ao que nos cerca –, foram aniquilando e fazendo o extermínio de três aspectos. Estes, por outro lado, uma vez derrubados, permitem as atrocidades mais inimagináveis possíveis; são os aspectos aniquilados pelos sistemas totalitarismos: a morte da pessoa jurídica, a morte da pessoa moral e a morte da individualidade. Quando Hannah Arendt diz sobre os horrores do século XX ela não está falando somente do fenômeno da violência e do terror isoladamente, mas ela está denunciando como o mal radical, esse modo de instaurar esses elementos – através da ideologia: violência e terror –, consegue sistemática e sorrateiramente eliminar esses elementos que são imprescindíveis à uma comunidade plural. O mal radical é extremo e enraizador – cria raízes no sentido de chegar às realidades mais longínquas da vida humana –, de onde vem a palavra latina, aquilo que vemos de extremo diante dos nossos olhos, através da aniquilação de seres humanos como lixo, já está há muito tempo enraizado naquela sociedade através do modo político de se viver.

Kant foi o primeiro filósofo que suspeitou que tamanho tipo de mal poderia existir, mas não quis arriscar em abraçar tal ideia, pois seria algo que contraria toda a tradição filosófica, pois ela realmente se torna completamente impotente diante das atrocidades que os movimentos totalitários são capazes de causar. Sem esse mal absoluto que nossos olhos contemplaram no século passado, nunca seríamos capazes de “ter conhecido a natureza realmente radical do Mal” (Arendt, 2012, p.13).

¹⁶⁷ *“Mais il y a peut-être des crimes qu’il ne faut pas oublier, des victimes dont la souffrance crie moins vengeance que récit. Seule la volonté de ne pas oublier peut faire que ces crimes ne reviennent plus jamais”*. Tradução nossa.

Para estruturarmos nosso argumento e chegarmos onde queremos, vamos começar pelo início: a forma como Hannah Arendt encara o mal em sua filosofia. Arendt tem duas principais abordagens acerca do mal que caminham sempre juntas, apesar de que, se desatentos, quando trabalhamos uma quase não vemos a outra; as duas abordagens das quais estamos falando são: política e moral. Notamos essas duas linhas claramente quando consideramos algumas obras da autora, como, por exemplo, *Responsabilidade e Julgamento*, *A vida do Espírito* e as *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, quando falamos sobre a perspectiva moral; mas também temos principalmente *Origens do Totalitarismo* e *Crises da República*, quando falamos da abordagem política, ao mesmo tempo que *Eichmann em Jerusalém* parece ser um ponto de encontro muito forte entre as duas abordagens. Em cada uma das abordagens temos temáticas diferentes; quando falamos acerca da perspectiva moral temos temáticas como, por exemplo, responsabilidade, ação, julgamento, ou mesmo, cumplicidade; enquanto em política encontraremos temas como organizações governamentais, instituições e seus papéis, terror, violência, propaganda, por exemplo.

Apesar de podermos fazer uma mesma análise de um problema sob as duas perspectivas, e mesmo ambas as perspectivas poderem andar juntas, isso não significa que a perspectiva moral deva adentrar os âmbitos políticos e guiá-lo: a política não funciona, nem se organiza a partir de uma “pureza moral”, ou ainda, somente com os bons, mas se orienta para o bem comum. Quando fazemos isso corremos o risco de cair em discursos como piedade exacerbada, verdade última à qual tudo, inclusive os veículos governamentais e sociais, devam se organizar; tais discursos

“tomada como fonte da virtude, mostrou que possui uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade. ‘*Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains!*’ [Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!]: essas palavras [...] são a autêntica linguagem da piedade (Arendt, 2011, p. 128).

O objetivo da política é justamente perpetuar o espaço público, que justamente sobreviva às tentações particulares que restringem a participação de pessoas ao meio político. É preparar o espaço que fica para as próximas gerações que chegam a esse mundo comum, pessoas que são iguais à todas as outras em

dignidade, mas que trazem em si consigo a capacidade genuína do novo. É através da política que evitamos perspectivas universais que submetem os outros à opiniões de alguns, e é através dela que permitimos que o mundo seja “minha casa” para todos que nele vivem e à todos nele não de chegar, “pois, diferentemente do bem comum tal como o cristianismo o concebia – a salvação da própria alma como interesse comum a todos –, o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (Arendt, 2020, p. 67-68).

Assim, o modo como Arendt há de encarar o problema do mal se dá sob essas duas perspectivas. Entretanto, como já devemos ter notado, a perspectiva moral acerca do mal envolve questões individuais, principalmente no tocante à vida do espírito; a experiência da moral envolve aqueles momentos de solitude de diálogo consigo mesmo, embora estes nunca sejam realmente sozinhos¹⁶⁸ como notamos também com a ideia de *Sensus Communis*. Quando tratamos acerca da posição moral estamos dizendo de uma posição pessoal diante do mundo e dos outros; é nesse âmbito dos encontros consigo mesmo que se examina os princípios e os motivos pelos quais as ações de cada um acontecem e são executadas. Quando pensamos o mal e suas repercussões, ele definitivamente alcança o âmbito moral, e o reconhecemos principalmente quando pensamos acerca da sociedade de massas, condição necessária para a instauração dos sistemas totalitários¹⁶⁹, ou ainda, na posição de alguns oficiais julgados como o próprio Adolf Eichmann. Entretanto, o mal radical aparece como uma perspectiva política, e é essa a primeira distância com a compreensão de Kant acerca do mesmo conceito.

Como vimos, foi pela suspeita do termo, por parte de Kant, que Arendt se apropria para um novo sentido em sua própria filosofia, entretanto para ela o mal radical assume um caráter totalmente distinto daquele proposto por Kant. O mal radical para nossa autora começa com a institucionalização da violência e do terror como parte ordinária de governo; aquilo que, por vezes, é conhecido como estado de sítio¹⁷⁰ em alguns sistemas de governo são levados além, de modo que os

¹⁶⁸ “Estar em solitude [*solitude*] significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia” (Arendt, 2020, p. 93).

¹⁶⁹ “Os movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massa do que das condições específicas de uma massa atomizada e individualizada” (Arendt, 2012, p. 447).

¹⁷⁰ Em cada país, a depender de suas respectivas constituições, aquilo que o estado de sítio implica pode variar. Entretanto, de modo geral, é aquele estado considerado de emergência onde o governo

direitos não somente eram restringidos, como a violência e o terror¹⁷¹ eram instaurados como modo de funcionamento político. É claro que o terror de modo extremo e na simples forma de governo não foi instaurado repentinamente, como se com a subida de Hitler, por exemplo, ao poder ele já estivesse do mesmo em que estava em sua queda, mas somente; “contudo, [o terror] assume a simples forma do governo só no último estágio do seu desenvolvimento” (Arendt, 2012, p. 30), (termo entre colchetes nosso). No julgamento de Eichmann fica claro como o Reich era cuidadoso com a linguagem utilizada; o próprio termo “solução final”, termo dado ao início do extermínio físico dos judeus capturados, é um modo de mascarar os atos horrendos nazistas de aniquilação em massa¹⁷². A propaganda totalitária¹⁷³, chave central para enfrentar um mundo não totalitário¹⁷⁴, precisa ser eficiente e trazer a maior parte da massa possível para dentro da ideologia instaurada pelo governo totalitário vigente.

assume algumas medidas mais autoritárias e que, por vezes, até restringem direitos dos cidadãos, de modo a se restaurar a paz e a ordem no país que foram supostamente perdidas.

¹⁷¹ “o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo” (Arendt, 2012, p. 476-477).

¹⁷² “Além disso, toda correspondência referente ao assunto ficava sujeita a rígidas ‘regras de linguagem’, e, exceto nos relatórios dos *Einsatzgruppen*, é raro encontrar documentos em que ocorram palavras ousadas como ‘extermínio’, ‘eliminação’ ou ‘assassinato’. Os codinomes prescritos para o assassinato eram ‘solução final’, ‘evacuação’ (*Aussiedlung*), e ‘tratamento especial’ (*Sonderbehandlung*); a deportação — a menos que envolvesse judeus enviados para Theresienstadt, o ‘gueto dos velhos’ para judeus privilegiados, caso em que se usava “mudança de residência” — recebia os nomes de ‘reassentamento’ (*Umsiedlung*) e ‘trabalho no Leste’ (*Arbeitseinsatz im Osten*), sendo que o uso destes últimos nomes prendia-se ao fato de os judeus serem de fato muitas vezes reassentados temporariamente em guetos, onde certa porcentagem deles era temporariamente usada para trabalhos forçados” (Arendt, 1999, p. 100); “ordens de extermínio orais e escritas nos campos passavam sempre pelo WVHA [*SS Main Economic and Administrative Office - Escritório Principal Econômico e Administrativo da SS*] e eram dadas ou por seu chefe, Obergruppenführer [tenente-general] Oswald Pohl, ou pelo Brigadeführer Richard Glücks, superior direto de Höss” (Arendt, 1999, p. 102) – Observação em itálico nossa.

¹⁷³ Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt ressalta, como notamos pela nota anterior, que o governo se preocupava ao máximo em mascarar, principalmente através da linguagem escrita e das imagens, e o Führer era muito bom nesse aspecto, os horrores advindos através do terror e da violência, mas notamos que nem sempre isso funcionava. Isso é perceptível pelo discurso de Hitler perante o Reichstag em 1 de setembro de 1939, onde ele falava sobre alguns territórios anexados à Polônia em decorrência ao “ditado de Versalhes” (forma crítica para se referir às medidas sancionais impostas à Alemanha ao final da primeira guerra mundial); o Führer diz que “é mentira quando se afirma no mundo inteiro que realizamos todas as nossas revisões apenas aplicando pressão” (“*It is a lie if it is claimed throughout the world that we ensure all our revisions only by applying pressure*”). Isso não significa que os atos terríveis que aconteciam internamente no Terceiro Reich eram conhecidos ao mundo de modo escancarado, mas que, mesmo mediante todos os modos de filtragem, ainda assim o modo violento de governo já era conhecido mundialmente (Nuremberg Trials Project, Hitler's Speech Before the Reichstag 1 September 1939). Tradução nossa).

¹⁷⁴ “Em outras palavras, a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário” (Arendt, 2012, p. 476).

Para quem olha de fora do pensamento arendtiano pode em um primeiro momento confundir um governo totalitário e um governo tirânico, porque nos primeiros estágios de um regime totalitário ambos se assemelham muito, principalmente no âmbito das leis; quando um governo totalitário se instaura a lei não pode ser impedimento para que se possa eliminar os inimigos do sistema político. Entretanto, diferentemente do governo tirânico, o governo totalitário não deixa para trás nenhuma ilegalidade arbitrária; o próprio sistema modifica as leis e cria novas leis que favoreçam o sistema. O nome movimento totalitário não advém porque é um pequeno movimento de pequenas pessoas, mas a ideia é fazer cada pessoa pertencente ao novo sistema político¹⁷⁵, de modo que não somente o deseje, mas trabalhe por ele, desenvolva pesquisas¹⁷⁶ por ele, para que a ideologia se estruture e crie raízes ainda mais profundas. É um movimento porque a ideia é que toda a massa se sinta pertencente à grande epopeia criada pela ideologia, se sinta participante ativo do grande feito que o “líder” está promovendo¹⁷⁷; e esse caráter de movimento precisa acontecer, por isso não é estranho que, em um primeiro momento, o governo totalitário se pareça com o tirânico e ao final sejam tão diferentes. A perda da constante modificação significa a ruína do próprio movimento; por isso que o mundo, de acordo com o discurso ideológico, nunca estará em paz e os inimigos nunca cessarão, porque se o governo parecer se estabilizar ele começa a perecer. Por isso não somente os inimigos se alteram como também os modos de soluções, a forma como lidam com cada categoria também precisa se modificar:

¹⁷⁵ “Sua ideia de domínio — a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida — é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que é realizável por um movimento totalitário constantemente acionado” (Arendt, 2012, p. 456).

¹⁷⁶ Absolutamente tudo dentro do sistema totalitário, orientado por uma ideologia vigente, deve concorrer para a manutenção e promoção da própria ideologia: “É graças a esses pregadores “científicos”, e não a quaisquer descobertas científicas, que não há praticamente uma única ciência cujo sistema não tenha sido profundamente afetado por cogitações raciais” (Arendt, 2012 p. 235).

¹⁷⁷ “Sem ele, elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria uma nulidade. Hitler, que conhecia muito bem essa interdependência, exprimiu-a certa vez num discurso perante a SA: ‘Tudo o que vocês são, o são através de mim; tudo o que eu sou, sou somente através de vocês’” (Arendt, 2012, p. 456).

Porque o líder totalitário enfrenta duas tarefas [...] tem de estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia, e tem, por outro lado, de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade; pois a estabilização de suas leis e instituições certamente liquidaria o próprio movimento” (Arendt, 2012, p. 529-530).

Assim, esse movimento é tão grande e ganha tanta força que, apesar de precisar existir um líder para o movimento, a fúria gerada, as ações tomadas não visam o benefício de uma pessoa despótica contra todas as outras, ou ainda, da instauração de uma guerra de todos contra todos, a efetivação da epopeia criada através da ideologia; desse modo, todos são pertencentes, cada um não lida pelos ideais de alguém que lhe são alheios, mas a impressão passada é que cada um é atuante¹⁷⁸. A tirania tira o cerco das leis, ameaçando não somente a liberdade, mas também os direitos de cada um, entretanto o que o governo totalitário faz é ainda mais severo. A tirania deixa atrás de si a suspeita e o medo, de modo que, mesmo não sendo um espaço de liberdade, os habitantes representam ainda um risco, pois deles podem surgir outros movimentos arriscados de revolta que ameacem a própria tirania instaurada. O sistema totalitário destrói não somente o cerco das leis, como também destrói todo possível ar de suspeita e medo que possa se instaurar; todavia, isso é feito, não pela participação pessoal de cada um com sua própria individualidade, mas pelo contrário disso: pela transformação de todos em um-só-homem poderoso e imbatível. Não existe o que temer, não há brechas para outros movimentos ou suspeitas dos habitantes, pois eles são parte da épica vivida, eles são parte do líder, e se começasse a pensar em algum tipo de revolta, como seria possível na tirania, os primeiros a denunciarem seriam os próprios habitantes, não a opressão do tirano. A pluralidade se dissolve no sistema ideológico que mantido e sustentado pelos próprios membros, ou seja, por todas as pessoas daquele governo (Arendt, 2012, p. 619-620).

Portanto, o terror é parte central da engrenagem totalitária, todavia ele não aparece de forma escancarada e clara, principalmente ao mundo não totalitário. Além disso, para a massa parte daquele um-só-homem que é todo o movimento totalitário, o terror se torna algo comum e banal, próprio do dia a dia das pessoas apoiadoras e simpatizantes do movimento. Para essas pessoas, o terror se torna

¹⁷⁸ (Mesmo trecho da nota anterior).

comum, e em alguma medida necessário¹⁷⁹, pois é parte ordinária da forma de governo instaurada na qual eles se sentem pertencentes através da ideologia. O terror, no movimento totalitário, é a própria lei do movimento, é o modo como o próprio sistema anda, ainda que pareça, aparentemente, banal. É pelo terror que a dita força da história, ou ainda, a força da natureza há de propagar-se como ação livre sem a intervenção dos seres humanos (Arendt, 2012, p. 618). Para esse ponto em especial precisamos entender o contexto stalinista e nazista, ao mesmo tempo em que notamos ao que exatamente Arendt está fazendo referência; tanto natureza como história possuem aqui um sentido particular, seja em uma ou em outra ideologia, mas comecemos pela primeira. Quando falamos acerca da natureza, carregados por influências darwinistas de evolução das espécies e prevalência da mais forte¹⁸⁰, é um movimento natural e que haveria de acontecer que a espécie, ou ainda, a raça mais forte prevalecesse sobre as demais¹⁸¹; isso é, no sistema ideológico nazista um princípio de necessidade e um pressuposto básico.

O movimento da natureza seria algo que espontaneamente aconteceria, se modo objetivo, com leis próprias (a lei da sobrevivência do geneticamente mais potente), de modo que seriam dispensáveis a deliberação, o julgamento, ou ainda, a espontaneidade humana (ação). Pelo contrário, por vezes a ação humana atrapalha o processo espontâneo da natureza que há de efetuar-se independentemente da vontade da maioria; por vezes, as ações humanas retardam, ou ainda, caminham

¹⁷⁹ Necessário porque é supostamente o único meio capaz de combater o mal enfrentado de acordo com o mundo fictício vivido. A propaganda totalitária impulsiona a ideologia a substituir o mundo real, colocando problemas, inimigos, conspirações fictícias como concretas e a ponto de nos destruir. Por isso, o terror, que já se tornara algo banal e meio governamental, se torna também algo necessário, pois faz parte da grande epopeia ideológica criada: “as formas da organização totalitária, em contraposição com o seu conteúdo ideológico e os slogans de propaganda, são completamente novas. Visam dar às mentiras propagandísticas do movimento, tecidas em torno de uma ficção central — a conspiração dos judeus, dos trotskistas, das trezentas famílias etc. —, a realidade operante e a construir, mesmo em circunstâncias não totalitárias, uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício” (Arendt, 2012, p. 499).

¹⁸⁰ “ele foi derrotado e substituído por uma outra doutrina, o darwinismo, que também partia do princípio da hereditariedade, mas acrescentava-lhe o princípio político peculiar ao século XIX — o progresso. Assim, chegava à conclusão oposta, mas muito mais convincente, de que o homem é aparentado não apenas com os outros homens, mas também com a vida animal, que a existência de raças inferiores mostra claramente que somente diferenças graduais separam o homem do animal, e que uma forte luta pela existência domina todos os seres vivos. O darwinismo devia sua força especialmente ao fato de seguir o caminho da antiga doutrina do direito da força” (Arendt, 2012, p. 259).

¹⁸¹ “O esmagador sucesso do darwinismo resultou também do fato de ter fornecido, a partir da ideia de hereditariedade, as armas ideológicas para o domínio de uma raça ou de uma classe sobre outra, podendo ser usado tanto a favor como contra a discriminação racial” (Arendt, 2012, p. 259).

em sentido contrário àquilo que já está fadado a acontecer. Isso fica muito claro com os textos de Hitler, especialmente naquilo que encontramos no *Mein Kampf*, é muito comum encontrarmos trechos como este no qual a raça ariana (advindo de uma ideia mitológica dos primeiros povos da humanidade, os mais fortes que deram origem aos demais, cuja essência desse gene estaria supostamente no povo alemão) teria sua essência preservada justamente no povo alemão que se encontrava agora, nos discursos do Führer, oprimido e humilhado pelo mundo:

É um empreendimento inútil discutir qual raça ou quais raças foram as portadoras originárias da cultura humana e, assim, os verdadeiros fundadores de tudo aquilo que compreendemos com a palavra humanidade. Mais simples é colocar essa questão em relação ao presente, e aqui a resposta se apresenta de modo fácil e claro. Aquilo que hoje vemos diante de nós como cultura humana, como resultados da arte, da ciência e da técnica, é quase exclusivamente produto criador do ariano. Justamente esse fato, porém, permite a conclusão — não desprovida de fundamento — de que ele foi o único fundador de uma humanidade superior em geral e, portanto, representa o arquétipo daquilo que entendemos pela palavra “homem”. Ele é o Prometeu da humanidade, de cuja frente luminosa a centelha divina do gênio irrompeu em todos os tempos, reacendendo sempre de novo aquele fogo que, como conhecimento, ilumina a noite dos segredos silenciosos e assim permitiu ao homem ascender ao caminho de dominador das outras criaturas desta Terra. Se o eliminarmos — uma profunda escuridão talvez volte a descer sobre a Terra já após poucos milênios; a cultura humana pereceria e o mundo se tornaria desolado¹⁸² (Hitler, 1936, p. 317). Tradução nossa.

Por isso, para o nazista, ele está executando a “lei da natureza”, entendida como aquele processo biológico-racial, através do qual se purifica do mundo tudo aquilo que atrapalha o “desenvolvimento humano”. Seja o objeto a ser purificado¹⁸³ ariano ou não (o não ariano surgiria a partir uma mutação imperfeita —

¹⁸² *“Es ist ein müßiges Beginnen, darüber zu streiten, welche Rasse oder Rassen die ursprünglichen Träger der menschlichen Kultur waren und damit die wirklichen Begründer dessen, was wir mit dem Worte Menschheit alles umfassen. Einfacher ist es, sich diese Frage für die Gegenwart zu stellen, und hier ergibt sich auch die Antwort leicht und deutlich. Was wir heute an menschlicher Kultur, an Ergebnissen von Kunst, Wissenschaft und Technik vor uns sehen, ist nahezu ausschließlich schöpferisches Produkt des Ariens. Gerade diese Tatsache aber läßt den nicht unbegründeten Rückschluß zu, daß er allein der Begründer höheren Menschentums überhaupt war, mithin den Urtyp dessen darstellt, was wir unter dem Worte „Mensch“ verstehen. Er ist der Prometheus der Menschheit, aus dessen lichter Stirne die göttliche Funke des Genies zu allen Zeiten hervorsprang, immer von neuem jenes Feuer entzündend, das als Erkenntnis die Nacht der schweigenden Geheimnisse aufhellt und den Menschen so den Weg zum Beherrscher der anderen Wesen dieser Erde emporsteigen ließ. Man schalte ihn aus — und tiefe Dunkelheit wird vielleicht schon nach wenigen Jahrtausenden sich abermals auf die Erde senken, die menschliche Kultur würde vergehen und die Welt veröden”.*

¹⁸³ “a evolução do homem a partir da vida animal, infelizmente sobreviveu. A eugenia prometia vencer as incômodas incertezas da doutrina da sobrevivência” [...] “Bastava transformar o processo de seleção natural, que funcionava às ocultas do homem, em instrumento racional conscientemente empregado” (Arendt, 2012, p. 260).

reprodução entre raças - daquilo que é a “luz do mundo” – o próprio ariano-, de acordo com o discurso de Hitler), ou ainda, o “inapto”¹⁸⁴ (pessoas que nascem ou adquirem algum tipo de deficiência, seja ela física ou mental), o que a ideologia diz fazer é apenas concorrer um processo que, mais lento ou mais rápido, haveria de acontecer.

Nesse mesmo sentido, de coisa dada ao acontecimento, está a concepção de lei da história, que se dá como um processo histórico-societário¹⁸⁵ necessário e que há de acontecer. Todavia, aqui o motor é a luta de classes que caminha de modo dialético¹⁸⁶ rumo à um fim¹⁸⁷, ponto onde a própria história entraria em ebulição¹⁸⁸; é um fim que há de chegar, independentemente de quanto tempo demore:

sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo (Arendt, 2012, p. 616).

Para Arendt, ambas as ideias se convergem¹⁸⁹, afinal Marx era um grande admirador das teorias de Darwin, segundo Arendt¹⁹⁰. Por isso, “embora os nazistas

¹⁸⁴ “Para a discussão política, o darwinismo oferecia dois conceitos importantes: a luta pela existência, com a otimista afirmação da necessária e automática “sobrevivência dos mais aptos”, e as infinitas possibilidades que pareciam haver na evolução do homem a partir da vida animal, e que deram origem à nova “ciência” da eugenia” (Arendt, 2012, p. 259).

¹⁸⁵ “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito” (Marx, 1998, p. 40).

¹⁸⁶ “A que se reduz essa acusação? A história de toda a sociedade até nossos dias moveu-se em antagonismos de classes, antagonismos que se têm revestido de formas diferentes nas diferentes épocas” (Marx, 1998, p. 57).

¹⁸⁷ “Portanto, não é de espantar que a consciência social de todos os séculos, apesar de toda sua variedade e diversidade, se tenha movido sempre sob certas formas comuns, formas de consciência que só se dissolverão completamente com o desaparecimento total dos antagonismos de classes” (Marx, 1998, p. 57).

¹⁸⁸ “Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. [...] Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (Marx, 1998, p. 58-59).

¹⁸⁹ “A lei ‘natural’ da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica — e pôde ser usada como tal pelo racismo — quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista” (Arendt, 2012, p. 616).

¹⁹⁰ “Isso nos leva a esquecer o profundo e positivo interesse de Marx pelas teorias de Darwin” (Arendt, 2012, p. 616).

falassem da lei da natureza e os bolchevistas falem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos” (Arendt, 2012, p. 615). Portanto, os movimentos totalitários abraçam essas ideias e transformam as leis que eram fonte de estabilidade e cerco de segurança em “leis de movimento”; assim, o terror é o meio pelo qual todas as coisas podem ser efetivadas, para que aquilo que já aconteceria seja acelerado pelo movimento, seja para a preservação da raça mais forte, seja para o culminar do fim das classes de trabalho. Afinal “o terror é a realização da lei de movimento” (Arendt, 2012, p. 618) e a participação de cada um, ainda que meramente sendo um simpatizante, é supostamente essencial e transformadora; principalmente porque a mudança social contém a participação de cada parte do grande “um-só-homem” que é o corpo do movimento totalitário. Já nos lembrava Marx:

A história não faz nada, “não possui uma riqueza imensa”, “não trava combates”! Antes de tudo é o homem — o homem real e vivo — quem faz tudo isso e realiza os combates; estejamos certos de que não é a história que se serve do homem como de um meio para realizar — como se fosse uma personagem particular — seus próprios fins; ela não é mais do que a atividade do homem que persegue seus objetivos (Marx, 1971, 111-112). Tradução nossa.

E a capacidade do movimento totalitário de fazer com que as pessoas se sentissem pertencentes, ainda que se tornando cada vez mais banais, era o que fazia a diferença para que o sistema se expandisse ainda exponencialmente. Não era preciso grandes atitudes para que o mal se instaurasse no cotidiano das pessoas, apenas que aderissem ao sistema ideológico, assim o terror se instaurou como engrenagem do sistema de governo, fazendo o governo totalitário se distanciar de um simples governo tirânico. É justamente no lugar das leis positivas que o terror total se instaura, e o mesmo já não tem mais a função de meio para aterrorizar as pessoas, mas sim de governo e organização do sistema político. O terror total se instaura quando o governo totalitário já deixou de ser tirânico, quando já não existe mais a possibilidade de inimigos, quando todos já foram derrotados. Pode até ser que o terror, no início, no momento de combate aos inimigos esteja como meio de amedrontamento de seus adversários, mas quando estes já não mais existem, ele é simplesmente o meio pelo qual tudo funciona, ele é a via e agente que

há de levar a história e todo progresso ao seu culminar. Depois de já não existirem inimigos internos, é o momento de fazer com que a história aconteça, por isso ele não é somente a lei positiva do sistema de governo, mas ele é o próprio movimento histórico acelerado por cada um que faz parte do movimento totalitário, ainda que novamente seja só um mero simpatizante (Arendt, 2012, p. 584).

Com isso, ao afirmarmos que o terror total se instaura como sistema de governo, isso significa que ele não se volta somente contra inimigos do governo, ou seja, aos adversários autênticos do movimento, mas ele se volta também contra os “cidadãos inofensivos e carentes de opiniões políticas” (Arendt, 2012, p. 452). Na sociedade onde o mal radical se instaura não existem categorias morais que não sejam banais¹⁹¹, pois é necessário que existam apenas pessoas para ocuparem as posições de vítimas e carrascos¹⁹²; não são precisas convicções para que as ações sejam feitas ou para que cada um seja um replicador e propagador do terror. É esse próprio movimento da natureza que decide quem será a vítima e quem será o carrasco, as pessoas simplesmente assumem seus postos dentre as “funções” disponíveis. O objetivo da propaganda totalitário, ou mesmo da educação nunca foi criar convicções para que cada um defendesse e lutasse pelo sistema a qualquer custo; o objetivo era justamente o contrário, destruir as convicções¹⁹³, tornar o horror comum, e mais que isso tornar a execução de ações horrendas em coisas banais:

O mesmo se pode dizer da simpatia ou do apoio ao regime; pois o terror total não apenas seleciona as suas vítimas segundo critérios objetivos: escolhe os seus carrascos com o mais completo descaso pelas convicções e simpatias do candidato. A consistente eliminação da convicção como um motivo para a ação tornou-se um fato [...] O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las. [...] A própria natureza decidia não apenas quem seria eliminado, mas também quem seria treinado como carrasco (Arendt, 2012, p. 622-623).

Nesse processo, associado ao terror e como um meio para a efetivação do mesmo está a violência. É através da violência que o terror se repercute no

¹⁹¹ “O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. [...] A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar” (Arendt, 2012, p. 600).

¹⁹² “Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da história para que se acelere o seu movimento; como tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável” (Arendt, 2012, p. 623).

¹⁹³ “Pela criação de condições em que a consciência deixa de ser adequada e fazer o bem se torna inteiramente impossível, a cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes dos regimes totalitários é estendida às vítimas e, assim, torna-se realmente total” (Arendt, 2012, p. 600).

movimento totalitário, afinal “o terror não é o mesmo que violência; é, antes, a forma de governo que surge quando a violência, tendo destruído todo o poder, não abdica, mas, pelo contrário, permanece no controle total”¹⁹⁴ (Arendt, 1970, p. 55). É importante ressaltar que, para nossa autora, poder não significa violência, afinal para que a violência aconteça não são necessários números, mas antes instrumentos; quando estamos lidando com a violência potencializada estamos lidando não com homens, “mas os artefatos dos homens, cuja desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes”¹⁹⁵ (Arendt, 1970, p. 53). Poder não é algo que alguém individualmente possui, pelo contrário “o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto” (Arendt, 2023, p. 55); portanto, poder é nossa capacidade de agir em conjunto, por isso, por mais destrutiva que seja a forma de violenta de governar isso não significa poder.

Entretanto, em uma sociedade de massas, onde a solidão é parte essencial do modo de vida dessas pessoas, assim como veremos, não há, na verdade, poder vigente por parte do povo, a não ser aqueles engajados. Por isso, Hitler fazia grandes discursos à juventude alemã, pois eram os que potencialmente poderiam significar algum tipo de poder para agir que não fosse pelo sistema do terror. Portanto, se agir em comum significa poder, a violência é justamente a destruição do poder¹⁹⁶, principalmente porque ela não depende da ação conjunta de pessoas, apenas de instrumentos e sistemas burocráticos que funcionem. O problema da instauração e da glorificação da violência nesses sistemas totalitários se dá justamente na “severa frustração da faculdade de agir no mundo contemporâneo, que tem suas raízes na burocratização da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas e na monopolização do poder, que seca as autênticas fontes criativas” (Arendt, 2023, p. 12). A violência instaurada nos movimentos totalitários não foram meios surgidos ao acaso, mas consequência da solidão social que é um convite escancarado e atrativo à instauração de sistemas violentos. Quanto mais burocrática for a vida pública maior será a atração para que a

¹⁹⁴ “*Terror is not the same as violence; it is, rather, the form of government that comes into being when violence, having destroyed all power, does not abdicate but, on the contrary, remains in full control*”. Tradução nossa.

¹⁹⁵ “*but by men’s artifacts, whose inhumanity and destructive effectiveness increase in proportion to the distance separating the opponents*”. Tradução nossa.

¹⁹⁶ “a violência destrói o poder, não o cria” (Arendt, 2023, p. 11)

violência de poucos homens se instaure sobre os demais; afinal em um sistema extremamente burocrático não há ninguém a quem se possa recorrer, à quem se possa buscar esclarecimentos, à quem buscar satisfação e exercer a “pressão do poder”, da vontade pública da maioria: “a burocracia é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano” (Arendt, 2023, p. 92).

Por isso não é estranho o sistema nazista ser quase que um labirinto burocrático¹⁹⁷, porque, no fundo, não há ninguém a quem recorrer, não há ninguém que possa salvar as vítimas condenadas pelo próprio movimento. O governo totalitário, mantendo a ideologia através do terror¹⁹⁸, mediante a banalização e permanência da violência, o faz isso tornando impossível a identificação dos respectivos responsáveis, ou ainda, agentes do terror. Notamos claramente um exemplo disso ao considerarmos o cargo de Adolf Eichmann, responsável pelo rastreio e encaminhamento dos judeus capturados para os campos de concentração¹⁹⁹, que o fazia da mesa IV-B-4²⁰⁰; em outras palavras, pessoas e escritórios com funções centrais funcionavam em lugares desconexos, escondido, que passassem despercebidos, tanto para evitar rastreabilidade, como para não haver clareza à quem recorrer, porque efetivamente não havia nada que pudesse salvar aqueles que o movimento já condenara:

¹⁹⁷ “Outra afirmativa semelhante da acusação, que demonstrava até que ponto estava perdida no labirinto burocrático do Terceiro Reich” (Arendt, 1999, p. 101); “Acima do Estado e por trás das fachadas do poder ostensivo, num labirinto de cargos multiplicados, por baixo de todas as transferências de autoridade e em meio a um caso de ineficiência, está o núcleo do poder do país, os supereficientes e supercompetentes serviços da polícia secreta” (Arendt, 2012, p. 560); “a multiplicação de órgãos era extremamente útil para a constante transferência do poder; além disso, quanto mais tempo um regime totalitário permanece no poder, maiores se tornam o número de órgãos e a possibilidade de empregos que dependem exclusivamente do movimento, uma vez que nenhum órgão é abolido quando a sua autoridade é liquidada” (Arendt, 2012, p. 539).

¹⁹⁸ Hitler em seus textos deixa essas ideias da utilização do terror de modo muito sutil em alguns momentos. Apesar de contextos diversos, não é muito raro encontramos trechos como “o terror não se vence com espírito, mas com terror” (“*terror bricht man nicht durch Geist, sondern durch terror*”) (Hitler, 1936, p. 393), “mas que seria necessário lhe por um fim por meio do terror” (“*sondern mit Terror ein Ende bereiten musse*”) (Hitler, 1936, p. 542). O típico modo nazista de sutilmente tornarem certas concepções horrendas comuns, ou ainda, banais.

¹⁹⁹ “o trabalho de Eichmann aí não era mais que uma espécie de aprendizado, transição entre seu velho trabalho de fazer as pessoas emigrar e seu futuro trabalho de deportá-las” (Arendt, 1999, p. 172).

²⁰⁰ “Cada categoria dessas seções tinha um escritório próprio, designado por um numeral arábico, de forma que Eichmann acabou sendo nomeado, em 1941, para a mesa IV-B-4 no RSHA” (Arendt, 1999, p. 84).

Hoje poderíamos acrescentar a última e talvez a mais formidável forma de tal dominação: a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. (Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificarmos a tirania com o governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então o domínio de Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, pois aí não há a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito. É esse estado de coisas, que torna impossíveis a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que está entre as mais potentes causas da rebelde inquietude espraiada pelo mundo de hoje, da sua natureza caótica, bem como da sua perigosa tendência para escapar ao controle e agir desesperadamente.) (Arendt, 2023, p. 50).

Portanto, notamos até aqui que a violência e o terror são os meios pelos quais os sistemas governamentais totalitaristas, onde reside o mal radical, operam. Entretanto, até aqui temos falado de um termo que não o explicitamos: ideologia. Ideologia é aquilo pelo e através do qual todas as coisas tralham em um sistema totalitário; é a ideologia que amarra todas as pontas e que se torna capaz de explicar a história, sejam os eventos passados até o momento, seja o possível futuro que virá²⁰¹. A ideologia é o grande discurso em movimento, pois novamente, o movimento totalitário não pode dar uma solução fixa, pois isso seria seu próprio fim, mas está em constante transformação; portanto, a depender das etapas do sistema totalitário a ideologia indicará inimigos novos, ou ainda problemas novos. É a ideologia que cria os grandes inimigos, que cria o mundo fictício²⁰²; é ela quem estabelece o tamanho do poder do líder e seu poder messiânico²⁰³ de salvar a humanidade com a colaboração daqueles que ao menos simpatizam com a causa²⁰⁴. E as pessoas precisam acreditar a ideologia, pois é ela quem substituirá a

²⁰¹ “A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma ‘lei’ adotada na exposição lógica da sua ‘ideia’. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico — os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro — em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias” (Arendt, 2012, p. 624).

²⁰² “As formas da organização totalitária [...] visam dar às mentiras propagandísticas do movimento, tecidas em torno de uma ficção central — a conspiração dos judeus, dos trotskistas, das trezentas famílias etc. —, a realidade operante e a construir [...] uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício” (Arendt, 2012, p. 499).

²⁰³ “Na linguagem dos nazistas, é o “desejo do Führer”, dinâmico e sempre em movimento — e não as suas ordens, expressão que poderia indicar uma autoridade fixa e circunscrita —, que é a “lei suprema” num Estado totalitário” (Arendt, 2012, p. 500).

²⁰⁴ “O único grupo que deve acreditar leal e textualmente nas palavras do Líder são os simpatizantes, cuja confiança envolve o movimento numa atmosfera de honestidade e ingenuidade, e que ajudam o Líder a cumprir a metade da sua tarefa, isto é, inspirar confiança no movimento” (Arendt, 2012, p. 520).

espontaneidade da ação, de modo que a única coisa que cada um deverá fazer é simplesmente assumir o papel que ela mesma entrega à cada um, seja de carrasco, seja de vítima²⁰⁵.

A ideologia é diferente da ideia de opinião. Esta se encontra em meio à demais que lhe são semelhantes e que possuem o mesmo peso, tanto interpretativo, como de validade, enquanto a ideologia não apenas diz algo sobre alguma coisa, mas ela é a própria chave histórica para tudo o que foi e para tudo o que pode vir²⁰⁶. Além disso, a leitura da ideologia é absoluta e não abre brechas para o diferente, pois o terror não permite entrelinhas, não permite que a espontaneidade humana se converta no novo; é justamente por esse motivo que a convergência da ideologia, através do terror, leva à morte e não à vida, pois a vida é a completa possibilidade do novo, a completa possibilidade da transformação. A única transformação constante que pode e deve acontecer é a do próprio movimento, ou mesmo, da própria ideologia; essa transformação acontece e, a cada vez que o faz, seu líder é quem a revela e motiva as pessoas para tal, afinal, “uma vez que o Líder monopoliza o direito e a possibilidade de explicação ele é, para o mundo exterior, a única pessoa que sabe o que está fazendo”²⁰⁷ (Arendt, 2012, p. 512).

Dentro do sistema ideológico, que, no movimento totalitário, é associado ao terror e caminham sempre juntos, ninguém precisa se preocupar em explicar o mundo com ideias novas. Não é que aconteça exatamente um controle do ato de pensar, mas que em um pensamento dialético, no qual uma ideia não é aniquilada e excluída pela outra, mas sintetizada e transformada em premissa, o raciocínio totalitário reconhece nesse tipo de movimento uma utilidade. Esse tipo de raciocínio se mostrou útil ao totalitarismo, pois se podia criar toda uma linha de raciocínio e forçá-la à mente, de modo que parecesse que existia uma espécie de prevalência histórica da ideia que explica tanto o passado como o futuro; em outras palavras, o modo dialético de pensar se tornou “produtivo” ao raciocínio totalitarista. É

²⁰⁵ “Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia” (Arendt, 2012, p. 623).

²⁰⁶ “Pois a ideologia difere da simples opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história, e em que julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem” (Arendt, 2012, p. 234).

²⁰⁷ “O Líder sempre tem razão nos seus atos, e, como estes são planejados para os séculos vindouros, o exame final do que ele faz é inacessível aos seus contemporâneos” (Arendt, 2012, p. 520).

justamente esse processo que não poderia ser interrompido por nenhuma nova ideia, pois implicaria em uma premissa totalmente diferente com um conjunto diferente de consequências, e por nenhuma nova experiência que permitiu a ideologia ser tão atrativa:

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* [visão de mundo] não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (Arendt, 2012, p. 626). Observação entre colchetes nossa.

A ideologia é o que o próprio nome sugere, ou ainda, indica: a lógica de uma ideia. Mas não ideia sobre qualquer tipo, ela é uma narrativa da história que conta, reinterpreta e joga novos horizontes de possibilidades a partir de suas próprias premissas²⁰⁸. A ideologia é aplicada na história; assim como no cristianismo temos a chamada “história da salvação”, que conta a história do povo de Israel desde a criação até nos alcançar em nosso tempo, assim também é a proposta da ideologia: narrar como até agora fomos sofredores, revelar e relembrar sobre os nossos inimigos (fictícios ou não), e como a partir dos princípios da própria ideologia todos os eleitos serão libertados. Aqui não está pressuposta a criação de postulações, ou ainda, de grandes dissertações para verificar a veracidade ou não daquilo que se narra, o que é verdadeiramente importante é o caráter messiânico da epopeia e o nosso pertencimento a ela²⁰⁹ (Arendt, 2012, p. 623-625); é justamente porque a ideologia está em constante movimento que a ideia de pertencimento fica ainda mais forte. Quando falamos de pertencimento, não nos referimos à ideia de reconhecer-se em uma comunidade de entre iguais, ou ainda de reconhecer no mundo um lugar, afinal o que predomina é a solidão; o que dizemos ao utilizarmos a

²⁰⁸ “O movimento da história e o processo lógico da noção de história supostamente correspondem um ao outro, de sorte que o que quer que aconteça, acontece segundo a lógica de uma ‘ideia’. Mas o único movimento possível no terreno da lógica é o processo de dedução a partir de uma premissa” (Arendt, 2012, p. 625).

²⁰⁹ “O governo totalitário só se sente seguro na medida em que pode mobilizar a própria força de vontade do homem para forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza que supostamente usa a humanidade como material e ignora nascimento ou morte” (Arendt, 2012, p. 631).

ideia de pertencimento é justamente de ter a impressão de que há uma atuação pública, quando, na verdade, é só o movimento fluindo através do terror. Como o simpatizante não está interessado em fazer grandes coisas, a mera sensação de ver o “mal” ser combatido e se sentir parte do corpo do um-só-homem já lhe basta; a ideologia substitui a vida pública, ela substitui a ação pública. O grande corpo do movimento totalitário age através da ideologia, é ela o sistema nervoso do grande corpo, ao mesmo tempo em que o sangue que corre nas veias, que aumenta as pulsações nos momentos oportunos, é o terror; por fim, os tendões que fazem cada músculo se mexer, aquilo que puxa e relaxa causando movimento, dentro do sistema totalitário, é a violência; é ela que nutrida pelo terror total²¹⁰ opera um movimento constante e tendendo ao eterno.

Entretanto, a ideologia não sugere de modo claro e escancarado a morte, ou ainda, o terror, mas ela é um sistema lógico, de modo que não se poderia pressupor A sem B. Ela é uma grande narração com premissas lógicas que são o combustível para o movimento:

O preparo das vítimas e dos carrascos, que o totalitarismo requer em lugar do princípio de ação de Montesquieu, não é a ideologia em si — o racismo ou o materialismo dialético —, mas a sua lógica inerente. Nesse ponto, o argumento mais persuasivo — argumento muito do gosto de Hitler e de Stálin — é: não se pode dizer A sem dizer B e C, e assim por diante, até o fim do mortífero alfabeto (Arendt, 2018, p. 630).

Esse é o sistema político no qual encontramos o mal radical. Notamos que, assumindo um caráter político, o mal radical já se torna muito diferente daquilo que Kant outrora compreendia. Entretanto, ainda nos falta entender como isso repercute no homem, bem como entender como esse mal radical se torna um mal absoluto; em uma analogia, o mal radical poderia ser considerado a doença, e seu caráter absoluto compreendido como os sintomas dessa mesma doença.

O mal radical, esse mal extremo, instaurado e sistematizado no cotidiano da vida das pessoas, só pôde surgir em “relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos” (Arendt, 2012, p. 609). Nos resta compreender, antes do caráter absoluto, o que pôde ser o germe para a instauração do mal radical.

²¹⁰ “a compulsão do terror total — que, com o seu cinturão de ferro, comprime as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto” (Arendt, 2012, p. 631).

2.3 Quando o século XX se deparou com uma insuficiência: germe, desenvolvimento e consequências de um mal radical

Quando buscamos por aquilo que pode ser o germe, ou ainda, aquilo que pode consistir em um terreno fértil e necessário para que o mal radical possa surgir, a citação que vimos acima é um ótimo ponto de partida. A primeira coisa necessária para que governos totalitários se instaurem é a disposição de material humano; a presença de movimentos totalitários não necessariamente significa a instauração de governos totalitários²¹¹. A instauração, transição de um sistema tirânico para um sistema totalitário e a permanência de tal sistema instaurando um domínio total exigem uma elevada perda populacional:

Em todos esses países menores da Europa, movimentos totalitários precederam ditaduras não totalitárias como se o totalitarismo fosse um objetivo demasiadamente ambicioso, e como se o tamanho do país forçasse os candidatos a governantes totalitários a enveredar pelo caminho mais familiar da ditadura de classe ou de partido. Na verdade, esses países simplesmente não dispunham de material humano em quantidade suficiente para permitir a existência de um domínio total — qualquer que fosse — e as elevadas perdas populacionais decorrentes da implantação de tal sistema (Arendt, 2012, p. 437).

Arendt não afirma isso, mas os grandes centros urbanos começam a surgir pela Europa com as revoluções industriais onde os campos do século XVIII e XIX. O número de pessoas por espaço aumenta com as novas disposições sociais a partir desses acontecimentos; em certa medida, é a nova configuração social advinha pelo surgimento das fábricas e a necessidade de mão de obra que possibilita a concentração de material humano. É justamente esse amontoado de pessoas em cidades que assume algumas características que serão fundamentais para que o mal sistemático e organizado se instaure.

Portanto, para a instauração de um governo totalitário é preciso a disposição de material humano suficiente. Entretanto, não é somente o fato de pessoas estarem aglomeradas que constitui um terreno fértil ao governo totalitário, mas sim características que permeiam a sociedade. Falaremos aqui de algumas

²¹¹ Em certa medida, isso é um sinal de esperança se analisamos sistemas políticos através da ótica arendtiana, pois significa que apesar dos movimentos internos de um país serem totalitários, isso não significa a culminância em regimes totalitários.

características que surgem primeiramente em uma categoria de pessoas que Arendt denomina ralé e que se mantém também para as massas. Massa e ralé [*mob*] são coisas distintas, mas que não nos delongaremos muito aqui.

Hannah Arendt aponta o surgimento da ralé já no momento imperialista da história, quando, por necessidade de matérias-primas mais baratas e acessíveis para o desenvolvimento da industrialização, a Europa começa um movimento de expansão para os continentes africano e asiático para explorá-los. Entretanto, as pessoas dispostas a saírem do continente europeu para o desbravamento desses continentes não eram as mais corajosas, ambiciosas por construir futuro, ou ainda, os proprietários das indústrias, mas sim a ralé, ou seja, pessoas antes de tudo supérfluas. Superfluidade, entretanto, tem outra condição preliminar para que possa existir que é o desarraigamento. Essas são as duas características centrais primeiras tanto da ralé como das massas; acompanhando e quase de modo pressuposto para existência dessas duas características temos ainda o problema da solidão permeando todas essas pessoas. Portanto, existem três características que constituem o homem das massas, ou ainda, o homem da ralé (ainda que signifiquem coisas distintas, essas características constituem uma base comum): a solidão, o desarraigamento e a superfluidade.

Começamos, portanto pela ideia de desarraigamento, que se constitui como condição preliminar para a superfluidade²¹². Na segunda parte de *Origens do Totalitarismo*, quando Hannah Arendt analisa o problema do imperialismo, estamos lidando com uma sociedade europeia que desde o início da primeira revolução industrial, com as máquinas a vapor, fazia um processo de êxodo rural. Assim, com o desenvolvimento industrial²¹³, a produção se potencializa e as pessoas começam a sair dos campos, e migrarem para as cidades, crescendo a população urbana. Através da primeira e segunda revolução industrial as cidades crescem; todavia, permeadas por uma grande desigualdade entre burguesia (que agora era uma classe de produtores²¹⁴) e proletário, com grandes jornadas de trabalho e baixa

²¹² “O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão” (Arendt, 2012, p. 634-635).

²¹³ “A Europa foi remodelada entre 1848 e 1914 pelo impacto da revolução industrial. Essa revolução baseou-se no carvão e revelou sua forma mais revolucionária no aço” (“*Europe was reshaped between 1848 and 1914 by the impact of the industrial revolution. This revolution rested on coal; it showed its most revolutionary form in steel*”) (Taylor, 1954, p. xxviii). Tradução nossa.

²¹⁴ “Só a afortunada coincidência do surgimento de uma nova classe de proprietários concomitantemente com a Revolução Industrial transformara a burguesia em produtores e

qualidade de vida. Após os movimentos revolucionários do século XIX²¹⁵, a burguesia se aproxima muito das monarquias, de modo que agora também as políticas públicas se aproximam do modo de produção. É nesse período que acontece a unificação de alguns reinos que se consolidam em países, como a Alemanha e a Itália, por exemplo; movidos não por um espírito patriota, ou de uma espécie de pertencimento territorial àquele território em específico²¹⁶, mas sim pela facilidade e potencialidade econômica através do processo de industrialização²¹⁷. É justamente nesse período em que as nações cessam de travar grandes guerras proporcionando um período que veio a ficar conhecido como “paz armada”²¹⁸, de modo que com os enriquecimentos estatais²¹⁹, devido ao capital levantado com as revoluções industriais, muitos países se armaram²²⁰ e ninguém tinha coragem de começar um combate militar considerando tal cenário.

estimuladores da produção. Enquanto exercia essa função básica na sociedade moderna, que é, essencialmente, uma comunidade de produtores, sua riqueza desempenhava uma função importante para a nação como um todo” (Arendt, 2012, p. 221).

²¹⁵ Revolução do Porto, as ondas revolucionárias a partir da queda de Carlos X na França em 1830, além da Primavera dos Povos de 1848.

²¹⁶ “Havia uma diferença fundamental entre o movimento para fundar Estados-nação e o ‘nacionalismo’. O primeiro era um programa para construir um artifício político que dizia basear-se no segundo. Não há dúvida de que muitos daqueles que se consideravam ‘alemães’ por alguma razão achavam que isso não implicava necessariamente um Estado alemão único, um Estado alemão de algum tipo específico ou mesmo um Estado onde todos os alemães vivessem dentro de uma área determinada. [...] Bismarck, por exemplo, teria negado que sua rejeição a esse programa da ‘grande Alemanha’ significasse que ele não era menos alemão que um *junker* prussiano e funcionário do Estado” (Hobsbawm, 2015, p. 148-149); “Provavelmente uma porcentagem bem maior, mas ainda uma modesta minoria, teria se sentido naquela data como italianos. Não é de admirar que Massimo d’Azeglio (1792-1866) exclamasse em 1860: ‘Fizemos a Itália; agora precisamos fazer os italianos’” (Hobsbawm, 2015, p. 149).

²¹⁷ “Pois os grandes defensores do ‘Estado-nação’ entendiam-no não apenas como nacional, mas também como ‘progressista’, isto é, capaz de desenvolver uma economia, tecnologia, organização de Estado e força militar viáveis, ou seja, como algo que precisava ser pelo menos territorialmente grande. Acabava sendo, na realidade, a unidade ‘natural’ do desenvolvimento da sociedade burguesa, moderna, liberal e progressista. A ‘unificação’, assim como a ‘independência’, era o seu princípio, e onde não havia argumentos históricos para unificação — como eram os casos da Alemanha e da Itália — esta era, quando possível, formulada como um programa” (Hobsbawm, 2015, p. 145).

²¹⁸ “O treinamento era inadequado na Áustria-Hungria e na Itália; e na Rússia, a máquina militar nunca conseguiu lidar com os milhões de recrutas em potencial. Ainda assim, o tamanho dos exércitos deu um salto tremendo” (“*Training was inadequate in Austria-Hungary and in Italy; and in Russia the military machine could never cope with the millions of potential conscripts. Still, the size of armies took a tremendous leap forward*”) (Taylor, 1954, p. xxv). Tradução nossa.

²¹⁹ “Um quadro bastante diferente surge se tentarmos estimar a proporção da renda nacional dedicada aos armamentos” (“*A rather different picture appears if we attempt to estimate the proportion of national income devoted to armaments*”) (Taylor, 1954, p. xxviii). Tradução nossa.

²²⁰ “Na verdade, a Europa conheceu quase tanta paz quanto guerra; e deveu esses períodos de paz ao equilíbrio de poder” (“*In fact, Europe has known almost as much peace as war; and it has owed these periods of peace to the Balance of Power*”) (Taylor, 1954, p. xix). Tradução nossa.

É nesse cenário de aparente paz, com grandes discrepâncias sociais, um novo modo de se viver socialmente (em grandes cidades), proximidades entre capitalismo e governo, além do capital supérfluo, que se inicia o imperialismo, ou ainda, neocolonialismo. E aquela parte de pessoas dispostas a saírem da Europa, deixarem suas casas, família e realidade de vida para trás foi marcada pela ralé²²¹. Esse movimento que possibilita o irrompimento imperialista sobre os continentes asiático e africano é marcado por duas condições: o capital supérfluo e a mão de obra supérflua²²². O capital supérfluo é decorrente desse grande sucesso econômico que foi o movimento das revoluções industriais nos séculos XVIII e XIX, de modo que aquilo que se levantou e acumulou financeiramente de todo o processo industrial não encontra função produtiva dentro do continente europeu. Nos países da Europa, além dos recursos naturais que passavam a ficar escassos devido às grandes escalas de exploração, o capital acumulado era muito maior do que o destino para eles encontrado. A primeira solução e destino para o capital supérfluo - ou seja, excedente, sem utilidade imediata - foi um próprio investimento interno, sem que fosse necessária uma expansão dessa magnitude; entretanto, o resultado desses investimentos foi um completo desastre, com diversas falcatruas, escândalos financeiros e especulações no mercado de ações²²³. Pequenos empresários também

²²¹ A diferenciação dos termos massa e ralé não é desenvolvida por Arendt, entretanto de modo muito breve e sem grande aprofundamento, pois não é o objetivo da nossa pesquisa, queremos pontar diferenças que ajudem o leitor a compreender melhor ambos os termos quando utilizados. Em um nível essencial, ambos partilham das mesmas características: solidão, desarraigamento e superfluidade. Entretanto, a ralé é marcada por um “pulso vital”, por uma “força” e “disposição” que a massa não desempenha. Todos esses termos são nossos, mas que nos ajudam a compreender essa distância. A ralé, em grande parte, diferente da massa, não tem muito mais o que perder, por isso ela se revolta - como que em um princípio natural de resistência da própria vida que, diante de uma ameaça à sua existência, se defende -, e se mostra capaz de grandes feitos. A ralé são os “boêmios dos quatro continentes” (Arendt, 2012, p. 272), que já tendo perdido tudo, já não sendo dignos nem mesmo do desprezo das pessoas (porque são invisíveis socialmente), “[ralé] odeia a sociedade da qual é excluída, e odeia o Parlamento onde não é representada” (Arendt, 2012, p. 160) (Observação entre parágrafos nossa). A massa, por outro lado, ainda tem “muito o que perder”; são aquelas pessoas que ainda possuem família para cuidar, não estão dispostas a perder o trabalho - e, na verdade, nem cogitam essa possibilidade - para tentar grandes ações e preferem ficar no seu isolamento e solidão, mesmo não se vendo pertencente àquele mundo, ou não concordando com as decisões políticas; afinal “o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário. O homem, como *homo faber*, tende a isolar-se com o seu trabalho” (Arendt, 2012, p. 633). Em outras palavras é aquele homem preocupado exclusivamente com sua vida privada acima de qualquer coisa; e foi “esse egocentrismo, portanto, trazia consigo um claro enfraquecimento do instinto de autoconservação” (Arendt, 2012, p. 445).

²²² “O fato novo da era imperialista foi que essas duas forças supérfluas — o capital supérfluo e a mão de obra supérflua — uniram-se e, juntos, abandonaram seus países” (Arendt, 2012, p. 222).

²²³ “Os donos de riqueza supérflua tentaram primeiro o investimento sem expansão e sem controle político, que resultou numa orgia sem precedentes de falcatruas, escândalos financeiros e

aparecem nesse período buscando crescer no mercado, mas a partir exclusivamente de investimentos e movimentações internas; entretanto, as metodologias adotadas eram fraudulentas e os resultados irrealistas. Não demorou muito para que todos esses pequenos *players* que tentavam enfrentar grandes “Golias”²²⁴, ou seja, detentores do capital supérfluo, de modo frustrado, se esfareassem em meio ao campo de batalha, deixando os grandes produtores sozinhos no campo de batalha.

Foi não somente um movimento frustrado, por parte dos empresários domésticos, que buscavam transformar a sociedade em uma comunidade de jogadores, competindo com os grandes monopólios de produção, mas fez com que esses investidores “voltaram a ser supérfluos, excluídos dos processos normais de produção para os quais, depois de algum tumulto, todas as outras classes voltaram mansamente, se bem que algo mais pobres e mais rancorosas” (Arendt, 2012, p. 220).

Os detentores do capital supérfluo não possuíam opositores, muito menos inimigos, dificilmente alguém se tornaria capaz de enfrentá-los. Ao mesmo tempo, eles não estavam interessados em nada mais que o próprio capital; simplesmente possuir mais, mesmo que sem destino²²⁵. Como notamos anteriormente, eles se tornaram capazes de utilizar a máquina pública não somente como meio para a preservação daquilo que possuíam, mas também para a expansão de seus negócios²²⁶; as unificações dos reinos que se tornaram a Alemanha não foram motivadas por mais do que motivos econômicos e industriais, que se mostrou muito eficiente, pois ela viria a se tornar a maior potência industrial europeia, mesmo que a França tivesse tentado impedir²²⁷. Principalmente após o movimento que ficou

especulações no mercado de ações, alarmantes na medida em que os investimentos no exterior cresciam muito mais depressa que os investimentos domésticos” (Arendt, 2012, p. 221).

²²⁴ “os donos do dinheiro miúdo perderam tanto tão depressa que logo os donos do capital supérfluo ocupavam sozinhos o que era, de certa forma, um campo de batalha” (Arendt, 2012, p. 221).

²²⁵ “Os donos do capital supérfluo foram o primeiro segmento dessa classe a desejar lucros sem exercer qualquer função social verdadeira” (Arendt, 2012, p. 221).

²²⁶ “os donos do capital supérfluo apenas confirmavam a sua alienação do corpo nacional, onde, de qualquer modo, eram parasitas. Só tornaram a fazer parte da vida da nação quando exigiram que o governo protegesse seus investimentos” (Arendt, 2012, p. 221).

²²⁷ Guerra Franco-Prussiana que acontece durante o processo de unificação dos reinos que se tornaria a Alemanha. A França é derrotada pela Prússia, que tinha no governo o chanceler Otto Von Bismarck (1870-1871).

conhecido como Primavera dos Povos²²⁸ os produtores industriais não somente se refugiaram como utilizaram da máquina pública para multiplicar seu capital.

Como o capital supérfluo dentro dos respectivos países era improdutivo, a expansão para o estrangeiro se mostrava com um modo não somente de suprir a falta de matéria-prima, como também de protegerem o próprio capital de uma improdutividade que os estagnaria. Foi aquilo que impediu que o capital permanecesse internamente e fosse mal distribuído considerando que, no âmbito nacional já não encontrava mais espaço para se multiplicar²²⁹. Mas há ainda um outro fator, e é este especificamente que nos interessa, que aparece ainda antes do capital supérfluo e que, na verdade, o capital supérfluo só pôde se tornar o que foi graças a esse fator: mão de obra supérflua.

Como vimos, o desarraigamento é condição preliminar para a superfluidade. Entretanto, após entendermos qual o cenário no qual essas características aparecem não nos será estranho entender porque o desarraigamento é característico dessas pessoas e como a solidão permeia todas essas coisas. Desarraigamento, ou ainda, não possuir raízes significa “não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros” (Arendt, 2012, p. 634). Entretanto o desarraigamento não aparece aqui repentinamente e, ao mesmo tempo, não vamos afirmar que essa característica emana dos conflitos enfrentados nesse tempo, ou ainda, por pobreza, ou mesmo, grande discrepância social. Existe antes de ambas aquelas características uma que é fundamental: a solidão.

Antes de tudo, solidão não é isolamento, ou ainda em alguma medida, a “solitude”²³⁰ não são a mesma coisa. Isolamento (ou também solitude) diz respeito

²²⁸ As monarquias absolutistas vinham caindo por toda Europa desde o início do século XIX e os movimentos revolucionários se intensificavam cada vez mais. Em um primeiro momento era interessante aos empresários participarem das revoluções para que o absolutismo acabasse, todavia, na terceira grande onda revolucionária do século XIX, os movimentos ficam mais violentos o que leva os produtores a se afastarem. Esse enfraquecimento dos movimentos revolucionários, devido à saída dos produtores, proporcionou uma brecha para que os antigos monarcas depostos de seus tronos retomassem seus lugares. Vendo isso, os monarcas, ao retomarem o poder (cada país com seu novo modo de constituição), se aproximam dos produtores e estes aproveitam disso para impulsionarem seus próprios negócios. Tanto o Estado como as indústrias se fortalecem com esse movimento.

²²⁹ “a expansão, portanto, não foi apenas uma fuga para o capital supérfluo. O mais importante é que protegia os seus donos contra a ameaçadora perspectiva de permanecerem inteiramente supérfluos e parasitários. Salvou a burguesia das consequências da má distribuição e revitalizou o seu conceito de propriedade numa época em que a riqueza já não podia ser usada como fator produtivo dentro do âmbito nacional” (Arendt, 2012, p. 221).

²³⁰ Aqui, em específico, Arendt usará isolamento em um sentido político, mas que também é dialogável com a ideia de solitude. Quando não mais for possível essa relação destacaremos no texto.

àquele momento no qual nos encontramos sozinhos²³¹, de modo que não há ninguém para agir conosco; naturalmente, nós temos momentos de solidão, principalmente naqueles momentos onde estou comigo mesmo através do pensamento, e esses são momentos essenciais e necessários para o exercício da vida do espírito²³². Entretanto, mesmo em isolamento não estamos solitários, ainda somos pertencentes ao mundo e à uma comunidade de iguais²³³. A solidão é muito diferente, a solidão é o estado de completo abandono por toda a companhia humana, ainda que esteja rodeado de pessoas (Arendt, 2012, p. 633). A experiência da solidão é verdadeiramente traumatizante e vale cada letra e sentido da palavra desarraigamento; é aquela experiência que como que nega toda a experiência de vida-no-mundo daquela pessoa solitária. Aquele que se torna solitário cresce em um mundo-entre-iguais, tudo o que ele aprende se dá em meio a pluralidade, toda a possibilidade de conhecimento que ele tem se dá em meio dos entre-iguais, e de repente todas essas pessoas, que constituíam tudo aquilo que ele pode compreender de mundo e até de si mesmo, como que o abandonam. É verdadeiramente a experiência de ser retirado pela raiz de tudo aquilo que até então era realidade, é perder os horizontes e esperanças, por que não há terreno possível

²³¹ “Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleibe mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (Arendt, 2022a, p. 240).

²³² “estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo são a característica mais marcante da vida do espírito. Só podemos dizer que o espírito tem sua vida própria à medida que ele efetiva esse relacionamento no qual, existencialmente falando, a pluralidade é reduzida à dualidade já implícita no fato e na palavra ‘consciência’ ou *syneidenai* — conhecer comigo mesmo” (Arendt, 2022a, p.109).

²³³ Esse é um fator muito importante que distancia Arendt de Heidegger, por exemplo. Para Heidegger, nós somos seres-no-mundo, de modo que é impossível pensar o nosso ser se não no mundo (“a expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma tríplice visualização” (Heidegger, 2005, p. 90). Entretanto, para Arendt isso é reduzir ainda muito o que é o humano, pois de fato estamos no mundo, mas nunca isolados, a nossa própria experiência de mundo é entre iguais; por isso a nossa condição é de pluralidade, pois nós somos sempre seres-no-mundo-entre-iguais. Quando entendemos isso, a formulação de Arendt se torna muito mais clara: “não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros” (Arendt, 2012, p. 634); não ter um “lugar no mundo” não é em qualquer mundo, mas sim no mundo-entre-iguais, por isso a experiência da solidão é uma experiência desarraigadora, porque ela tira de nós aquela condição humana básica que é a primeira que nossa consciência experimenta no mundo: de ser pertencente à uma comunidade humana. O mundo não é simplesmente uma coisa, mas é o espaço da pluralidade, é o espaço do encontro com aqueles que me são semelhantes, e mesmo sozinhos a experiência de pensamento que nós temos, ainda que pensemos no mundo, é de um mundo-de-pessoas.

para a esperança, pois como ela existiria em um mundo no qual o solitário não consegue, ou mesmo, nem pode ter raízes? É verdadeiramente uma experiência castradora e traumatizante.

Solidão e solidude (ou “estar-só”) não são as mesmas coisas, porém, mesmo que seja importante momentos sozinhos, eles precisam sempre de grande cuidado para que não durem demasiadamente²³⁴. Isolamento não é solidão, mas pode ser condição preliminar para a solidão, mesmo que isso não devesse acontecer²³⁵. É preciso que não deixemos os momentos conosco mesmo se tornarem na nossa própria retirada do mundo.

Portanto, solidão é esse completo estado de abandono por parte da comunidade humana, ainda que estejamos fisicamente entre iguais. Por isso, a condição básica para as massas e para a ralé é, antes de tudo, a solidão. Porém, a solidão não anda sozinha, pois uma vez abandonados, e notando que ninguém se importa conosco, ninguém se preocupa em encontrar no mundo um espaço para nós e muito menos com nossos direitos ou bem-estar, nos encontramos no estado de sem raízes, nos encontramos desarraigados. Porque somos solitários passamos pelo processo da retirada das nossas raízes do mundo, e uma vez retiradas, olhamos ao nosso redor e não somos capazes de reconhecer no mundo-entre-iguais um lugar para nós. Isso implica conseqüentemente na condição de superfluidade, pois uma vez retirados do mundo e, não encontrando onde possamos colocar nossas raízes, entendemos que o mundo não é nosso lugar, por isso não pertencemos à ele de nenhuma forma²³⁶.

Quando notamos isso que Arendt aponta como características das massas, não nos fica estranho entender o que ela quer dizer quando fala a respeito da mão de obra supérflua que permitiu o imperialismo. Com exceção dos próprios industriais que queriam aumentar suas riquezas, aquelas pessoas dispostas a deixarem o continente europeu para se aventurarem em novas terras, sem grandes certezas ou perspectivas eram justamente aquelas que já eram consideradas lixo

²³⁴ Quando falamos de isolamento na vida política nos referimos àquele momento em que nos deparamos com “aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (Arendt, 2012, p. 633). Entretanto, isso não significa que os homens se tornarão solitário, apesar de correrem o risco.

²³⁵ “O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão” (Arendt, 2012, p. 634-635).

²³⁶ “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (Arendt, 2012, p. 634).

humano; pessoas que a cada estágio da revolução industrial eram eliminadas da sociedade produtiva, pessoas deixadas de lado que se tornavam ociosas. Em cidades onde as fábricas eram as principais fontes de renda e que a cada dia se tornavam cada vez menos dependentes de grande quantidade de mão de obra, as pessoas iam sendo descartadas; além de baixos salários e jornadas de trabalho exaustivas, pessoas eram facilmente descartadas ou trocadas. Naquele momento, de recém êxodo rural, poucos possuíam algum nível de qualidade de vida, a maioria, tratados como lixos humanos, usados, sugados, explorados em tudo o que podiam oferecer, e, quando não mais necessários à cadeia produtiva, descartados²³⁷.

A solidão tira do homem a vida pública, e o reduz à sua vida privada, de modo particular através de um ponto em específico: a solidão acontece quando o homem não mais coloca de si em seu trabalho (*homo faber*), pois os valores ele é somente reprodutor do que a ditadura do trabalho determina, mas é reduzido a uma espécie de máquina, de modo que aquilo que ele tem a contribuir com a natureza daquilo que faz não é do interesse de ninguém. Ninguém se interessa pelo produtor, mas sim pelo que ele produz, que, por sua vez, não carrega nada de si, mas sim daquilo que lhe mandam fazer:

Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão (Arendt, 2012, p. 634).

A privação do espaço público, ou seja, o isolamento²³⁸ - o não possuir ninguém para agir comigo – abre grandes portas para que, através do trabalho os homens se tornam solitários. Por isso, os sistemas de governo tirânicos baseados em isolamento não retiram o trabalho, mas por vezes o potencializa. Um domínio de governo sobre homens solitários possui grandes brechas e tende a se tornar um

²³⁷ “Mais antigo que o capital supérfluo era outro subproduto da produção capitalista: o lixo humano, que cada crise, seguindo-se invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva” (Arendt, 2012, p. 221).

²³⁸ Aqui não mais dialogável com solitude.

governo totalitário²³⁹, pois é justamente esse caráter da solidão que torna os homens tão indiferentes à si mesmos e a vida pública, como se tudo virasse comum e aceitável, desde que não se altere na única coisa em que ele imagina ainda “ter raízes”, apesar de não ter nada dele: o trabalho. O isolamento abrange somente a vida política, todavia quando o isolamento se torna solidão ele abraça a vida humana como um todo.

Disso os nazistas entendiam muito bem, além do isolamento social predominante na Alemanha, boa parte dos judeus capturados pelo sistema de inteligência é enviada para campos de concentração de trabalho, onde se esgotavam até desfalecerem sem forças. Uma espécie de morte por trabalho forçado²⁴⁰. No nazismo, já víamos nas fases finais do sistema totalitário, com toda a sua capacidade de devastação, já com o mal com seu caráter absoluto, tornando conhecida a face de um mal radical, que decorre de um sistema político através do qual a forma de governo se dá pelo terror e a violência, amparados por uma ideologia. Mas não somente nas fases finais do sistema totalitário reconhecemos esses fatores que notamos até aqui; na verdade, eles são, antes de tudo, fatores presentes desde o início do sistema totalitário, onde ainda se é possível a confusão com a tirania, e se desenvolvem e acompanham toda a jornada do sistema totalitário até seu culminar. Solidão, desarraigamento e superfluidade são condições para o mal radical, porque, para a instauração do mal radical, é preciso que o sistema totalitário se instaure e isso só é possível porque existe uma sociedade de massas através da qual a ideologia pode se instaurar e o terror governar sem grandes resistências. Um sistema totalitário, assim como a tirania, não pode existir sem antes destruir a esfera pública, todavia, ele vai muito além da tirania e é isso que garante que ele não tenha inimigos e avance o quanto quiser e na maior velocidade possível: o totalitarismo destrói tanto a vida pública como a vida privada²⁴¹. Não existe espaço, momento ou limite que o sistema e o governo totalitário não possa alcançar. O terror

²³⁹ “A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse ‘trabalhadores’, como por exemplo o domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária” (Arendt, 2012, p. 634).

²⁴⁰ Há um exemplo muito claro desse tipo de exploração relatada no julgamento do caso Pohl durante o julgamento de Nuremberg (Nuremberg Trials Project. Transcript for NMT 4: Pohl Case).

²⁴¹ “Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (Arendt, 2012, p. 634).

é total porque ele não tem limites, independentemente de onde seja, quando, ou mesmo, como seja, ele estará lá como a própria forma em que a vida por completo pode acontecer. A ideologia, através da propaganda, assim como a solidão e o governo totalitário, abarca toda a vida do homem. Por isso, não há que possa salvar, não há para onde fugir, não há a quem recorrer; a única coisa que resta a cada um no movimento totalitário é assumir seu papel de carrasco ou vítima.

Essa é a gravidade do mal radical. Em um sistema onde o mal radical se faz presente não há liberdade, não há meios para a ação; toda e qualquer produção deve ser para a ideologia, para a manutenção e promoção da mesma. Em um regime onde o mal se torna absoluto, onde a ideologia está em constante movimento, nunca prevemos exatamente quem será a próxima vítima, ou mesmo, qual será o próximo inimigo da grande epopeia ideológica. O mal é radical porque enraizou em todas as realidades possíveis das pessoas submetidas ao movimento totalitário, ao mesmo tempo, que é ele (o mal radical) quem é capaz de sustentar toda a árvore e seus frutos de aniquilação e “recriação” da história e do mundo através da ideologia. Pelo movimento totalitário, a recriação do mundo é um movimento livre, pois não há impedimentos, não existem mais categorias morais, tudo é permitido, o mais horrendo que nem podemos imaginar é real porque o mal é absoluto²⁴². Esse é um dos grandes escândalos do mal radical manifestado através de seu aspecto absoluto: o mal é tão extremo, que pouco importa se realmente é permitido ou não, esses valores já caíram há muito tempo, o que todo mundo se recusa a acreditar é que seja possível. Com o mal radical lidamos com categorias que antes nunca imaginamos, com crimes que nunca antes tivemos que lidar, e que nem sequer imaginávamos ser possível; nossos poderes de compreensão se liquefazem, se esgotam, não são o suficiente para compreender o horrendamente novo, crimes que nunca cogitávamos sofrer²⁴³. É a existência de um mal radical que

²⁴² “Tudo isso aponta claramente na direção dos métodos totalitários; são elementos que eles empregam, desenvolvem e cristalizam à base do princípio niilístico de que ‘tudo é permitido’, princípio que eles herdaram e aceitaram com naturalidade. Mas, onde essas novas formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: a esfera onde ‘tudo é possível’” (Arendt, 2012, p. 585).

²⁴³ “o que contraria o bom senso não é o princípio niilístico de que “tudo é permitido”, já delineado no conceito utilitário de bom senso do século XIX. O que o bom senso e as “pessoas normais” se recusam a crer é que tudo seja possível. Tentamos compreender certos elementos da experiência atual ou passada que simplesmente ultrapassam os nossos poderes de compreensão” (Arendt, 2012, p. 585).

coloca em xeque a antiga ideia de que o conhecimento liberta, ou mesmo de que constantemente melhoramos enquanto valores, que através das nossas ações nos tornamos “pessoas boas”, “pessoas melhores”. O mal radical coloca contra a parede a ideia de progresso, seja ele em qual área for, pois o tipo de mal do qual estamos falando alcançou o homem em todas as suas faces; não nos importamos com a existência uns dos outros e por isso nem ligamos para o lugar que eles ocupam, ou mesmo suas necessidades, não nos sentimos pertencentes ao mundo, nem ao espaço público, ou mesmo, privado e muito menos nos importamos se um outro igual passa pela mesma coisa. Uma sociedade de pessoas supérfluas e desarraigadas. Não importa mais o que acreditamos ou não, somente não queremos ocupar o lugar de vítimas dentro do movimento totalitário; ao mesmo tempo, porque tudo já se esgotou, tanto faz também se nossas ações matam ou deixam viver.

Aquilo que menos imaginávamos se tornou possível porque o mal entrou na esfera política, algo que nunca poderia ter acontecido. O mal nunca deveria ter pertencido à política da forma como a conhecíamos: aquilo que possibilita tudo, ou aquilo que não nos possibilita nada, nos aniquilando:

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

A experiência dos campos de concentração é extrema e inarrável, tal como aqueles que lá sofreram vivenciaram. Nunca imaginaríamos tamanho tipo de mal, era uma ideia quase que fora do mundo, algo que ultrapassa os parâmetros de sofrimento, vida ou morte; seja o extermínio por trabalho forçado até literalmente o esgotamento e morte física, seja através das filas para a morte em câmaras de gás, são níveis de horror que nunca havíamos concebido na história da humanidade²⁴⁴.

²⁴⁴ “Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde

Entretanto, mesmo sabendo dessas manifestações do mal radical, este ainda passa por um processo pelo qual ele se torna absoluto e é justamente através desse caráter absoluto que nós podemos ver a verdadeira existência de um mal radical²⁴⁵. Esse caráter absoluto do mal radical é assumido pelo movimento totalitário aos poucos e, na verdade, é estabelecido através de algumas condições: a morte da pessoa jurídica, a morte da pessoa moral e o fim da ideia de individualidade. É esse o caminho, ou ainda, a preparação social para que o mal se tornasse absoluto.

Antes do primeiro ponto, porém, há um chão muito fértil para que a pessoa jurídica venha a ter seu fim. Esse terreno fértil é consequência e desdobrar desse primeiro cenário que acabamos de ver da sociedade de massas; antes da produção de cadáveres em larga escala nos campos de concentração, houve a preparação de cadáveres vivos²⁴⁶. Esse movimento que culminou primeiramente na morte da pessoa jurídica começa muito antes com a dita preocupação com os direitos dos homens; este é um termo que aparece já na revolução francesa, no século XVII, e que gera mais movimentos revolucionários para derrubar sistemas políticos do que realmente políticas que os efetivam²⁴⁷. A preocupação com os direitos humanos mostrou-se historicamente fechada no âmbito do pensamento, apenas no âmbito da filosofia, mas nunca ousou chegar na discussão comum para ser politicamente efetivada no meio dos homens. Assim, porque os direitos humanos nunca foram uma preocupação real política, o incentivo e as brechas silenciosas para a morte da pessoa jurídica já se encontravam no século XIX quando a rale já não era bem-vinda em sua própria pátria, quando já não eram pertencentes àquele lugar e por isso decidiram sair:

O incentivo e, o que é mais importante, o silencioso consentimento a tais condições sem precedentes resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperadamente tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e

ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido” (Arendt, 2012, p. 589).

²⁴⁵ “E, se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecido a natureza realmente radical do Mal” (Arendt, 2012, p. 13).

²⁴⁶ “A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos” (Arendt, 2012, p. 593).

²⁴⁷ “Por sua vez, isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem, apenas formulados mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade” (Arendt, 2012, p. 594).

indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos (Arendt, 2012, p. 593).

É um movimento que começa antes e que deságua em um problema, de fato jurídico. Portanto, porque as brechas aos direitos humanos já eram grandes e ninguém mais se preocupava com tais direitos, a primeira coisa mirada pelo movimento totalitário para o domínio total é a pessoa jurídica. Para Arendt, a morte da pessoa jurídica não é somente um detalhe administrativo, ou ainda, um reinterpretar jurídico; a morte da pessoa jurídica significa eliminar o homem enquanto aquele sujeito de direitos, enquanto sujeito que possa ser julgado por leis estáveis, que possa exigir proteção ou refúgio, ou mesmo, que possa ter algum tipo de status reconhecido por outros. Quando olhamos a situação jurídica que se instaura, vemos mais claramente o reflexo da concepção de lixo humano que as sociedades europeias herdaram desde as revoluções industriais; a calamidade não se dá inicialmente por terem as suas vidas ameaçadas, liberdade restrita, dignidade, liberdade de opinião, ou mesmo igualdade perante a lei, a calamidade é porque não pertencem à nenhuma comunidade. A questão não é serem iguais ou não perante a lei, o problema é que já não existem leis para essas pessoas; são pessoas descartadas, lixos humanos, que ninguém se importa com elas nem mesmo para oprimi-las²⁴⁸. A vida definitivamente não foi a primeira coisa ameaçada, mas sim aquilo que respaldava: o direito de ter direitos. Se outrora havia uma impressão histórica da falta de efetivação dos direitos humanos, agora com os regimes totalitários isso é juridicamente respaldado: as pessoas definitivamente não vão possuir direitos. As pessoas não mais podem ser cidadãs, não mais podem ser respaldadas, não podem mais ter pessoas a quem recorrer; são alterações jurídicas para a eliminação do homem enquanto digna de direito e proteção perante a lei:

²⁴⁸ “Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los” (Arendt, 2012, p. 402).

Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado (Arendt, 2012, p. 402).

Os campos de concentração são para pessoas definitivamente livres e inocentes, afinal o que se dizia é que os campos de concentração eram uma forma preventiva de que aquelas pessoas se tornassem criminosas²⁴⁹, portanto, não era seria um lugar de punição²⁵⁰; com a morte da pessoa jurídica, o que menos se espera é tornar novamente processos jurídicos, ou seja, tornar os campos de concentração como punição por algum crime. A decisão de envio para os campos precisa ser arbitrária, e não respaldada pela lei. Quando a lei não respalda e quando todas as decisões são arbitrárias²⁵¹ - por isso os campos precisam ser o caráter preventivo e não jurídico, ou seja, previsível -, a sensação daquele que vive em seu país é a mesma daquele que não possui lugar nenhum (o apátrida), pois ele pode ser considerado a qualquer momento um fora da lei dentro de seu próprio país simplesmente sendo quem sempre foi²⁵². É a perda da proteção por parte do Estado, ou mesmo de algo que até o Estado deveria obedecer que faz com que o homem seja abandonado em sua própria terra, como se perante os seus ele não passasse de um forasteiro. Uma vez sem direitos, uma vez abandonado ele está em plena condição para ser dominado²⁵³.

O caráter preventivo (necessidade de retenção para que os inimigos do movimento não conspiram contra ele prejudicando a população) para aqueles

²⁴⁹ “Em todas as circunstâncias, o domínio totalitário cuidava para que as categorias confinadas nos campos — judeus, portadores de doenças, representantes das classes agonizantes — perdessem a capacidade de cometer quaisquer atos normais ou criminosos” (Arendt, 2012, p. 594).

²⁵⁰ “Os criminosos não deveriam estar em campos de concentração, porque é mais difícil matar a pessoa jurídica de um homem culpado por algum crime do que a de um outro totalmente inocente. O fato de constituírem categoria permanente entre os internos é uma concessão do Estado totalitário aos preconceitos da sociedade, que assim pode habituar-se mais facilmente à existência dos campos. Por outro lado, para não alterar o sistema de campos, é essencial, enquanto exista no país um sistema penal, que os criminosos somente sejam enviados para lá depois de haverem completado a sentença, isto é, quando de fato já têm direito à liberdade. Em hipótese alguma deve o campo de concentração transformar-se em castigo previsível para um crime definido” (Arendt, 2012, p. 595).

²⁵¹ “criaram-se campos de concentração fora do sistema penal normal, no qual um crime definido acarreta uma pena previsível” (Arendt, 2012, p. 594).

²⁵² “O fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e os refugiados” (Arendt, 2012, p. 598).

²⁵³ “A destruição dos direitos de um homem, a morte da sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado” (Arendt, 2012, p. 598).

considerados inimigos do governo é apenas um pretexto para que a existência dos campos de concentração possam permanecer sempre ativos, afinal o movimento totalitário está sempre em movimento e novos inimigos haverão de surgir. O domínio total coloca as próprias pessoas como estrangeiras em seus próprios países, de modo que a qualquer momento elas podem ser as próximas a evoluírem de “cadáveres vivos” para residentes nos campos de concentração. No mundo não se tem um lugar, não se tem pessoas que se importem, nem mesmo para serem odiar – a menos que seja um inimigo do movimento.

É um grande movimento onde a ilegalidade²⁵⁴ se torna legal e ainda institucionalizada, movendo-se e controlando todas as coisas através do terror total que domina todas as áreas da vida humana²⁵⁵. Enquanto o direito cria limites, resguardo e respaldo, as manobras totalitárias garantiam que o domínio sobre as pessoas fosse total; a arbitrariedade instaurada por essas manobras destrói os espaços de responsabilidade, a possibilidade de contestação e refúgio, além de destruir qualquer forma de pertencimento, de modo que cada um é estranho em seu próprio país. Portanto, a morte da pessoa jurídica acontece principalmente por esses dois aspectos: 1. O fim de categorias que conferem à lei caráter de proteção²⁵⁶ e 2. A criação de um novo espaço onde a legalidade comum não se aplica e o que prevalece é a arbitrariedade nazista. A começar pelo pretexto dos inimigos do Estado até todas as pessoas: absolutamente todos serão mortos juridicamente²⁵⁷.

Após a morte da pessoa jurídica, há um próximo passo para a criação de cadáveres vivos é a morte da pessoa moral. Esta morte diz respeito do aniquilamento daquela nossa capacidade de não sermos indiferentes, tanto em relação à nós mesmos e nossa consciência, tanto com os outros e com o mundo. A

²⁵⁴ “Mas, após a promulgação das Leis de Nurembergue, verificou-se que os nazistas não tinham o menor respeito sequer pelas suas próprias leis. Em vez disso, continuou ‘a constante caminhada na direção de setores sempre novos’, de modo que, afinal, ‘o objetivo e a alçada da polícia secreta do Estado’, bem como de todas as outras instituições estatais ou partidárias criadas pelos nazistas, não podiam ‘de forma alguma definir-se pelas leis e normas que as regiam’. Na prática, esse estado de permanente ilegalidade era expresso pelo fato de que ‘muitas das normas em vigor já não [eram] do domínio público’” (Arendt, 2012, p. 533).

²⁵⁵ “Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário” (Arendt, 2012, p. 618).

²⁵⁶ Retirada de cidadania de algumas pessoas, além de todos aqueles aspectos supracitados que fazem cada pessoa parecer estrangeira em sua própria casa.

²⁵⁷ “a finalidade do sistema não é atingida, nem mesmo quando, sob o mais monstruoso terror, a população se torna mais ou menos voluntariamente coordenada, isto é, desiste de seus direitos políticos. O fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e os refugiados” (Arendt, 2012, p. 598).

nossa capacidade de nos compadecermos com as pessoas, de nos lembrarmos de suas histórias e de sofrermos suas dores, tudo isso é tirado de nós com a morte da pessoa moral²⁵⁸.

A morte da pessoa moral quer acabar em nós principalmente nossa capacidade de fazer memória²⁵⁹, de modo que não precisemos juntamente com isso fazer distinções como culpa ou inocência, bem ou mal²⁶⁰, vítima ou carrasco e por fim, nossa capacidade de ao menos manter certa integridade humana. É a primeira vez na história que a ideia de martírio desaparece, porque não somente somos muito indiferentes para irmos as ruas pelo que acreditamos, ou ainda, pelos que sofrem, ou mesmo, contra os que nos tiram do mundo; mas a principal coisa ainda é que aquilo que realmente acreditamos ou não é indiferente para o sistema totalitário. Pessoas morrem não pelo que elas acreditam, mas pelo que elas simplesmente são; no decorrer da história do povo judeu, por exemplo, muitos foram perseguidos devido à sua religião, e por isso o conceito de mártir²⁶¹ para eles é muito forte e eles são muito conformados com essa realidade, entretanto o que aparece aqui é diferente. Mesmo para o judeu crente, o que aparece com o sofrimento dos campos de concentração é algo completamente novo e nada tem haver com a crença de cada um.

Para que um judeu fosse simplesmente exterminado não era preciso avaliações morais como

fidelidade ou infidelidade, crença ou descrença, nem culpa ou punição, nem julgamento, testemunho e esperança messiânica, não, nem mesmo a força ou fraqueza, heroísmo ou covardia, provocação ou submissão ou fraqueza tiveram ali um lugar. De tudo isso, Auschwitz, que também devorou as crianças e bebês, nada sabia (Jonas, 2016, p. 20).

A morte das pessoas não era por amor à fé ou ainda por desvio moral pessoal, mas por simplesmente serem quem são. E, do mesmo modo que os princípios morais nada implicam para a vida ou a morte dessas pessoas, também nenhum é capaz de mover as pessoas atomizadas de uma sociedade através do

²⁵⁸ “Corromperam toda a solidariedade humana” (Arendt, 2012, p. 599).

²⁵⁹ “Mesmo em seus períodos mais negros, o mundo ocidental deu sempre ao inimigo morto o direito de ser lembrado, num reconhecimento evidente de que todos somos homens (e apenas homens)” (Arendt, 2012, p. 599).

²⁶⁰ “A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar” (Arendt, 2012, p. 600).

²⁶¹ “conceito que significa que precisamente os inocentes e os justos sofrem o pior” (Jonas, 2016, p. 19).

qual o mal sistematizado se instaura. A nossa indiferença, a falta de disposição para a luta e transformação²⁶² de algo que, por algum motivo, ainda supostamente acreditamos, essa foi a grande realização da SS: nos tornar apáticos, indiferentes, pessoas completamente céticas. Por isso não há mais esperança para o futuro, porque não há nada do que nos lembramos, não há nada que nos faça nos movermos para fazer diferente; “a noite caiu sobre o futuro” e ele não mais há de brilhar novamente sobre nós (Arendt, 2012, p. 599).

A grande pretensão nazista sempre tinha em mente a grande crença de que diante da falta de testemunhas, não pode haver testemunhos e se não há nada que nos move, se não há espaço público, se não somos mais capazes de nos compadecermos, nem nos movermos por nada, a única coisa que nos resta é afundar em nossa própria solidão. Nos tornamos cada vez mais atomizados, porque nada mais nos interessa, nem nós mesmos, valores ou o que quer que seja, nem mesmo os outros, ou ainda o mundo; absolutamente nada merece a nossa compaixão, nem a nossa energia. Somos completamente apáticos, de modo que a única coisa que nos resta fazer é apenas colocar o cabresto, abaixar a cabeça e sermos submissos ao que nos mandarem (Arendt, 2012, p. 599).

A intensão do sistema totalitário não é oprimir, ou mesmo, reprimir. A intensão do governo totalitário é castrar, é tornar incapaz de se relacionar moralmente com o mundo, é de tornar incapaz de sustentar uma história, um sentido, um motivo, uma memória ou um julgamento. Se ninguém se lembra, não há do que se lembrar. Criando os campos de concentração, os nazistas sabiam muito bem disso, por isso a própria estrutura dos campos era para que a morte de todos aqueles que lá entravam fosse silenciosa e discreta, como se quisessem apagar toda a existência daquelas pessoas; se ninguém soubesse da existência delas, não haveria o que ser narrado. A morte não tem mais, assim, mais o sentido de uma vida realizada.²⁶³ Ao manter a vítima fora do mundo comum, reclusa dentro dos campos, e ao quebrar os vínculos de memória e luto, o regime não apenas mata pessoas, mas mata também a possibilidade de que a morte signifique algo para os vivos²⁶⁴.

²⁶² “Quantos aqui ainda acreditam que um protesto tenha mesmo algum valor histórico?” (Arendt, 2012, p. 599).

²⁶³ “Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada” (Arendt, 2012, p. 600).

²⁶⁴ “a dor e a recordação são proibidas” (Arendt, 2012, p. 599).

Sem memória, sem luto e sem história, desaparece, assim um eixo central da pessoa moral e sua capacidade de agir.

Mas se a morte da pessoa moral fosse somente a perda desse aspecto relacional com aqueles que sofrem, ainda haveria uma possível brecha de, no encontro conosco mesmos, pensássemos diferente. Por isso, o movimento totalitário vai além e busca alterar os nossos princípios de ação. Ele entra com dilemas como se aquelas ações más fossem inevitáveis, como se fosse necessário o sacrifício de uns para que a humanidade pudesse ir além. O objetivo não é apenas forçar uma espécie de obediência, mas sim dissolver o ponto de vista moral da vítima, corroer a solidariedade e a capacidade de manter algum tipo de integridade. Quando o sistema consegue estender essa corrupção às próprias vítimas, ele destrói a pessoa moral de dentro:

Pela criação de condições em que a consciência deixa de ser adequada e fazer o bem se torna inteiramente impossível, a cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes dos regimes totalitários é estendida às vítimas e, assim, torna-se realmente total (Arendt, 2012, p. 600).

Pois, no regime, “não apenas o ódio era desviado dos que tinham culpa [...], mas também desaparecia a linha divisória entre o perseguidor e o perseguido, entre o assassino e a vítima”²⁶⁵ (Arendt, 2012, p. 600).

É a partir desse ponto que todas as pessoas estavam preparadas para o trunfo e último passo para que o mal pudesse ser verdadeiramente absoluto. É de se considerar que “a consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoa moral”; todavia esses momentos consigo mesmo são perigosos, e o sistema totalitário não precisa dos traços individuais das pessoas em nenhum espaço, seja no trabalho (tornando o homem um *animal laborans*) seja em qualquer outro momento de suas respectivas vidas. Por isso, “o mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas” (Arendt, 2012, p. 600). Assim, chegamos no ponto crucial: a morte da individualidade.

²⁶⁵ “Os homens da SS implicavam os internos dos campos de concentração [...] em seus crimes [...] forçando-os, num caso e no outro, a agirem como assassinos” (Arendt, 2012, p. 600).

Apesar de todos os esforços do regime totalitário com a morte da pessoa jurídica e a morte da pessoa moral, restava ainda algo muito essencial e muito ameaçador: a nossa singularidade. Isso significa que aquele nosso caráter único individual, carregado da nossa potencialidade de começar algo novo e inesperado, que não se reduz às regras do sistema ainda estava potencialmente presente²⁶⁶. Essa era a dimensão mais resistente ao regime totalitário, pois mesmo que alguém seja reduzido juridicamente à ninguém e moralmente aniquilado, ainda assim pode restar um resíduo de singularidade, um gesto imprevisível, uma recusa e uma resistência não prevista²⁶⁷.

Aqui, o movimento é contrário ao feito na morte da pessoa jurídica. Lá o movimento buscava acabar com a previsibilidade da lei para que não houvessem respaldo às pessoas, aqui a intensão é justamente tornar as pessoas iguais para que não sobrem brechas, para que não exista alguém incondicionado ao regime. Se a individualidade é aquilo capaz de gerar a espontaneidade, ela é, portanto, um problema grave que o movimento totalitário precisa resolver, pois é justamente ela que impede a imprevisibilidade total daqueles que estão submetidos ao governo: a ideia de dignidade e espontaneidade precisam ser destruídas.

É justamente nesse cenário que os campos de concentração se mostram como uma instituição decisiva, pois são neles que os homens são completamente dominados e se tornam como cães treinados²⁶⁸. São nos campos de concentração que encontramos o cidadão modelo do regime totalitário: pessoas completamente apáticas, que respondem somente à feixes de reações condicionadas. A ideia na

²⁶⁶ “Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (Arendt, 2012, p. 603).

²⁶⁷ “O ato de matar a individualidade do homem, de destruir a sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino, a qual tornou-se uma premissa tão autoevidente para todas as relações humanas que até mesmo gêmeos idênticos inspiram certa inquietude, cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral. [...] Depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida” (Arendt, 2012, p. 602-603).

²⁶⁸ “Se levamos a sério as aspirações totalitárias [...] veremos que a sociedade dos que estão prestes a morrer, criada nos campos, é a única forma de sociedade em que é possível dominar o homem completamente. Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam. O cão de Pavlov [...] é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração” (Arendt, 2012, p. 603-604).

morte da individualidade não é somente castrar no sentido de impor barreiras, ou evitar possibilidades, mas sim criar uma nova coisa: um novo ser humano, no qual a capacidade do “eu” não implique o completamente novo, mas, pelo contrário, seja sinônimo de um organismo completamente previsível e segundo o modelo estatal.

A morte da individualidade é a morte do próprio homem, é reduzir-se, é querer eliminar a si mesmo. Destruir a individualidade significa destruir aquilo que faz com que cada um seja o que é, impedindo que traga ao mundo o novo e que o faça através da ação e do discurso²⁶⁹. Tudo aquilo através do qual o homem pode se tornar conhecido só o poderá ser através daquilo que o moldarem, ou seja, o homem não mais será o genuinamente único. A consequência disso é algo avassalador, é o aparecimento de homens inanimados, completamente determinados e controlados, ou seja, marionetes; brinquedos cujo retorno ao mundo humano parece quase impossível²⁷⁰. Isso significa que o objetivo do domínio total não é apenas exterminar pessoas, mas destruir a pessoa antes da morte física, tornando-a supérflua, descartável, substituível, previsível e castrada²⁷¹.

Quando esse caminho culmina na morte da individualidade, definitivamente o mal se mostra como absoluto²⁷². Um governo repleto de pessoas desarraigadas, supérfluas, desinteressadas, atomizadas, onde nada mais de horrendo e violento era motivo para uma reação, de modo que absolutamente todos estavam nas mãos do regime totalitário que abraça toda a realidade, seja ela pública ou privada, física ou psicológica. Um governo que para se articular o faz através do terror total que tem como eixo central a violência, mas que já se tornara banal, pois

²⁶⁹ “Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (Arendt, 2020, p. 222).

²⁷⁰ “Tentamos compreender psicologicamente a conduta dos presos dos campos de concentração e dos homens da SS, quando o que é preciso compreender é que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem; que, na verdade, a psique, o caráter e a individualidade parecem, em certas circunstâncias, manifestar-se apenas pela rapidez ou lentidão com que se desintegram. Como resultado final surgem homens inanimados, que já não podem ser compreendidos psicologicamente, cujo retorno ao mundo psicologicamente humano (ou inteligivelmente humano) se assemelha à ressurreição de Lázaro” (Arendt, 2012, p. 585).

²⁷¹ “Morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. [...] O objetivo desses métodos, em qualquer caso, é manipular o corpo humano — com as suas infinitas possibilidades de dor — de forma a fazê-lo destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica” (Arendt, 2012, p. 601).

²⁷² “absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis” (Arendt, 2012, p. 14).

os homens dos movimentos totalitários, nesse estágio absoluto do mal, são apáticos, indiferentes, castrados e já sem capacidade de ação se não aquela do “cidadão totalitário”.

É nesse estágio absoluto do mal que nós somos capazes de realmente reconhecer a essência, ou ainda, a natureza do mal radical. Quando esse caminho chega no seu culminar, o regime totalitário não apenas pratica uma crueldade extrema, mas ele abre uma esfera política em que categorias morais, como crime, pena, culpa, motivo, interesse, deixam de ser suficientes. É justamente nesse ponto que, se tentarmos compreender essa esfera como os crimes comuns conhecidos, nos depararemos com uma grande frustração. O que se mostra como novo e que nada até então conseguiu abraçar é que a nossa mente (nossa *psique*) pode ser destruída sem que o corpo seja imediatamente destruído. Nos deparamos com cadáveres vivos antes que, de fato, eles morressem, nos deparamos com “homens inanimados” que já não podem ser compreendidos psicologicamente como sujeitos normais; vemos pessoas que foram castradas, tiradas de seus mundos, tornadas estrangeiras em suas próprias terras, retiradas de suas próprias identidades e transformadas no verdadeiro e esperado cidadão do regime totalitário.

E é justamente nesse ponto que o caráter absoluto do mal se manifesta, pois ele já não é compreendido por aqueles motivos que encontramos na tradição filosófica que sempre explicou o mal (egoísmo, ganância, ressentimento...). O mal é absoluto quando deixa de ser inteligível por motivos “humanamente compreensíveis” e quando se torna impunível e imperdoável, não por falta de vontade política ou mesmo desejo de vingança, mas porque ele rompe com tudo aquilo que conhecíamos, ele rompe com todo o arcabouço de nossa gramática moral e jurídica em que punição e perdão operam.

É justamente aqui que conhecemos o impossível advindo do mal radical que ganha rosto com o mal absoluto. Tornando possível aquilo que nem imaginávamos, os regimes totalitários descobrem crimes que os homens não podem punir e nem mesmo perdoar. O mal absoluto é justamente a experiência-limite, é a prova que nos obriga a encarar não somente a possibilidade, mas a realidade de um mal radical; não um mal como uma espécie de rancor pervertido, mas como um tipo de mal que pressupõe a fabricação política de seres humanos supérfluos e completa e absolutamente domináveis em todos os aspectos possíveis. E é justamente nesse

ponto que toda a nossa tradição filosófica se exaure e junto com ela a teologia cristã, pois ambas se mostram incapazes de conceber ou oferecer ferramentas para conceber um mal radical.

Kant, nesse sentido, se consome e exaure junto com as tradições filosófica e cristã, pois, mesmo que ao menos por terminologia tenha suspeitado que tal tipo de mal pudesse existir, ele ainda racionaliza o conceito em termos compreensíveis pela tradição. O mal radical, para Arendt, é um mal cujo traço decisivo e essencial é estar ligado a um sistema que torna todos os homens “supérfluos” enquanto tais. A morte da pessoa jurídica torna o homem supérfluo politicamente: alguém sem lugar no mundo, alguém para quem já não há leis, o homem não tem mais a quem recorrer, a quem pedir socorro ou ajuda. A morte da pessoa moral torna o homem supérfluo moralmente: alguém cuja morte não testemunha nada, cujo sofrimento não se sedimenta em memória e julgamento, e cuja consciência é desfeita por dilemas estruturais; pois já não é permitido fazer memória, não se é permitido testemunhar, ou mesmo sofrer a dor de outrem. A morte da pessoa moral tira toda a solidariedade da humanidade, retira os valores e princípios conhecidos, tornando o homem apático e indiferente. A destruição da individualidade torna o homem supérfluo enquanto tal: alguém sem identidade, um completo determinado por outro substituível, previsível, reduzido a reações, sem espontaneidade, incapaz de trazer o novo ao mundo.

O mal radical, em sua natureza, abrange todo esse sistema através do qual todas essas coisas se tornam sistematicamente o princípio organizador de uma máquina política, um sistema em que todos precisam ser convertidos em pessoas supérfluas. É um mal que suas raízes alcançam toda e qualquer realidade do governo totalitário, seja a vida pública ou privada, seja a mente ou o corpo de cada um através do terror: em tudo o mal radical está instaurado. Todos são supérfluos, de modo que nem os próprios operadores da máquina (carrascos) não se importam com sua própria vida e morte; no regime totalitário cada um apenas assume seu papel determinado pelo próprio movimento totalitário.

Assim, o mal absoluto, que nos apresenta crimes nunca antes imagináveis, que nos apresenta crimes impuníveis e imperdoáveis, é a face histórica que nos permite reconhecer a própria natureza do mal radical: um mal que existe e opera através fabricação sistemática da superfluidade humana.

2.4 Do Mal Radical à Banalidade do mal: Eichmann, o monstro do horror ou o apático da burocracia?

A outra aparição de Kant na história da filosofia acerca do mal de Hannah Arendt acontece menos por ela e mais pelo oficial nazista Adolf Eichmann, o qual ela acompanhou o julgamento em Jerusalém. É a partir do julgamento de Adolf Eichmann que Arendt muda sua posição acerca de duas posições antes defendidas em *Origens do Totalitarismo*: a natureza do mal e a nossa capacidade de esquecimento. Para nossa autora, o julgamento de Eichmann é decisivo em relação à sua concepção acerca do mal e o rumo futuro que isso tomaria em sua filosofia.

Otto Adolf Eichmann era o oficial nazista responsável por capturar os judeus em todos os países da Europa e transportá-los para a Alemanha²⁷³. Ele não era o responsável pelos campos de concentração, mas pela identificação, captura e transporte para os campos de concentração; assim, ele era o primeiro agente da solução final dos judeus. Eichmann era muito bom naquilo que fazia, o sucesso na impossibilidade de fuga dos judeus advinha, em uma parte, no grande talento de Eichmann em ser um grande burocrata. O réu tinha consciência das coisas que aconteciam nos campos de concentração, apesar de não saber os detalhes, pois ele mesmo já havia feito visitas principalmente ao campo de Auschwitz²⁷⁴; Eichmann era

²⁷³ “Pelo que sei, Eichmann era, naquela época, Abteilungsleiter no Amt IV (a Gestapo) do Escritório de Segurança do Reich (*“Reichssicherheitshauptamt”*) e, além disso, tinha recebido de Himmler a ordem de capturar os judeus em todos os países europeus e transportá-los para a Alemanha. Eichmann estava então muito impressionado com o fato de que a Romênia havia se retirado da guerra naqueles dias. Por isso, ele veio a mim para obter informações sobre a situação militar, as quais eu recebia diariamente do Ministério da Guerra húngaro e do Comandante da Waffen-SS na Hungria” (*“According to my knowledge Eichmann was, at that time, Abteilungsleiter in Amt IV (the Gestapo) of the Reich Security Office (“Reichssicherheitshauptamt”) and in addition to that he had been ordered by Himmler to get a hold of the Jews in all the European countries and to transport them to Germany. Eichmann was then very much impressed with the fact that Rumania had withdrawn from the war in those days. Therefore, he had come to me to get information about the military situation which I received daily from the Hungarian Ministry of War and from the Commander of the Waffen-SS in Hungary”*); “Em primeiro lugar, ele, por assim dizer, ‘entregava’ os judeus aos campos de extermínio por meio de seus destacamentos especiais e, portanto, conhecia o número exato” (*“In the first place, he ‘delivered’ so to speak the Jews to the extermination camps through his special squads and knew, therefore, the exact figure”*) (Nuremberg Trials Project, Affidavit of Dr. Wilhelm Hoettl 26 November 1945). Tradução nossa.

²⁷⁴ “O fato é que Eichmann não viu muita coisa. É verdade que visitou várias vezes Auschwitz, o maior e mais famoso dos campos de extermínio [...]. Ele nunca assistiu efetivamente a uma execução em massa por fuzilamento, nunca assistiu ao processo de morte pelo gás, nem à seleção dos mais aptos para o trabalho — em média, cerca de 25% de cada carregamento —, que em Auschwitz precedia a morte. Ele viu apenas o suficiente para estar plenamente informado de como funcionava a máquina

um burocrata e não um soldado, por isso também ele, de acordo com seu próprio depoimento, não consegue acompanhar com tranquilidade os horrores que viu durante essas visitas²⁷⁵. Porém, isso não foi o suficiente para que Eichmann mudasse de postura diminuindo, sabotando, ou mesmo se recusando a cumprir sua função na solução final para os judeus; essas experiências não somente não foi o suficiente como ele continuou e, perto da queda do regime nazista, ele tinha consciência do número de pessoas que haviam morrido em tais campos, fruto do trabalho de sua captura²⁷⁶.

de destruição: havia dois métodos diferentes de matança, o fuzilamento e a câmara de gás; o fuzilamento era feito pelos *Einsatzgruppen* e a execução por gás nos campos, em câmaras ou em caminhões; viu também as complexas precauções que se tomavam no campo para enganar as vítimas até o final”; mesmos edifícios, placas, relógios, instalações; uma imitação perfeita. “Fiquei o mais longe que pude, não cheguei perto para ver tudo aquilo. Mesmo assim, vi uma fila de judeus nus avançando por um longo corredor para serem asfixiados. Ali eles eram mortos, como me disseram, com uma coisa chamada ácido cianídico” (Arendt, 1999, p. 105).

²⁷⁵ em vez de câmaras de gás, usavam-se caminhões de gás. Isto foi o que Eichmann viu: os judeus estavam numa grande sala; recebiam ordem de se despir; então chegava um caminhão, parava bem na entrada da sala, e os judeus nus recebiam ordem de entrar nele. As portas eram fechadas e o caminhão partia. ‘Não sei dizer [quantos judeus entraram], eu mal olhei. Não consegui; não consegui; para mim bastava. O guincho e [...] fiquei muito perturbado, conforme contei depois a Müller, quando lhe fiz o relatório; meu relatório não serviu para muita coisa. Depois, segui de carro atrás do caminhão, e vi a coisa mais horrível que já havia visto na vida. O caminhão estava indo para um buraco aberto, as portas se abriram e os corpos foram jogados para fora, como se ainda estivessem vivos, tão moles estavam seus membros. Eram jogados no buraco, e ainda consigo enxergar um civil extraíndo dentes com um boticão. E fui embora — saltei para o carro e não abri mais a boca. Depois dessa vez, podia ficar sentado durante horas ao lado de meu chofer sem trocar uma palavra com ele. Ali, me bastou. Eu estava acabado. Só me lembro que um médico de avental branco me disse para olhar por um buraco do caminhão enquanto eles ainda estavam lá dentro. Eu recusei. Não podia. Tinha de desaparecer” (Arendt, 1999, p. 103). O relato sobre os horrores que Eichmann supostamente não conseguia assistir continuam, porém, para nós isso é o suficiente.

²⁷⁶ “Ele expressou sua convicção de que a Alemanha já havia perdido a guerra e de que ele, pessoalmente, não tinha mais nenhuma chance. Ele sabia que seria considerado um dos principais criminosos de guerra pelas Nações Unidas, pois tinha milhões de vidas judaicas na consciência. Eu lhe perguntei quantas eram, ao que ele respondeu que, embora o número fosse um grande segredo do Reich, ele me diria, já que eu, como historiador, teria interesse e que provavelmente não retornaria de seu comando na Romênia. Pouco antes disso, ele havia feito um relatório a Himmler, pois este queria saber o número exato de judeus que haviam sido mortos. Com base nas informações dele, teria obtido o seguinte resultado: Aproximadamente quatro milhões de judeus haviam sido mortos nos vários campos de extermínio, enquanto outros dois milhões morreram de outras formas, a maior parte dos quais foi fuzilada por destacamentos operacionais da Polícia de Segurança durante a campanha contra a Rússia” (“*He expressed his conviction that Germany had now lost the war and that he, personally, had no further chance. He knew that he would be considered one of the main war criminals by the United Nations since he had millions of Jewish lives on his conscience. I asked him how many that was, to which he answered that although the number was a great Reich secret, he would tell me since I, as a historian, would be interested and that he would probably not return anyhow from his command in Rumania. He had, shortly before that, made a report to Himmler, as the latter wanted to know the exact number of Jews who had been killed. On the basis of his information he had obtained the following result: Approximately four million Jews had been killed in the various extermination camps while an additional two million met death in other ways, the major part of which were shot by operational squads of the Security Police during the campaign against Russia*”) (Nuremberg Trials Project, Affidavit of Dr. Wilhelm Hoettl 26 November 1945). Tradução nossa.

Entretanto, ainda que Eichmann tenha continuado o trabalho que findava a vida de muitas pessoas, ele não era aquele algoz implacável, o mostro perverso que todos esperavam encontrar, para o qual era necessário até uma “jaula” no tribunal do julgamento. Ao se depararem com quem verdadeiramente era Eichmann, a cabine parecia, agora, ter sido construída para, na verdade, protegê-lo daqueles que acompanhavam seu julgamento²⁷⁷. O réu não tinha aparência de um soldado, ou mesmo, um veterano de guerra, como era o caso de Hitler; Eichmann possuía a aparência de um comum burocrata de escritório, que trabalha com papéis e não com armas de fogo, capazes de tirar uma vida a sangue frio²⁷⁸:

altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, que ao longo de todo o julgamento fica esticando o pescoço para olhar o banco de testemunhas (sem olhar nem uma vez para a plateia), que tenta desesperadamente, e quase sempre consegue, manter o autocontrole, apesar do tique nervoso que lhe retorce a boca provavelmente desde muito antes do começo deste julgamento (Arendt, 1999, p. 15)

A grande questão que se levanta é que Eichmann não era um monstro assim como todos esperavam e assim como o governo israelense vendeu em propaganda. O senhor procurador geral (*Attorney General*) Gideon Hausner queria a todo momento vender uma imagem errônea de Eichmann, como se o mesmo fosse um “sádico pervertido”, o maior monstro que a terra já viu e poderia ter conhecido.²⁷⁹ Eichmann significava muito para Israel que se constituía agora como um Estado de direito, como um país; o governo israelense surge em 1948, no movimento de queda, captura e julgamento dos réus capturados na segunda guerra. O novo Estado precisava se consolidar como um governo forte perante os outros países do mundo, ao mesmo tempo em que havia, por parte de alguns judeus, uma insatisfação em relação ao julgamento ocorrido em Nuremberg, que tratava os

²⁷⁷ “A justiça insiste na importância de Adolf Eichmann, filho de Karl Adolf Eichmann, aquele homem dentro da cabine de vidro construída para sua proteção” (Arendt, 1999, p. 15).

²⁷⁸ “A atitude de Eichmann era diferente. Em primeiro lugar, a acusação de assassinato estava errada: ‘Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu — nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu; simplesmente não fiz isso’. [...] “A acusação perdeu muito tempo num mal-sucedido esforço para provar que Eichmann, pelo menos uma vez, matara com as próprias mãos (um menino judeu na Hungria). [...] ‘Eichmann propõe o fuzilamento’. Essa era a única ‘ordem de execução’, se é que o era, para a qual jamais existiu um farrapo de prova” (Arendt, 1999, p. 33-34)

²⁷⁹ “Evidentemente não bastava que não acompanhassem a acusação em sua descrição obviamente errada do acusado como um ‘sádico pervertido’, nem teria bastado que fossem um passo à frente e demonstrassem a incoerência do argumento da acusação, segundo a qual o sr. Hausner queria julgar o monstro mais anormal que o mundo já vira” (Arendt, 1999, p. 299).

crimes nazistas como crimes à humanidade, enquanto os mais perseguidos foram os judeus. Por isso um julgamento acontecido em Israel, no país majoritariamente significava muito, tanto para o país enquanto Estado, como para as pessoas e etnia judaica. Por isso, o tamanho do movimento israelense de divulgação do julgamento, como se fosse “possível convocar o mundo inteiro e reunir correspondentes dos quatro cantos da Terra para expor o Barba Azul no banco dos réus” (Arendt, 1999, p. 299).

Por isso um julgamento em Jerusalém e não por uma corte mundial, como foi em Nuremberg, porque “pela primeira vez, desde a destruição de Jerusalém pelos romanos no ano 70, os judeus tinham a possibilidade de julgar crimes cometidos contra seu próprio povo (Arendt, 1999, p. 294). E esse movimento era completamente intencional; Israel não queria edificar somente sua imagem estatal, mas também mostrar que é na “terra prometida”, dada outrora pelo próprio Deus²⁸⁰, que eles poderiam edificar e se refugiarem, encontrando refúgio do mundo não-judeu. Por isso, a todo momento, o senhor Hausner (com as mesmas ideias que o senhor primeiro ministro de Israel David Ben-Gurion) defendia o movimento sionista²⁸¹ como o único no país alemão a se mostrar como alguma forma de resistência diante da opressão nazista²⁸². Entretanto, a posição que Arendt toma a partir disso é um ponto pelo qual ela foi criticada e rechaçada pela comunidade judaica após a publicação de sua obra; Arendt mostra como a comunidade judaica, com essa ideia de novamente viver na terra prometida, foi muito responsável pela morte de seus próprios membros. Os judeus se organizavam em grupos que se reuniam em suas respectivas sinagogas que, por sua vez, tinham registros de endereços, membros e propriedades das pessoas de suas comunidades; justamente

²⁸⁰ “Iahweh disse a Abraão, depois que Ló se separou dele: ‘Ergue os olhos e olha, do lugar onde estás, para o norte e para o sul, para o Oriente e para o Ocidente. Toda a terra que vês, eu a darei, a ti e à tua posteridade para sempre’ (Gn 13 14-15); “Naquele dia Iahweh estabeleceu sua aliança com Abraão nestes termos: ‘À tua posteridade darei esta terra, do Rio do Egito até o Grande Rio, o rio Eufrates, os quenitas, os cenezeus, os cadmoneus, os heteus, os ferezeus, os rafaim, os amorreus, os cananeus, os gergeseus e os jebuseus’” (Gn 15, 18-21).

²⁸¹ De modo amplo, o movimento sionista se preocupava com a proteção e preservação do povo judeu nas diferentes partes do mundo. Entretanto, dentro do movimento sionista, parte considerável dos participantes defendiam a volta do povo de Israel para a terra prometida, e a restituição de um Estado israelense, assim como fora outrora com Davi e Salomão, quando Israel reinava sobre as terras conquistadas com a ajuda de Deus.

²⁸² “O sr. Hausner (ou o sr. Ben-Gurion) provavelmente queria demonstrar que toda resistência que pudesse ter havido vinha sempre dos sionistas, como se entre todos os judeus apenas os sionistas soubessem que, quando não se pode salvar a própria vida, talvez possa ainda valer a pena salvar a honra, como afirmou a sra. Zuckerman” (Arendt, 1999, p. 139).

sabendo disso, já no início do movimento nazista, os oficiais se aproximavam dos rabinos e líderes dos conselhos judeus e concediam à eles enormes poderes²⁸³. Mas novamente, o movimento totalitário é constituído e sobrevive de seu caráter de mudança, por isso foi questão de tempo até “eles também serem deportados para Theresienstadt ou Bergen-Belsen, se eram da Europa Central ou Oriental, ou para Auschwitz se eram da comunidade da Europa Ocidental” (Arendt, 1999, p. 134).

Assim, principalmente quando o movimento nazista ainda não havia chegado ao auge com a “solução final para os judeus”, onde o movimento chegava se instaurava um conselho judaico²⁸⁴. A verdade é que essas organizações judaicas, tanto recreativas como assistências, quase todas colaboraram com o movimento nazista de alguma forma²⁸⁵; o próprio Eichmann sabia disso e também procurou líderes judaicos para que pudesse fazer seu trabalho com excelência:

Ele podia ter apontado o fato de Eichmann, logo depois de ser transformado de perito em emigração em perito em “evacuação”, ter nomeado seus velhos colaboradores judeus no negócio da emigração — o dr. Paul Eppstein, que tinha sido encarregado da emigração em Berlim, e o rabino Benjamin Murlmelstein, que tinha o mesmo posto em Viena — como “Anciãos Judeus” em Theresienstadt (Arendt, 1999, p. 136-137).

Além da excelente rastreabilidade que era consequência desse tipo de parceria, o que tornava o próprio movimento ainda mais forte, foi de onde veio parte considerável do financiamento²⁸⁶ do regime nazista. Eichmann recebeu parte desse crédito pela função que ocupava, afinal foi graças ao seu excelente trabalho burocrático que os bens dos judeus eram retidos e o governo financiado:

²⁸³ “Mas enquanto os membros dos governos de fachada eram geralmente escolhidos entre os partidos de oposição, os membros dos Conselhos Judeus eram, como regra, os líderes judeus regionalmente reconhecidos, a quem os nazistas davam enormes poderes” (Arendt, 1999, p. 134).

²⁸⁴ “Trabalhando em íntima colaboração com um certo *Kriegsverwaltungsrat* dr. Max Merten, que representava o governo militar da região, eles imediatamente estabeleceram um Conselho Judeu, com o Rabino-Chefe Koretz no comando. Wisliceny, que chefiava o Sonderkommando für Judenangelegenheiten em Salônica, introduziu o emblema amarelo, e logo fez saber que não seriam toleradas exceções” (Arendt, 1999, p. 208).

²⁸⁵ “Mas a verdade integral é que existiam organizações comunitárias judaicas e organizações recreativas e assistenciais tanto em nível local como internacional. Onde quer que vivessem judeus, havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão” (Arendt, 1999, p. 141).

²⁸⁶ “Em Amsterdã assim como em Varsóvia, em Berlim como em Budapeste, os funcionários judeus mereciam toda confiança ao compilar as listas de pessoas e de suas propriedades, ao reter o dinheiro dos deportados para abater as despesas de sua deportação e extermínio, ao controlar os apartamentos vazios, ao suprir forças policiais para ajudar a prender os judeus e conduzi-los aos trens, e até, num último gesto, ao entregar os bens da comunidade judaica em ordem para o confisco final” (Arendt, 1999, p. 134).

Eichmann, como chefe da Agência Central para Emigração Judaica (*Zentralstelle für Jüdische Auswanderung*), foi em grande parte responsável pela eliminação dos judeus da Áustria. Foi devido a ele que grandes quantias de dinheiro puderam ser asseguradas para o Reich²⁸⁷ (*Nurember Trials Project, SS personal file of SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann*)

Após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt recebeu diversas críticas, pois ela acusa o próprio povo em ter colaborado com o próprio extermínio²⁸⁸. Mas foi justamente defendendo o movimento sionista, bem como (ainda que indiretamente) aqueles líderes que eram favoráveis àquilo que Israel supostamente agora representava: um Estado forte capaz de cuidar de todo o povo judeu na terra dada pelo próprio Deus. É como se Israel tentasse afirmar a todo momento que, se a voz dessas pessoas tivesse sido escutada antes, nada daquilo teria acontecido; ao mesmo tempo que incentiva que, a partir daquele momento, todo judeu tem um lugar onde pode refugiar-se sem ser ter o medo de ser perseguido²⁸⁹; o “juízo iria mostrar-lhes o que significava viver entre não-judeus, iria convencê-los de que só em Israel um judeu teria segurança e poderia viver uma vida honrada” (Arendt, 1999, p. 18).

Portanto, para Israel, aquele era um momento propício para mostrar que “Israel não precisa de uma corte internacional” (Arendt, 1999, p. 294), que, porque o tribunal de Nuremberg não teria julgado com o devido teor e importância o crime contra o povo judeu, agora “só um tribunal judeu poderia fazer justiça aos judeus, e que era tarefa dos judeus julgar seus inimigos” (Arendt, 1999, p. 17). Desde o local

²⁸⁷ “*Eichmann, as the head of the Central Agency for Jewish Emigration (Zentralstelle fuer Juedische Auswanderung), was largely responsible for elimination of Jews from Austria. It was due to him that large amounts of money could be secured for the Reich*”. Tradução nossa.

²⁸⁸ “Para um judeu, o papel desempenhado pelos líderes judeus na destruição de seu próprio povo é, sem nenhuma dúvida, o capítulo mais sombrio de toda uma história de sombras” (Arendt, 1999, p. 134).

²⁸⁹ “Queremos que as nações do mundo saibam [...] e sintam vergonha”. Os judeus da Diáspora deveriam lembrar como o judaísmo, ‘com seus 4 mil anos, suas criações espirituais e seus empenhos éticos, suas aspirações messiânicas’, sempre se defrontou com ‘um mundo hostil’, como os judeus degeneraram até caminhar para a morte como cordeiros, e como só o estabelecimento de um Estado judeu permitira aos judeus reagir, do modo como os israelenses reagiram na guerra de Independência, na aventura de Suez, e nos incidentes quase diários das infelizes fronteiras de Israel. E da mesma forma que era preciso mostrar aos judeus fora de Israel quais as diferenças entre o heroísmo israelense e a passividade submissa dos judeus, havia também uma lição para aqueles que estavam dentro de Israel: ‘a geração de israelenses que cresceu desde o holocausto’ corria o risco de perder seus laços com o povo judeu e, por extensão, com sua própria história” (Arendt, 1999, p. 20).

onde acontecia o julgamento e a forma como ele foi adaptado para isso²⁹⁰ até o modo como a promotoria conduzia as acusações²⁹¹, desde argumentos até as testemunhas escolhidas²⁹², tudo parecia concorrer, ou ainda, ser levado para um julgamento teatral através do qual todos já sabiam da condenação de Eichmann, não importa o que acontecesse, ou o quanto ele se esforçasse²⁹³. Aquilo que não permitiu com que o julgamento fosse o completo espetáculo esperado pelo senhor primeiro ministro com certeza foi a postura e posição dos juízes. Desde o início do julgamento se questionavam os juízes que conduziriam o processo, considerando que os três eram judeus e poderiam julgar em causa própria²⁹⁴, como se os demais juízes, em seus respectivos lugares, não estivessem sob o mesmo risco e ainda assim, efetivassem um julgamento justo (um juiz polonês que julga crimes cometidos contra o povo polonês, por exemplo). Para Arendt, não somente a postura dos juízes em cada parte do processo, mesmo escutando das testemunhas relatos de fatos horríveis que contrariariam qualquer um²⁹⁵, até as reações mediante as tentativas da promotoria de estender partes do processo com morosidade, quase como que uma

²⁹⁰ “Entre as razões pelas quais ele nem sempre consegue isso está o simples fato de que as sessões ocorrem num palco diante de uma platéia, com o esplêndido grito do meirinho no começo de cada sessão produzindo o efeito de uma cortina que sobe. Quem planejou este auditório da recém-construída Beth Ha’am, Casa do Povo (no momento circundada por altas cercas, guardada do sótão ao porão pela polícia fortemente armada, e com uma fileira de barracas de madeira no pátio fronteiro onde todos os que vão chegando são adequadamente revistados), tinha em mente um teatro completo, com seu fosso de orquestra e sua galeria, com proscênio e palco, e portas laterais para a entrada dos atores” (Arendt, 1999, p. 14-15).

²⁹¹ “Desde o começo, não há dúvidas de que é o juiz Landau quem dá o tom, e de que ele está fazendo o máximo, o máximo do máximo, para evitar que este julgamento se transforme num espetáculo por obra da paixão do promotor pela teatralidade” (Arendt, 1999, p. 14).

²⁹² “O sr. Hausner havia reunido uma ‘trágica multidão’ de sofredores, todos ansiosos por não perder essa oportunidade única, todos convencidos de seu direito a um dia na corte” (Arendt, 1999, p. 230); “Essas dificuldades não puderam ser evitadas, mas sem dúvida não foram minoradas com a predileção da acusação por testemunhas de alguma projeção, muitas das quais haviam publicado livros sobre sua experiência, e que agora contavam o que tinham escrito antes, ou o que haviam contado e recontado muitas vezes. A procissão começou, numa inútil tentativa de proceder em ordem cronológica, com oito testemunhas da Alemanha, todas elas sóbrias, mas que não eram ‘sobreviventes’; haviam sido funcionários judeus de alto escalão na Alemanha e eram agora importantes na vida pública de Israel, tendo abandonado a Alemanha antes da eclosão da guerra” (Arendt, 1999, p. 245-246).

²⁹³ “Eichmann ia ser enforcado por atos que já estavam estabelecidos ‘além de toda dúvida’ muito antes de o julgamento começar, e esses fatos eram conhecidos por todos os estudiosos do regime nazista” (Arendt, 1999, p. 69).

²⁹⁴ “Igualmente infundado, em minha opinião, era o argumento ainda mais frequente contra a possível parcialidade de juízes judeus — que eles, principalmente sendo cidadãos de um Estado judeu, estariam julgando em causa própria” (Arendt, 1999, p. 281).

²⁹⁵ “Em nenhum momento se nota algum traço teatral na conduta dos juízes. Seu passo não é estudado, sua atenção, sóbria e intensa, é natural mesmo quando visivelmente se enrijece sob o impacto da dor ao ouvir os relatos de sofrimento” (Arendt, 1999, p. 14).

teatralidade²⁹⁶, em tudo isso, os juízes agiram com excelência²⁹⁷. São homens bons, polidos e que prezam para o melhor andamento do processo possível, mantendo a clareza em cada etapa, bem como o bem julgar; prova disso é a utilização do alemão para o diálogo com Eichmann²⁹⁸, ou mesmo, a paciência em esperarem a tradução hebraica, mesmo que os três tenham nascido e crescido na Alemanha²⁹⁹. Os juízes não somente falaram, como assim agiram:

“Somos juízes profissionais, acostumados a pesar as provas apresentadas diante de nós e a realizar nosso trabalho sob os olhos do público e sujeitos à crítica pública [...] Quando a corte se dispõe a julgar, os juízes que a compõem são seres humanos, são carne e sangue, são sentidos e sentimentos. Não sendo assim, nenhum juiz teria capacidade de processar um criminoso quando se sentisse horrorizado [...] Não se pode negar que a lembrança do holocausto nazista comove cada judeu, mas enquanto este caso estiver sendo julgado diante de nós, é nosso dever refrear esses sentimentos, e esse dever haveremos de honrar” (Arendt, 1999, p. 229-230).

Foi essa segurança por parte deles que possibilitou o bom andamento do processo, para que não se tornasse o palco para o espetáculo esperado pelo governo israelense, ao mesmo tempo em que garantisse a liberdade ao réu e às testemunhas para que houvesse maior clareza dos fatos. Foi esse processo bem consolidado que fez Arendt entender que Eichmann não era aquele monstro que fora vendida a imagem, antes, ele parecia somente mais um homem comum, talvez um palhaço³⁰⁰, mas muito longe de ser o monstro ao qual todos esperavam. Eichmann se mostrava justamente o contrário disso e, na verdade, aquilo que poderia parecer o mais estranho e indigerível para todos que ali acompanhavam o julgamento: “Eichmann dava a impressão de um típico membro da baixa classe

²⁹⁶ “sua impaciência com a tentativa do promotor de arrastar infinitamente essas audiências é espontânea e tranquilizadora” (Arendt, 1999, p. 14).

²⁹⁷ “E se, felizmente, seus esforços nem sempre atingem o objetivo é porque o julgamento está sendo presidido por alguém que serve à Justiça com a mesma fidelidade com que o sr. Hausner serve ao Estado de Israel” (Arendt, 1999, p. 15).

²⁹⁸ “Meses depois, durante um interrogatório do acusado, ele chegará a convencer seus colegas a utilizar o alemão, que é sua língua nativa, no diálogo com Eichmann — prova, se é que ainda é necessário uma prova, de sua notável independência diante da opinião pública de Israel” (Arendt, 1999, p. 14).

²⁹⁹ “É tão óbvio que os três são homens bons e honestos que é surpreendente nenhum dos três ceder à grande tentação de representar neste cenário, à tentação de fingir que — todos eles nascidos e educados na Alemanha — precisam esperar pela tradução hebraica” (Arendt, 1999, p. 14).

³⁰⁰ “Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um ‘monstro’, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço” (Arendt, 1999, p. 67).

média, e essa impressão era mais que confirmada por cada palavra que falou ou escreveu quando na prisão” (Arendt, 1999, p. 43).

Mas a possibilidade de um homem comum, assim como qualquer outro, fazer o mal era muito difícil de ser aceita. E isso talvez tenha sido o mais difícil, frustrante, ou por outro lado revelador sobre o julgamento de Eichmann, pois

Eles sabiam, é claro, que teria sido realmente muito reconfortante acreditar que Eichmann era um monstro [...] O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais (Arendt, 1999, p. 299).

Eichmann não era uma pessoa superdotada, com grandes dotes de inteligência, nem mesmo um articulador perverso, uma espécie de maquinador que montava as maiores peripécias para sua própria ascensão. Eichmann nasceu na Alemanha, mas ainda muito novo foi para a Áustria com sua família, onde cresceu e se desenvolveu. Na escola, dos cinco filhos de Karl Eichmann, apenas Adolf não terminou a escola secundária e também não terminou o curso técnico em engenharia ao qual tinha se matriculado³⁰¹. Mesmo sem grandes estudos, Eichmann conseguiu um bom emprego, principalmente em uma época onde os índices de desemprego eram altos; ele trabalhou por mais de cinco anos na Companhia de Óleo a Vácuo e com certeza foram os cinco anos mais felizes da vida dele³⁰². Mas as coisas começaram a mudar quando, pelo trabalho, ele precisou se mudar para Salzburg contra sua própria vontade; ali as coisas começaram a mudar para ele, de modo que ele perdeu a alegria em trabalhar, ele perdera toda a alegria em vender, fazer visitas, viajar³⁰³ (sua função dentro da empresa era de *traveling salesman*, ou seja, um representante comercial), sensação que ele experimentaria novamente de forma aguda, de acordo com ele, quando o Führer determinou o extermínio físico

³⁰¹ “O pai de Eichmann, primeiro contador da Companhia de Bondes e Eletricidade de Solingen, e, depois de 1913, funcionário da mesma empresa na Áustria, em Linz, teve cinco filhos, quatro homens e uma mulher, dos quais, ao que parece, só Adolf, o mais velho, não conseguiu terminar a escola secundária, nem se formar na escola vocacional para engenharia na qual foi matriculado então” (Arendt, 1999. 39).

³⁰² “Os cinco anos e meio que passou na Companhia de Óleo a Vácuo devem ter sido os mais felizes da vida de Eichmann” (Arendt, 1999, p. 42).

³⁰³ “No final de 1932, ele foi inesperadamente transferido de Linz para Salzburg, muito contra a sua vontade: ‘Perdi toda alegria em meu trabalho, não gostava mais de vender, de fazer visitas’ (Arendt, 1999, p. 42-43).

dos judeus³⁰⁴. Justamente a insatisfação em seu próprio trabalho foi culminando em sua demissão em 1932, ano também em que ele se filiou ao Partido Nacional Socialista no mês de abril.

Eichmann nunca foi alguém de fazer grandes planos para sua carreira ou vida, nem mesmo alguém com grandes ideais sociais ou humanos. Ao mesmo tempo não era alguém ficcionado por sonhos, nem mesmo por valores, bastava-lhe pouca coisa para que ele se cansasse e decidisse deixar de lado, seja na escola com as dificuldades nos estudos, seja em uma mudança de trabalho. Eichmann não se interessa e nem seria capaz de mover o mundo por suas ambições³⁰⁵, ele nunca seria um Hitler, por exemplo, apesar de admirá-lo muito³⁰⁶; ele não seria capaz de cometer um assassinato para ocupar o lugar de alguém e muito improvável que se esforçasse até por derrubar alguém de sua posição, seja no trabalho, seja no partido. Sua única grande ambição manifesta no julgamento era “ser promovido ao posto de chefe de polícia em alguma cidade alemã” (Arendt, 1999, p. 62), mas que para isso não fez grandes coisas além de pedidos e se colocar a disposição.

Apesar de ter entrado na SS, Eichmann vivia constantemente um espírito de frustração e incapacidade, como se sua história pudesse ser uma das mais infelizes possíveis:

“Tudo o que eu preparava e planejava dava errado, tanto meus assuntos pessoais como meus prolongados esforços para conseguir terra e solo para os judeus. Não sei, parece que estava tudo encantado; tudo o que eu queria e desejava e planejava fazer, o destino impedia de alguma forma. Eu ficava frustrado em tudo, absolutamente tudo” (Arendt, 1999, p. 62-63).

E mesmo sua relevância e influência dentro do próprio movimento não eram das maiores e mais eficazes; Eichmann sabia que o que faz o movimento permanecer forte é a constante mudança através da ideologia (ainda que provavelmente não o compreendesse nesses termos), mas nunca esteve à frente dessas mudanças e nem mesmo se colocava em confronto para que alguma coisa

³⁰⁴ “A pior delas ocorreu quando ele soube da ordem do Führer de “exterminar fisicamente os judeus”, tarefa em que ele iria desempenhar importante papel” (Arendt, 1999, p. 43).

³⁰⁵ “Eichmann certamente não fora tão importante quanto o sr. Hausner pretendia fazê-lo; afinal de contas, ele não era Hitler, nem tampouco podia comparar sua própria importância [...] ele não era nenhum megalomaniaco” (Arendt, 1999, p. 71).

³⁰⁶ “Mas o elemento pessoal indubitavelmente envolvido não era fanatismo, era a sua genuína, ‘ilimitada e imoderada admiração por Hitler’ (como disse uma das testemunhas da defesa) — por um homem que tinha conseguido subir de ‘cabo dos lanceiros a chanceler do Reich’” (Arendt, 1999, p. 166).

pudesse ser alterada no caminhar dos processos. Nem para defender um amigo antigo de trabalho que fora encaminhado para Auschwitz, o senhor Storfer, Eichmann quis tentar algo, ele sabia com quais cartas poderia jogar e não estava disposto a se tornar um inimigo do Estado, e nem mesmo correr esse perigo. O máximo que esteve disposto a fazer foi trocá-lo de função, entretanto, dentro do movimento totalitário não interessam as posições pessoais de cada um; valores e princípios não são pautas para a perseguição totalitária, cada um apenas assume seu posto que já é determinado pelo próprio movimento. Assim, mesmo Eichmann indo pessoalmente vê-lo e mudando-o de função, do mesmo modo, um mês e meio depois o senhor Storfer foi executado por fuzilamento (Arendt, 1999, p. 64).

Aquilo que mais nos espanta na figura de Eichmann é sua ordinariedade em relação ao homem comum: alguém como qualquer outro. Porém, em Eichmann também reconhecemos aqueles traços originais para um mal radical, mas que aqui ganham um outro rumo decisivo. Sobre a superfluidade e o desarraigamento, Arendt parece não discordar e nem voltar atrás, mas em Eichmann nós temos um fenômeno novo que ela chamará de superficialidade, e que justamente essa superficialidade gera um mal extremo e não mais radical, um mal que foge ao pensar que tenta constantemente achar raízes; justamente por seu caráter radical que o mesmo se torna extremo.

Aqui é preciso fazer um esclarecimento necessário para a compreensão daquilo que veremos. Quando falamos anteriormente sobre desarraigamento que inclusive era condição para a superfluidade, estávamos e estamos falando de um desarraigamento em relação ao mundo, em ter no mundo raízes, lutar por ele e pelas gerações futuras, porque nos sentimos pertencentes à ele de alguma forma. Ter raízes, nesse primeiro sentido, significa se sentir pertencente ao mundo a ponto de amá-lo, assumindo responsabilidade por ele, de modo a salvá-lo da ruína que seria se não fosse a vinda de novas pessoas ao mundo através da natalidade³⁰⁷. Quando falamos daquela condição de não encontrarmos um lugar de pertencimento no mundo, que culminaria também em não encontrar um lugar de pertencimento entre os iguais, estávamos falando justamente da perda dessas raízes que nos

³⁰⁷ “A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens” (Arendt, 2022b, p. 284).

fixavam no mundo desde o nosso nascimento. Entretanto, quando trabalhamos acerca do mal radical, notamos que existe algo que centra todo o movimento e que gera um novo pertencimento: a ideologia. É a ideologia a nova âncora que faz com que as pessoas encontrem algum tipo mínimo de pertencimento; é através dela com suas ferramentas – terror e violência -, que o mal radical se instaura de modo sistemático e com raízes. Portanto, aqui a ideologia exerce, em algum grau, a função de novas raízes que perpetram o mal no mundo; essas novas raízes, porém, não são como aquela às quais éramos firmados no mundo. Aquele enraizamento no mundo-entre-iguais implica justamente a pluralidade; nunca somos capazes de conceber, ou mesmo imaginar, um mundo sem aqueles que nos ensinaram o que é o mundo. Entretanto, as raízes às quais a ideologia tenta nos fixar, são raízes que nos prendem a um movimento ao mesmo tempo em que continua exigindo de nós a solidão, constituindo, assim, sociedades cada vez mais atomizadas³⁰⁸. A ideologia quer substituir o mundo real não somente enquanto reexplicação do mundo conhecido, mas ela quer substituir a nossa própria condição humana.

A nossa condição implica raízes entre iguais, enquanto a ideologia propõe raízes entre ideias comigo mesmo. Quando Arendt encontra Eichmann, ela não encontra nele essas raízes. O movimento totalitário não elimina todas as ciências, mas censura e persegue aquelas que não agregam, desenvolvem ou fazem manutenção na própria ideologia, por isso, a atividade do pensar, isoladamente, pode funcionar enquanto pensa a própria ideologia; isso significa que toda a visão de mundo daqueles inseridos no movimento totalitário, principalmente de seus líderes, deveria ser segundo o modo ideológico de ver. Eichmann definitivamente não via o mundo segundo os olhos ideológicos nazista, na verdade ele nunca se interessou em fazê-lo, nunca procurou se inteirar e aprofundar no modo como o nazismo explicava todas as coisas. O réu nunca leu o livro que era como que central para encontrar pelo que os nazistas lutavam, o *Mein Kampf* de Hitler; no fundo, ele não agia porque tinha convicções plenas no partido como meio pelo qual o mundo poderia ser salvo de alguma coisa. A verdade é que Eichmann não teve motivos reais, não tinha convicções para entrar no partido e lugar por ele; toda a história

³⁰⁸ “Logo que o movimento, isto é, o mundo fictício que as abrigou, é destruído, as massas reverterem ao seu antigo status de indivíduos isolados que aceitam de bom grado uma nova função num mundo novo ou mergulham novamente em sua antiga e desesperada superfluidade” (Arendt, 2012, p. 498).

contada aponta simplesmente para uma situação de desemprego e uma oportunidade que surge e o réu abraça.

Para se justificar perante suas decisões ele sempre recorre a antigos clichês que todos repetem, sem que, na verdade, pareça ter havido qualquer tipo de reflexão interna para escolher o que escolheu. Mediante a situação de desemprego e o convite repentino para entrar no partido, ele simplesmente não foi capaz de responder à pergunta “por que não?”³⁰⁹. Sem conhecer onde iria entrar, em que exatamente iria trabalhar, ele parecia simplesmente fugir de uma banal situação de desemprego que, na verdade, ainda nem lhe perseguia, pois a proposta de entrada ao partido chega concomitantemente à sua demissão. Eichmann se mostra aqui tão superficial que ele não está interessado nem mesmo em traçar planos para o futuro ou algo assim, no fundo, o que ele quer é somente algo que lhe proporcione uma experiência de vida melhor sem que lhe seja exigido muito. Por isso ele nunca seria capaz de se tornar Hitler, apesar de admirá-lo, pois tudo o que lhe exigisse uma posição forte, ou mesmo, tudo aquilo que lhe exigisse grandes coisas para uma mudança ele desistiria.

Quando Arendt fala, a partir de Eichmann, sobre desarraigamento, ela se refere não àquele que é condição para a superfluidade e que permitirá a instalação dos movimentos totalitários, mas ela está dizendo de um desarraigamento absoluto e completo. Nesse desarraigamento absoluto, não há nada ao que uma pessoa possa se fixar, não há nada que a faça ter raízes, e é isso que faz com que esse fenômeno de superfície culmine em um mal extremo³¹⁰. É daqui que brota a distância entre o que a autora compreenderá entre mal radical e banalidade do mal.

Banalidade não significa e nem tem a pretensão de se referir a uma ideia de trivialidade, ou ainda, algo sem importância. Com o termo Banalidade do Mal, Arendt quer se referir à um fenômeno novo, o fenômeno de superfície, que ela

³⁰⁹ “Ele não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido, nunca leu Mein Kampf. Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia ser tudo” (Arendt, 1999, p. 45).

³¹⁰ “Eu quis dizer que o mal não é radical, não vai à raiz (*radix*), não tem profundidade e é precisamente por esta razão que é tão terrivelmente difícil pensar a respeito dele, uma vez que o pensar, por definição, pretende alcançar as raízes. O mal é um fenômeno de superfície e, em vez de ser radical, ele é simplesmente extremo. Opomos resistência ao mal evitando ser levados pela superfície das coisas, parando e começando a pensar - ou seja, alcançando uma dimensão outra que o horizonte da vida cotidiana. Em outras palavras, quanto mais superficial é uma pessoa, mais capaz ela é de ceder ao mal” (Arendt, 2016, p. 776).

consegue reconhecer a partir do julgamento de Eichmann. Entre as cartas entre Arendt e Scholem, em 1963, eles discutem sobre a obra de Hannah acerca do julgamento de Eichmann; são diálogos acalorados³¹¹ e que mostram não somente como a comunidade recebeu mal as críticas de Arendt com as questões judaicas, mas também como não compreenderam o que ela queria dizer com banalidade do mal. Nas cartas de Scholem, ele interpreta o mal diferente do que Arendt propunha, é como se a burocracia tornasse o homem banal, ou ainda um modo sistemático de se organizar tornasse o homem assim; Scholem não admite essa ideia, ao mesmo tempo que é possível notar nele aquela opinião pública, ou ainda, a opinião que se pretendia gerar com o julgamento de Eichmann como um monstro:

Algum dia, sem dúvida, nós dois discutiremos o mal e sua banalidade por meio da burocratização (ou a banalização do mal dentro da burocracia). Embora você ache que já o tenha provado, eu não vi a prova. Talvez esse tipo de mal exista; mas, se existir, filosoficamente teria de ser considerado de modo diferente. Não consigo imaginar Eichmann — tal como marchava em seu uniforme da SS e se deleitava com o fato de que todos tremiam de medo diante dele — como o cavalheiro banal que você quer nos persuadir de que ele foi, com ironia ou sem ela³¹² (Arendt; Scholem, 2017, p. 213).

Rapidamente, Arendt responde esclarecendo melhor o que ela compreende por esse novo fenômeno que, sem dúvidas, não é aquilo que Scholem entendera. Na narração de Scholem ele entende que o mal se tornara mais um processo banal dentro da burocracia do sistema nazista. Se isso fosse verdade, Eichmann poderia até ter razão em alguns de seus argumentos em afirmar que ele era apenas uma engrenagem dentro do grande processo. Entretanto, o que Arendt quer empregar com o novo termo é justamente o contrário, o mal não é inofensivo ou banal, entretanto o fenômeno de superfície pode fazer com que o mal seja tratado como algo trivial, por pessoas completamente comuns; não é preciso que os perpetradores do mal sejam grandes monstros que se deleitam por serem temidas

³¹¹ Scholem era amigo pessoal de Hannah Arendt, por quem ele tinha muita estima. Após a publicação de *Eichmann em Jerusalém* ambos se desentenderam e houve uma ruptura profunda, de modo que a amizade nunca retornou à forma como era antes.

³¹² “*One of these days the two of us will no doubt discuss evil and its banality through bureaucratization (or evil’s banalization within bureaucracy). Though you think you have proven it, I have not seen the proof. Maybe this kind of evil exists; but if so, philosophically it would have to be considered differently. I don’t picture Eichmann, as he marched around in his SS uniform and relished how everyone shivered in fear before him, as the banal gentleman you want to persuade us he was, ironically or not*”. Tradução nossa.

onde passam, mas antes. Aqui não se trata também sobre a posição moral de quem perpetra o mal, mas sim se se insere ou não no fenômeno de superfície³¹³.

Para os primeiros leitores, interpretaram que Arendt estava retirando, ou mesmo, diminuindo a responsabilidade do réu diante de seus atos. Arendt diz que não foi por burrice que Eichmann fez o que fez, não é que ele não tivesse algum tipo de conteúdo, mas foi puramente irreflexão que o levou a colocar em ato aquilo pelo qual era acusado:

Posso também imaginar muito bem que uma controvérsia autêntica poderia ter surgido do subtítulo do livro; pois quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. [...] Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. [...] Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predisps a se tornar um dos grandes criminosos desta época (Arendt, 1999, p. 310-311).

Eichmann não é estúpido, ele não possui nenhum tipo de déficit intelectual ou algo semelhante, ele tinha todas as capacidades possíveis para não fazer o que fez, mas ele simplesmente “nunca percebeu o que estava fazendo”. Isso não quer dizer que ele não soubesse o que fazia, ele tinha ciência dos fatos que fazia, ele narrou os horrores com os quais ele colaborou, o que viu e o que aceitou, porém nunca foi capaz de transformar isso em uma atividade do pensamento que não fosse o simples instinto de sobrevivência para ter um estilo de vida minimamente mais confortável sem que lhe fosse exigido muito. O efeito de superficialidade encontrado em Eichmann é novo porque ele não era um ignorante, entretanto, mesmo diante de leituras, mesmo diante das experiências vividas ele não era capaz de se soltar dos jargões populares e dizer algo que fosse pensamento genuinamente seu³¹⁴. Um homem que não estava enraizado na ideologia nazista,

³¹³ “Mais uma vez, você entendeu mal a ‘banalidade do mal’. O ponto não é transformar o mal em algo banal ou inofensivo. O oposto é verdadeiro. O mal é um fenômeno de superfície; a questão decisiva é que pessoas completamente comuns, nem boas nem más por natureza, foram capazes de provocar uma ruína tão imensa” (“*Once again you have misunderstood the “banality of evil.” The point isn’t to turn evil into something banal or harmless. The opposite is true. Evil is a surface phenomenon, the decisive issue being that completely average people, neither good nor evil by nature, were able to bring about such im mense ruin*”) (Arendt; Scholem, 2017, p. 217).

³¹⁴ “Mas o que a própria Arendt não percebera antes de se defrontar com a incapacidade de Eichmann de refletir sobre os seus atos, o que ela distinguia de estupidez, era que esse mal podia se espalhar *ilimitadamente* pela Terra, e o seu aspecto mais surpreendente era que a sua expansão não precisava estar arraigada em nenhum tipo de ideologia. O mal humano é ilimitado quando não gera nenhum remorso, quando os atos são esquecidos assim que são cometidos” (Arendt, 2004, p. 19).

mas que também não era capaz de se soltar de jargões populares, sem ter em si algo que fosse realmente seu³¹⁵. Tudo aquilo que Eichmann parecia “construir” de reflexão era justamente pequenas anestésias para que ele não se aprofundasse na profunda amargura que, de acordo com ele, era a sua vida de fracassos. Ele buscava esses jargões, ou ainda, a interpretação que lhe convinha daquilo que lia (como veremos com sua interpretação de Kant), para ofuscar aquilo que ele realmente queria: um instante de vida um pouco melhor sem que ele precisasse fazer quase nada.

Por isso que o mal se torna tão extremo, porque desde que não ameace essa aparente estabilidade desejada pelo indivíduo, ele está disposto a fazer tudo o que lhe aparecer, não por ambição ou algo assim, mas porque, no fundo, ele é tão desenraizado de tudo, que absolutamente tudo lhe é indiferente. Aquele que se insere na superficialidade da banalidade do mal, apesar de ter fundos científicos e de conhecimento para pensar, não está interessado em exercitar as faculdades do espírito, não está interessado em pensar acerca do mundo que o circunda e das pessoas que o cercam. Tudo lhe é indiferente, e isso que ele demonstra não é egoísmo, pois o egoísta se empenha, nem que seja para si mesmo, porém aquele que se insere na superficialidade da banalidade do mal não se interessa nem por planejar e desejar grandes sonhos.

A banalidade do mal é marcada pela “pura irreflexão”, pela incapacidade de pensar, porém isso não significa que não exista nada que caminhe ou signifique algum tipo de segurança para aqueles que se enquadram na banalidade do mal. Para o que antes compreendia como mal radical, aquilo que proporciona segurança e firmeza ao homem comum é a ideologia, principalmente sua manifestação na figura do líder; para a tradição filosófica, como Kant, por exemplo, essa base de segurança se encontraria na atividade do pensamento que busca fundar suas ações na lei moral encontrada através da razão. Na banalidade, apesar de não haver raízes que ancorem as pessoas a alguma coisa, existe uma coisa que passa a mesma sensação: os jargões clichês.

³¹⁵ “Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é ‘radical’: que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é ‘banalidade’” (Arendt, 2016, p. 763).

Os clichês são o refúgio para quem se insere na banalidade do mal. São eles que substituem a atividade e a necessidade da atividade do pensamento das pessoas: elas não precisam pensar, nem refletir, pois alguém já fez isso por elas:

Uma indicação desta superficialidade está no uso de clichês, e Eichmann Deus sabe! - era um exemplo perfeito disto. Cada vez que ele era persuadido a pensar por si mesmo, ele dizia: quem sou eu para julgar se todos os que me cercam - ou seja, a atmosfera em que nós vivemos de modo irrefletido - pensam que é correto assassinar pessoas inocentes? (Arendt, 2016, p. 776).

É nesse mesmo sentido que entra a presença de Kant citada repentinamente durante uma das sessões do Julgamento de Eichmann. Durante a décima primeira audiência do processo de Eichmann são apresentadas algumas provas pessoais recolhidas em sua casa na Argentina, após sua captura, com algumas anotações que chamam a atenção dos juízes. Less, interrogador de Eichmann, durante a audiência, olhando para as anotações de Eichmann, fez a seguinte afirmação:

Ele se agarra ao que lhe parece a última justificativa: sua fé, a bandeira, a obediência às ordens e todo o resto. Todos aqueles que se afastaram desse caminho e que, nos últimos dias do Reich, demonstraram alguma humanidade — a todos eles ele confessou um ódio indestrutível³¹⁶ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, Audience 11).

Less afirmava isso porque, sempre que apareciam figuras que desobedeciam ao Führer, Eichmann fazia anotações agressivas naquilo que toca a capacidade de obediência das pessoas. Um exemplo disso são as anotações feitas no livro de Gerhard Boldt³¹⁷, onde ele descobre que Arthur Boldt não obedeceu as ordens de Hitler até o fim e isso causa grande sentimento de ira e revolta em Eichmann:

A opinião de Eichmann a esse respeito pode ser vista nas anotações marginais que ele fez. Ele começa com as palavras 'jovem oficial' em 1945..." Eichmann risca as palavras "jovem oficial" e escreve no lugar 'canalha'. Ele continua do mesmo modo e, em toda parte onde o nome de Boldt aparece, marca "traidor, canalha". Onde Boldt fala dos últimos dias antes da queda do Reich SS e diz que altos oficiais SS que até então eram

³¹⁶ "Il s'accroche à ce qui lui paraît la dernière justification, sa foi, au drapeau, l'obéissance aux ordres et tout le reste. Tous ceux qui se sont écartés de cette voie, qui, aux derniers jours du Reich, ont fait montre de quelque humanité, à tous ceux-là, il a avoué une haine indestructible". Tradução nossa.

³¹⁷ Os Últimos Dias da Chancelaria do Reich.

arrogantes tornaram-se pequenos e indefesos, vê-se a observação de Eichmann: “É melhor ser um ‘arschloch’ (um insulto) — ‘não passa de um porco’. É Boldt que eu chamo de ‘porco’.” Em outro lugar, Eichmann escreve: “Esse autor deveria ter sido esfolado vivo por suas opiniões.” Com tais “canalhas”, era inevitável perder a guerra³¹⁸ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, AudIENCE 11).

Ao final do livro existem três conclusões de Eichmann que culminarão no seu “entender” kantiano, que supostamente não somente explicaria, como sustentaria suas ações até então. Eichmann chega às três conclusões: “1) cada um pode viver como bem quiser — 2) portanto, não se deve se apresentar como oficial porque 3) um oficial deve cumprir as ordens e ser fiel ao juramento que prestou à bandeira” (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, AudIENCE 11). Portanto, todo aquele que se compromete a ser um oficial, ou seja, a ser o que Eichmann era, deveria, portanto, ser um cumpridor de ordens e permanecer com uma obediência infalível, não importa o que acontecesse. Em Eichmann, essa obediência à bandeira se mostraria, na verdade, uma obediência incondicional à vontade do Führer³¹⁹, afinal, como notamos acima pela indignação de Eichmann, a vontade do Führer é a própria bandeira, “pois o juramento feito pelos membros da SS era diferente do juramento militar dos soldados, na medida em que os ligava a Hitler e não à Alemanha” (Arendt, 1999, p. 166). Assim, concluirá Less, “encontra-se aqui essa ‘última tábua de salvação’ à qual ele se apegava: a obediência às ordens” (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, AudIENCE 11).

E é aqui que temos a primeira aparição de Eichmann se justificando em Kant para a sua obediência cega:

³¹⁸ “*Quel est l’avis d’Eichmann à cet égard, on peut le voir des notes marginales qu’il a faites. Il commence par les mots ‘Jeune officier’ en 1945...*” Eichmann barre les mots “jeune officier” et écrit à la place un “salaud”. Il continue de la même manière et partout où le nom de Boldt paraît, il marque “traître, salaud”. Où Boldt parle des derniers jours avant la chute du Reich SS et où il dit que de hauts officiers SS qui, jusqu’alors avaient été arrogants, étaient devenus petits et dépourvus de défense, on voit la remarque de Eichmann : “Il vaut mieux être un ‘arschloch’, qui est une insulte — ‘ce n’est qu’un cochon’. C’est Boldt que j’appelle ce ‘cochon’. A un autre endroit, Eichmann écrit : ‘Il aurait fallu écorcher vif cet auteur pour ses opinions’. Avec de tels ‘salauds’, on était obligé de perdre la guerre”. Tradução nossa.

³¹⁹ “Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer” (Arendt, 1999, p. 154).

Eu sempre segui meus princípios; elevei as afirmações de Kant ao nível de um princípio. Foi assim que vivi e eu também usava os mesmos princípios quando falava com meus filhos, porque tinha a impressão de que eles estavam se negligenciando (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, Audíencia 11).

É justamente essa a última aparição de Kant na problemática do mal, em Arendt, que queremos trabalhar. Encontramos Eichmann se apropriando de Kant no oitavo capítulo de *Eichmann em Jerusalém* e, como notamos também pelos escritos de Eichmann em seus livros, através do relato do interrogador Less, ele verdadeiramente acredita que aquilo que ele fez não somente mereceria surpresa, como também glória. Ele, em sua visão, de fato, acha que a maior virtude que ele demonstrou e que mais é digna de reconhecimento é sua fidelidade infalível às leis que ele reconheceu; a fidelidade às ordens de sua “pátria”. Tudo aquilo que fugisse à esta submissão absoluta, que é escolha de cada um permanecer submisso ou não, se tornaria digno dos piores repúdios existentes.

O ponto de partida que levará Eichmann a se refugiar nessa compreensão de Kant adotada por ele é uma ruptura entre ele, como agente, e suas ações. Ele não se reconhece ligado à uma cadeia de ações³²⁰, no mundo que possuem consequências e responsabilidades, de modo que a sua presença no-mundo-entre-iguais parece ser indiferente. É como se ele fizesse um corte da própria realidade, assim como ele faz de Kant, para não só se retirar da cadeia de horrores que se mostrava diante de seus olhos, como, pelo contrário, ser alguém virtuoso em seu mundo paralelo diferente daquele ao qual suas ações tinham consequências.

Esse talvez seja o grande ponto problemático político³²¹ no modo como a tradição filosófica entendia o agir. Quando o agir é focado somente na nossa capacidade de tomar decisões através da obediência a algum princípio universal, de

³²⁰ “A atitude de Eichmann era diferente. Em primeiro lugar, a acusação de assassinato estava errada: ‘Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu — nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não judeu; simplesmente não fiz isso’, ou, conforme confirmaria depois: ‘Acontece [...] que nenhuma vez eu fiz isso’ — pois não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido. Por isso ele repetia incessantemente [...] que só podia ser acusado de ‘ajudar e assistir’ à aniquilação dos judeus, a qual, declarara ele em Jerusalém, fora ‘um dos maiores crimes da história da Humanidade’” (Arendt, 1999, p. 33).

³²¹ “Mas para Arendt era insuficientemente política, porque o agente obediente não assume a responsabilidade pelas consequências de seus atos, porque a noção de dever de Kant, como mostrou Eichmann, pode ser deturpada, e porque (embora, claro, Kant nada soubesse disso) o caráter sem limites do mal proveniente da ausência de pensamento elude a sua compreensão conceitual” (Arendt, 2004, p. 22).

modo que precisa se privar de algo, como as paixões, quando a liberdade se encontra somente em não ser deixado guiar pelo nosso aspecto sensitivo, de modo que desconsideramos o nosso aparecer para os outros³²², o aspecto central da nossa responsabilidade no mundo fica de lado. Assim, não somente Kant, mas toda a filosofia que implica somente um discernimento pessoal consigo mesmo, em um redirecionar interno, sem considerar as realidades às quais estamos inseridos, ou as deixar como segundo plano, bem como a figura dos outros, corremos o risco de nos desligarmos do mundo, nos sentirmos distantes dele, bem como não responsáveis. Encarar a liberdade como mera obediência, nos leva a não assumirmos nossa responsabilidade em relação às consequências dos nossos atos, porque a compreensão de dever pode ser deturpada. Quando o mal completamente sem raízes aparece, quando a incapacidade de pensar se instaura e deturpa a noção de obediência, esta parece como um ótimo refúgio conceitual caricaturado que essas pessoas desarraigadas mais precisam. A incapacidade de pensar implicada na banalidade do mal não implica em conceitos claros, distintos e sem brechas, mas somente que tais conceitos sejam minimamente suficientes para que eles se apoiem, afinal, podem facilmente encontrar outra justificativa que valide suas ações para si mesmos.

Eichmann, com seu discurso lamurioso, tenta vender a imagem de que não era ninguém, que qualquer um poderia assumir suas funções, é quase como se suas ações fossem indiferentes no mundo, como se sua própria presença fosse indispensável diante da “nova lei universal” que se concretizará independentemente dele. Ele é um ser humano que se recusa a ser uma pessoa no mundo, e esse é talvez o seu maior crime: ausentar-se da responsabilidade de estar no mundo entre-iguais e trazer a novidade que somente sua própria personalidade é capaz a partir de sua simples presença no mundo. Porém, mesmo sendo ninguém, de acordo com ele, o mesmo insiste, ainda que inadequadamente em permanecer no mundo e constituir relações com aqueles que ainda são minimamente pessoas,

³²² “Arendt achava que aquilo que Kant queria dizer com liberdade humana, isto é, a autonomia, não depende da obediência à lei, que por definição nega a liberdade, mas da aparição no mundo de uma pessoa ou personalidade moral que encarna a lei” (Arendt, 2004, p. 21).

devastando e ceifando com sua “indiferença”, com o seu “ser nada/ninguém” a vida de todos aqueles com os quais ele se encontra³²³.

Eichmann se refugia atrás de uma suposta interpretação de Kant que o liberta de suas responsabilidades, como se sua interpretação acerca da filosofia kantiana pudesse apagar sua existência do mundo. Contraditoriamente, ao mesmo tempo em que ele tenta se mostrar indiferente em relação às suas ações, ele se afirmava diante de sua “insignificância” de modo que aquilo com o qual ele não via relação, a consequência de seus atos, seria motivo de prestígio ao invés de pena. Obedecer à lei moral e se eximir da responsabilidade e consequências da nossa presença no mundo seria motivo de júbilo e louvor, como se simplesmente fossemos combustível queimado inconsequentemente, sem se considerar quem somos e o que a novidade do nosso nascimento traz ao mundo.

O que pode mais nos chamar a atenção durante o julgamento, mas que ao mesmo tempo é prova daquilo que Arendt diferenciou entre estupidez e incapacidade de pensar, é o grande movimento que retorna na sessão na sessão nº 105 do julgamento a temática sobre Kant, tema este que passou despercebidamente na sessão nº 9. Novamente, outrora, na sessão nove, audiência onze, Eichmann disse:

“Eu sempre segui meus princípios, segui os princípios de Kant. Foi assim que vivi e também usei esses princípios quando falava com meus filhos, pois tinha a impressão de que eles estavam se negligenciando”³²⁴ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, Audíencia 11).

E novamente esse assunto é retomado quando a defesa de Eichmann, dr. Servatius, novamente afirma que ele não executou qualquer ação por ódio próprio contra os judeus e que, na verdade, nunca teve nada contra os judeus, trazendo uma evidência onde Eichmann se pronuncia dizendo:

³²³ “Em outras palavras: o maior mal perpetrado é o mal cometi do por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. Dentro da estrutura conceitual dessas 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 *teshuvah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoa” (Arendt, 2004, p. 177).

³²⁴ “*Moi, je suivais toujours mes principes, j'ai élevé au niveau d'un principe les affirmations de Kant. C'est ainsi que j'ai vécu et j'utilisais également les mêmes principes lorsque je parlais a mes fils, car j'avais l'impression qu'ils se négligeaient*”. Tradução nossa.

“E eu disse com frequência aos funcionários políticos judeus que, pessoalmente, não tenho nenhum ódio contra um judeu; pessoalmente nunca tive uma experiência ruim com um judeu e, quando passei de um militante a um oficial político, fui contido no cumprimento das ordens que me eram dadas. Ora, eu pertencia àquelas pessoas que executavam as ordens sem reservas, de acordo com o juramento à bandeira”³²⁵ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105).

Nesse momento se encerra o contra interrogatório de Servatius ao réu e começa então o momento onde os juízes fazem perguntas à Eichmann. O juiz Raveh retoma, então, uma fala do interrogatório policial do réu onde ele diz ter vivido toda a sua existência em cumprimento de uma exigência/demanda total (*ganzen Forderung*)³²⁶ e lhe indaga sobre o que exatamente isso significaria. Kant, então, surpreendentemente dá uma definição muito próxima do imperativo categórico de Kant, orientador para a ação prática:

[Réu]: Entendi com isso que o princípio do meu querer e o princípio do meu esforço devem ser tais que possam, a qualquer momento, ser elevados ao princípio de uma legislação universal, tal como Kant expressa, de maneira aproximada, em seu imperativo categórico³²⁷.

[Juiz]: Então, pelo que vejo, o imperativo categórico de Kant estava exatamente presente em sua mente quando o senhor disse isso?

[Réu]: Sim³²⁸ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105).

O que mais nos surpreenderá aqui é que não bastou muito para que Eichmann se perdesse em seus discursos se valendo dos supostos conhecimentos kantianos. O juiz, intrigado com a resposta de Eichmann sobre Kant, decide compreender o que, no autor, ele encontrou como refúgio para justificar suas ações. Eichmann reconhece que as ações geradas no regime nazista são sangrentas e que

³²⁵ "und ich habe den jüdisch politischen Funktionären ja des Oeffteren gesagt, persönlich habe ich ja keinen Hass gegen einen Juden, ich habe persönlich nie eine schlechte Erfahrung mit einem Juden gemacht und als ich nun von einem Militanten zu einem politischen Offizier wurde, war ich verhalten gewesen, die Befehle, die mir gegeben wurden, zu erfüllen. Nun, ich gehörte zu den Menschen, die Befehle rückhaltlos gemäss dem Fahneneid ausführten". Tradução nossa.

³²⁶ "O senhor se recorda de que, em um ponto do seu interrogatório policial, fala da exigência total, dizendo que se esforçou durante toda a sua vida para viver de acordo com essa exigência?" ("Entsinnen Sie sich, dass Sie an einer Stelle Ihrer polizeilichen Vernehmung von der ganzen Forderung sprechen, davon sprechen, dass Sie Ihr ganzes Leben sich bemüht haben, der ganzen Forderung entsprechend zu leben?"). (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105).

³²⁷ "aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal" (Kant, 2013, p. 32).

³²⁸ "A.: Da verstand ich darunter, dass das Prinzip meines Wollens und da Prinzip meines Strebens so sein muss, dass es jederzeit zum Prinzip eine allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden könnte, so wie Kant das in seine kategorischen Imperativ ungefähr ausdrückt. / F.: Also ich sehe, dass Ihnen der kategorische Imperativ von Kant, als Sie das gesagt haben, genau gegenwärtig war? / A.: Jawohl". Tradução nossa.

fogem tanto ao sentido da máxima kantiana, quanto ao agrado de Deus³²⁹, e que isso se constitui distante da vontade dele próprio, pois a transferência e a ocupação de sua posição responsável pela deportação dos judeus aconteceu contra sua vontade³³⁰.

Portanto, Eichmann sabia que a função que ele exercia no Reich colaborava para a morte violenta de pessoas; não somente por discursos que ocasionalmente poderiam se propagar durante o regime, mas também com os próprios olhos, em suas visitas aos campos de concentração, ele via a destruição e o extermínio com que ele colaborava. Por isso, em um primeiro momento, Eichmann diz que de forma alguma, durante o período em que foi transferido para Berlim até o final do regime, ele agia sob o princípio do imperativo categórico; para ele porque agia “sob coerção, coerção de um terceiro, durante tempos excepcionais”, ele não era capaz de viver segundo o princípio do imperativo categórico de Kant. Portanto, em um primeiro momento, ele alega que, por estar nesta função contra a sua própria vontade ele já não era mais “senhor de mim mesmo e posso organizar minha vida de acordo com minha vontade e meus desejos”. De acordo com ele, por estar submetido à um poder e força superiores, sua vontade era anulada, de modo que ele não seria mais senhor do próprio querer, não teria mais liberdade diante dele mesmo e de suas ações.

Até esse momento, apesar e ainda haverem refutações em relação ao que ele mesmo construía, era mais aceitável do que ele diz em seguida, que, em contrapartida ele não somente podia, como deveria incorporar como princípio relativo ao imperativo categórico a obediência à autoridade. Assim, porque ele se torna uma extensão da vontade da autoridade que o submete, a autoridade seria responsável por todo e qualquer ato que ele exercesse:

[Réu]: Não, de forma alguma, pois essa atividade e esse período eu vivi e atuei sob coerção, coerção de um terceiro, durante tempos excepcionais. O

³²⁹ [Réu]: “Não pode estar no sentido da exigência kantiana matar pessoas violentamente, pois isso, em si, não é algo querido por Deus” (“*Es kann nicht im Sinne der Kant’schen Forderung liegen, Menschen gewaltsam zu töten, weil es an sich nicht Gottgewolltes ist*”) (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105). Tradução nossa.

³³⁰ [Réu]: “Estritamente falando, a partir do momento em que fui transferido para Berlim contra o meu querer e contra a minha vontade” (“*Das war streng genommen ab dem Augenblick, ab dem ich gegen mein Wollen und gegen meinen Willen nach Berlin versetzt worden bin*”) (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105). Tradução nossa.

que eu quis dizer com isso — com o viver segundo o princípio kantiano — refere-se ao caso em que eu sou senhor de mim mesmo e posso organizar minha vida de acordo com minha vontade e meus desejos. Isso é, aliás, evidente; não pode ser entendido de outro modo, pois, quando sou submetido a um poder superior e a uma força superior, então minha vontade livre é, em si, anulada; e, não sendo mais senhor da minha vontade e do meu querer, não posso assumir como meus quaisquer princípios que eu não posso influenciar. Em contrapartida, devo — e posso — incorporar a obediência à autoridade nesse conceito; quem deve assumir a responsabilidade por isso é então a própria autoridade. Isso faz parte, a meu ver³³¹ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105).

Isso causa um estranhamento claro no juiz³³² que o indaga sobre esse tipo de apropriação que ele faz da filosofia kantiana que claramente está destoante daquilo que o próprio Kant propôs e que nós vimos no capítulo anterior. Daqui em diante até a definição que Eichmann dará de “imperativo categórico para o uso doméstico de um homem pequeno” (sua versão apropriada e deturpada do conceito kantiano), o réu se perde com suas respostas, dizendo que tudo isso se tratava de uma ordem inédita em um contexto de guerra, um contexto no qual não se podia formular um conceito mais claro sobre isso. É por esse motivo que aqui Eichmann dirá que

“E assim coloquei a minha vida, tanto quanto possível, a serviço — eu diria — dessa exigência kantiana. E eu já disse que, quanto ao essencial, outros é que tinham de responder por isso. Eu, como pequeno destinatário de ordens, tinha de obedecer”³³³ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105).

Eichmann, reconhece, entretanto, que nesse período ele não viveu o imperativo categórico de fato, pois não tinha liberdade para agir livremente, segundo ele. É justamente por esse motivo que ele cria um novo conceito deturpando e

³³¹ “*Nein, das in keiner Weise, denn diese Tätigkeit und diese Zeit habe ich ja unter einem Zwang, Zwang eines Dritten zu leben und zu wirken während außergewöhnlicher Zeiten. Ich meinte damit, mit der, mit der, mit dem Leben nach dem Kant-schen Grundsatz, so weit ich Herr über mich selbst bin und mein Leben nach meinem Wollen und nach meinen Wünschen einrichten kann. Das ist ja auch selbstverständlich, anders kann es nicht gemeint sein, denn wenn ich einer höheren Gewalt und einer höheren Kraft unterworfen werde, dann ist ja mein freier Wille an sich ausgeschaltet und dann kann, nachdem ich nicht mehr Herr meines Willens und Wollens sein kann, kann ich mir ja keine irgendwelchen Prinzipien zu eigen machen, die ich nicht beeinflussen kann, wohingegen ich den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit in diesen Begriff hineinbauen muss und auch darf, verantworten muss ihn ja dann die Obrigkeit. Das gehört, meinem Ermessen nach, dazu*”. Tradução nossa.

³³² As filmagens de todas as sessões do julgamento estão disponíveis de forma online. Para a presente pesquisa, nos valem não somente dos autos do julgamento, como também das filmagens para a capturarmos expressões que textos não são capazes de transmitir. A presente referência se encontra na gravação da respectiva sessão do julgamento (Eichmanntrialen, 2011).

³³³ “*Und so habe ich eben mein Leben, so gut es ging, in den Dienst, möchte ich mal sagen, dieser Kant'schen Forderung gestellt. Und ich sagte schon, dass das Grundsätzliche, darum mussten ja andere verantworten. Ich hatte als kleiner Befehlsempfänger zu gehorchen gehabt*”. Tradução nossa.

modificando o conceito kantiano. Esse novo conceito que Eichmann cria, que é quase idêntico ao conceito kantiano, ele denomina “imperativo categórico para o uso doméstico de um homem pequeno” (tradução nossa dos autos da sessão), ou ainda, para nos referirmos à tradução brasileira de *Eichmann em Jerusalém*, sua versão para o “uso doméstico do homem comum”³³⁴ (Arendt, 1999, p. 154). Ele reconhece que, durante o período em que esteve contra sua vontade em seu departamento em Berlim, o modo como agia não estava definitivamente de acordo com o imperativo categórico, entretanto, ao mesmo tempo, ele se reconhece orientado a uma “lei moral” como se fosse possível viver sob os termos no sentido kantiano: “E durante esse período estava claro para o senhor que não podia viver segundo o imperativo categórico, embora tivesse, em princípio, organizado a sua vida para viver de acordo com ele?”³³⁵ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105).

Eichmann tem ciência de que não é capaz de viver o imperativo categórico kantiano sob essas condições, entretanto, mesmo assim acredita estar se esforçando para isso e vivendo como se o fosse possível. Por isso, porque não é capaz de viver segundo os moldes kantianos ele cria para si um conceito que perverte Kant, de modo que o conceito “kantiano era rapidamente reduzido às palavras: ‘fiel à lei, obediente, levar uma vida correta, não entrar em conflito com as leis’. Esse — eu diria — era o imperativo categórico para o uso doméstico de um homem pequeno”³³⁶ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105). Uma versão pobre e deturpada de Eichmann de sua leitura ainda muito ruim de Kant.

Novamente, o juiz se espanta com o réu e o indaga de onde advém tal definição, e aqui encontramos novamente a característica do fenômeno de superfície. Eichmann reconhece que não compreende o pensamento kantiano, nem na época em que trabalhava no departamento de deportação judaica, nem após anos até chegar ao banco de réu, ele simplesmente leu e escutou sobre Kant e resolveu abstrair e moldar daquilo o que fosse suficiente para que ele se justificasse:

³³⁴ “*distortion agrees with what he himself called the version of Kant ‘for the house hold use of the little man’*” (Arendt, 2006, p. 136) no texto original, ou “*ad uso privato della povera gente*” (Arendt, 1964, p. 143) na tradução italiana.

³³⁵ “*Und es war Ihnen während dieser Zeit klar, dass Sie in dieser Zeit nicht nach dem kategorischen Imperativ leben konnten, obwohl Sie an sich Ihr Leben eingerichtet hatten, wohl danach zu leben?*”. Tradução nossa.

³³⁶ “*War kurz abgetan mit den Worten: „Getreu nach dem Gesetz, gehorsam, selber ein ordentliches Leben führen, nicht mit den Gesetzen in Konflikt kommen“. Dieser, ich möchte mal sagen, den kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch eines kleinen Mannes*”. Tradução nossa.

[Juiz]: De onde o senhor tirou essa definição do imperativo categórico “para o homem pequeno”? Depois, quando leu Kant, o senhor achou que isso correspondia à definição dele?

[Réu]: Não, eu já sentia isso antes, porque toda a matéria de Kant não é plenamente compreensível para uma pessoa como eu; dessas questões eu tomava apenas aquilo que conseguia compreender e que a minha capacidade de representação conseguia, de algum modo, apreender.

[...] [Réu]: Se era o conceito verdadeiro e abrangente da exigência categórica, isso nem hoje sou capaz de apreender³³⁷ (Tribunal Regional de Jerusalém, 1961, session 105).

Para aquela pessoa completamente sem raízes, não é necessário que não existam brechas, não é necessário que faça completo sentido, a única coisa necessária é o convencimento próprio, que para alguém com a incapacidade de pensamento não é algo difícil. E esse é justamente o perigo desse tipo de mal, ele se alastra e se propaga com uma facilidade sem igual, pois não é preciso que existam extraordinários motivos para se fazer o mal. No fundo, o desarraigamento é tão grave que as pessoas nem se dão conta do mal que fazem, e muito menos se responsabilizam por ele; reconhecem que existe sofrimento, reconhecem a presença do mal no mundo, mas não são capazes de se reconhecerem possíveis agentes de tal tipo de mal³³⁸. Há uma ruptura entre agente e ação, porque o agente está distante até de si mesmo, ele não tem rancor³³⁹, não tem remorso³⁴⁰, ele somente quer um instante um pouco melhor de vida sem que lhe exijam muito para isso.

³³⁷ “*Woher hatten Sie diese Definition des kategorischen Imperativs für den kleinen Mann her? Haben Sie nachher, als Sie Kant gelesen haben, gefunden, dass das seiner Definition entspricht? / Nein, das habe ich empfunden schon vorher, weil die ganze Materie Kant für einen Menschen wie mich nicht in vollem Umfange verständlich ist, sondern ich von diesen Angelegenheiten eben nur das für mich nahm, was ich verstehen konnte und was mein Vorstellungsvermögen irgendwie erfassen konnte / [...] Ob es der echte und fassende Begriff der kategorischen Forderung war, das vermag ich auch heute nicht zu erfassen*”. Tradução nossa.

³³⁸ “Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo” (Arendt, 1999, p. 310).

³³⁹ “Com isso, não queria dizer que se arrependia de alguma coisa: ‘Arrependimento é para criancinhas’” (Arendt, 1999, p. 36); “Falar demais foi o vício que arruinou Eichmann. Era bazófia pura quando ele disse aos seus homens nos últimos dias da guerra: ‘Eu vou dançar no meu túmulo, rindo, porque a morte de 5 milhões de judeus [ou ‘inimigos do Reich’ conforme ele sempre afirmou ter dito] na consciência me dá enorme satisfação’. Ele não dançou, e se tinha alguma coisa na consciência, não era assassinato, mas sim o fato de ter esbofetado o dr. Josef Löwenherz, chefe da comunidade judaica de Viena, que depois se tornou um de seus judeus favoritos” (Arendt, 1999, p. 59).

³⁴⁰ “Entre a Conferência de Wannsee em janeiro de 1942, quando Eichmann se sentiu como Pôncio Pilatos e lavou as mãos inocentes, e as ordens de Himmler no verão e no outono de 1944, quando pelas costas de Hitler a Solução Final foi abandonada como se os massacres não tivessem sido mais que um erro lamentável, Eichmann não se perturbou com questões de consciência” (Arendt, 1999, p. 168).

O perigo disso é muito grande. Eichmann, querendo viver de modo impossível o que fracassadamente ele tentava entender por imperativo categórico, deturpa Kant e no lugar do discernimento para a lei universal ele coloca a obediência cega³⁴¹. O problema é que não reconhecendo a lei ele decide abstrair de algum lugar aquilo que ele chamaria de lei³⁴², pois definitivamente a capacidade de reflexão não estava em jogo aqui, e a essa fonte da lei Eichmann deu o nome de Führer³⁴³. Não importa o que fosse pedido ou mesmo quem envolvesse, a vontade de Hitler e seu pedido tinham peso universal e seria cegamente executada³⁴⁴. O que Eichmann compreende como “*kleinen Mannes*”, ou mesmo, “*little man*” é escandalosamente pobre e banal. O homem se torna tão medíocre que não mais consegue se dar conta do que faz, e a partir disso vai vivendo não instintivamente, pois não é estúpido, mas tão despreziosamente e sem consciência que não tem noção das consequências de suas ações, nem mesmo consegue se reconhecer atrelado a elas.

Aqueles inseridos na banalidade do mal se tornam tão sem raízes, sem histórias, sem sonhos e sem lugar que mal conseguem dizer quem são³⁴⁵. Vão vivendo a vida no mundo-entre-iguais como se toda a realidade fosse o constante fluxo no qual, assim como se passa em suas cabeças, nunca existe um problema de fato, pois o mundo somente acontece, não sou pertencente a ele, minhas ações não fazem diferença efetiva³⁴⁶. São pessoas sem capacidade de imaginação³⁴⁷,

³⁴¹ “[Eichmann] terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’, (*Kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou. [...] Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega” (Arendt, 1999, p. 152-153).

³⁴² “Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do Führer; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei.” (Arendt, 1999, p. 152).

³⁴³ “Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local — ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’, que Eichmann deve ter conhecido: ‘Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove’” (Arendt, 1999, p. 153).

³⁴⁴ “a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer” (Arendt, 1999, p. 153).

³⁴⁵ “De uma vida rotineira, sem significado ou consequência, o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro de um Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele [...] podia começar de novo e ainda construir uma carreira” (Arendt, 1999, p. 45).

³⁴⁶ “Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos — talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém” (Arendt, 1999, p. 311).

³⁴⁷ Imaginação no sentido kantiano que vimos no capítulo anterior: “uma falha mais específica, e também mais decisiva, no caráter de Eichmann era sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (Arendt, 1999, p. 60); “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio

incapazes de pensar sob a perspectiva de um outrem, pois nem a própria realidade são capazes de entender, nem a própria história são capazes de contar; recortam da realidade aquilo que minimamente as justificam para si mesmas³⁴⁸. Vivem a vida política de forma inconsequente, sem entender exatamente o que significa estar entre iguais e o que significa preservar o espaço comum, porque, no fundo, pouco importa o espaço comum, ele se torna indiferente, na medida em que a superfície implica somente o próximo instante e não posteridade, estabilidade, muito menos bem comum; superficialidade significa o puro estado de banalidade ao qual o homem pode estar inserido.

Assim, pessoas vão vivendo como se estivessem em um parque de diversões, como se estivessem em um jardim de infância onde tudo é brincadeira, onde não importam as nossas ações, algum adulto sempre resolve. Mas a verdade é que na vida política não existem adultos que possam reverter as marcas que nossas ações deixam no mundo e nas pessoas. Uma morte é para sempre uma morte. Tortura, perseguição, violência, crueldade, indiferença, assédio, opressão, hostilidade, abuso, intolerância, repressão e todo e qualquer tipo de diminuição da potência de alguém são marcas que nunca deveriam ser geradas, muito menos na vida política. Aqueles inseridos na superficialidade da banalidade do mal não se reconhecem no mundo, não se reconhecem entre as pessoas e muito menos se importam com algum dos dois; elas, ainda que sem perceber, correm o risco de escolher viver sozinhas, sem ninguém, pois todos lhes são indiferentes. Mas, novamente, a vida política não é um jardim de infância. Sem o exercício da vida do espírito, corremos o mesmo risco de nos tornarmos tão superficiais, tão desarraigados que alguém pode ser capaz de fazer suas as palavras de Arendt e as virar contra nós:

ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal” (Arendt, 1999, p. 62).

³⁴⁸ “A cabeça de Eichmann estava cheia até a borda de frases assim. Sua memória resultou bem pouco confiável a respeito do que realmente aconteceu; [...] e a resposta, claro, foi que Eichmann se lembrava bastante bem dos momentos decisivos de sua carreira, mas isso não coincidia, necessariamente, com os momentos decisivos da história do extermínio dos judeus ou, na verdade, com os momentos decisivos da história” (Arendt, 1999, p. 66); “cada linha dessas anotações revela sua total ignorância de tudo que não fosse direta, técnica e burocraticamente ligado a seu trabalho, sem falar de sua memória extraordinariamente deficiente” (Arendt, 1999, p. 67).

“E, assim como você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações — como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo —, consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a Terra com você” (Arendt, 1999, p. 302).

Conclusão

Ao final desse caminho, notamos que um grande problema ao longo da história humana, e que segue relevante até os tempos de agora de modo persistente, quase como uma sombra que não se desloca nem nos solta, é a problemática acerca do mal e seus desdobramentos na vida humana, tanto na vida pública como na privada. O mal, em vários momentos da história, se mostrou como escândalo; esse escândalo não diz respeito somente a um choque moral imediato, mas a uma espécie de abalo na confiança no mundo, na nossa capacidade de o conhecer, e, principalmente, na confiança que depositamos naquilo que chamamos de humano. Quando o horror se torna experiência, o pensamento se vê coagido a voltar para as perguntas mais elementares, e é justamente nesse ponto que o problema do mal deixa de ser um tema periférico e passa a ser uma espécie de eixo silencioso que atravessa ética, política, religião, direito, psicologia, história, por vezes de tal modo que nenhuma dessas áreas consegue abraçá-lo sozinha ou de forma aparentemente suficiente.

Se em algum momento a tradição pôde sustentar, ao menos como esperança, que o mal teria um lugar explicável em uma gramática moral já dada, o século XX obrigou a experiência humana a encarar um tipo de ruptura completamente nova: uma ruptura na própria capacidade de compreender, punir e perdoar. E é por isso que a nossa pesquisa se orientou por um propósito muito específico: compreender a problemática do mal no pensamento de Hannah Arendt, mas tendo em vista uma pergunta-guia que nos acompanha como fio condutor: “na problemática do mal, em Hannah Arendt, onde Kant se faz presente?” O que buscamos, portanto, não foi uma comparação superficial, nem uma aproximação por simples coincidências terminológicas; buscamos, antes, identificar presenças, deslocamentos, apropriações e, ao mesmo tempo, limites, pontes que sustentam o diálogo e abismos que o rompem e colocam os autores distantes entre si.

É importante, nesse momento conclusivo de nossa pesquisa, retomar de modo explícito o método e o escopo escolhidos, pois é justamente a clareza sobre o que fizemos, e sobre o que não fizemos, que torna o que propusemos aqui inteligível, e impede que ela seja lida como promessa não concretizada. Não pretendemos com essa pesquisa realizar uma história geral do mal, pois isso fugiria

de nossa temática, além de não se encaixar dentro dos limites temporais da finalidade desse tipo de trabalho. O que construímos, portanto, foi um caminho seletivo, realizando um recorte deliberado, construindo um percurso em uma matriz conceitual que nos permitisse chegar a Kant e, enfim, permanecer com Arendt de modo mais firme e permanente.

Por isso, embora o mal possa ser pensado em múltiplas faces, seja naquela que Ricoeur chama de mal sofrido – com o padecimento que simplesmente acontece, muitas vezes sem agente imputável —, seja com outros modos de reconhecermos a experiência do mal, principalmente por meio da literatura, a orientação do nosso trabalho privilegiou o mal em sentido moral: o mal que se conecta à responsabilidade, à imputação, à pergunta incômoda sobre o agente e sua ligação com o ato. No fundo, quando a paralisação gerada pelo escândalo do mal se esvai, o que resta não é apenas a dor; resta também a dúvida latente sobre a origem, sobre a cadeia de ações, sobre o modo pelo qual um agente pode ou não ser imputado pelo ato que executou. A figura de Eichmann, por exemplo, é decisiva justamente porque ela dramatiza uma ruptura: ele assume a origem operacional dos atos, mas tenta romper a ligação entre ato e agente, deslocando a culpa para uma instância externa, como se sua pessoa fosse apenas uma engrenagem neutra, ou ainda, desconsiderando seu próprio caráter de pessoa enquanto tal

Outro ponto metodológico que merece ser retomado diz respeito ao modo como utilizamos diferentes registros discursivos. Quando recorremos a figuras literárias e bíblicas, não o fizemos como exegese, nem como tentativa de provar filosoficamente algo por meio de autoridade religiosa ou mítica. Fizemos a utilização de tais recursos como uma forma de manter diante de nós um horizonte além do estritamente filosófico, isto é, como figurações exemplares do mal enquanto escândalo, como imagens que evidenciam um campo de aparecimento do fenômeno com o qual lidamos conceitualmente. Não se trata, portanto, de uma transição desordenada de áreas do conhecimento, mas de uma tentativa de fazer aquilo que entendemos ser, cada vez mais, uma exigência do nosso tempo: manter o diálogo entre pesquisa e vida política, entre pesquisa e vida prática, nunca distante daquilo que humanamente produzimos.

Reconstruindo o percurso feito, notamos que o mesmo não foi um simples passeio ou entrelace por autores, mas antes, um fio condutor: o modo pelo qual a

tradição, em diferentes momentos, tentou tornar o mal inteligível, geralmente compreendendo-o como algum tipo de falha, fraqueza ou desvio em relação ao que se compreendia como bem. Em Platão, encontramos um tipo de paradigma, onde o erro se liga à ignorância e, portanto, a punição pode ser pensada como educação; o mal, nesse sentido, é aquilo que acontece quando a alma não vê o bem, quando permanece presa a sombras, quando se confunde entre aparência e verdade. Já em Agostinho, o eixo se desloca, agora, para a vida interior: o mal também não é uma substância, mas privação; aqui, entretanto, a decisão desordenada da vontade se torna figura central, de modo que a luta pelo bem se converte em drama, em uma luta interior, em ascese, em deslocamento do exterior para o interior e, do interior, para o superior. Essa interiorização não é um detalhe secundário: ela marca profundamente a tradição posterior e influencia inclusive no modo como a modernidade herdará a linguagem da culpa, da consciência e do dever, não compreendendo exatamente do mesmo modo, mas com resquícios de Agostinho.

Com Aristóteles, a passagem por temas como voluntário e involuntário, culpa e imputação, nos oferece um terreno adicional para pensar a responsabilidade como fenômeno ligado à ação e ao caráter, ao mesmo tempo que tal concepção nos aproxima da problemática da liberdade como condição da imputabilidade. Contudo, é em Kant que esse drama ganha contornos decisivos para a nossa pesquisa. Em Kant, a estrutura moral se organiza em torno da autonomia da vontade, da distinção entre vontade e arbítrio, e da necessidade de explicar como é possível imputar responsabilidade a um agente que, sendo livre, pode escolher máximas que contrariam a lei moral. O ponto, aqui, se mostrou muito delicado e decisivo, pois estavam em jogo a liberdade humana com sua capacidade de responsabilização pelos seus atos; primeiramente, se o homem poderia ser imputado de alguma forma; depois, se seria possível ele realmente se responsabilizar ou seria somente determinado por suas inclinações, não sendo, assim, justo uma culpa por algo que lhe é condição. Kant busca sustentar simultaneamente liberdade e responsabilidade, e é justamente nesse esforço que o conceito de mal radical surge como uma espécie de ferramenta filosófica de imputação: não apenas fazemos o mal, somos responsáveis por ele, e essa responsabilidade não pode ser dissolvida em desculpas psicológicas, sociológicas ou naturais, independentemente das condições.

O problema, todavia, é que o século XX impõe à tradição uma espécie de abismo. Quando Arendt analisa os regimes totalitários, e especialmente quando pensa a fabricação de seres humanos supérfluos, aquilo que aparece não é, em um primeiro momento, apenas um mal extremo e horrendo, mas um mal que rompe com a gramática moral e jurídica que conhecíamos. Trata-se de um tipo de mal que se torna impunível e imperdoável não por falta de vontade política, mas porque ele se mostra como experiência-limite, capaz de destruir a própria pessoa jurídica, a pessoa moral e, por fim, a própria singularidade do indivíduo como alguém que tem lugar no mundo. Aqui, o termo mal radical reaparece sendo apropriado por Arendt, mas já não pode ser carregado com o mesmo sentido kantiano: para nossa autora, há um vínculo essencial entre o mal radical (em sua leitura) e a estrutura de um sistema que torna homens supérfluos, que organiza o horror de modo institucional e burocrático, e que substitui o mundo real por uma lógica de movimento: a ideologia como “lógica de uma ideia”, dedutiva, totalizante, sedutora e ao mesmo tempo produtora de horrores e violência inimagináveis. Desse modo, o mal na política é tão sistemático que não é necessário mais que existam homens bons ou ruins, apenas a existência de pessoas para ocuparem seus cargos de vítimas e carrascos, que já foram determinados pelo próprio movimento totalitário.

Entretanto, é justamente aqui que surge uma das inflexões mais importantes do nosso percurso. Quando Arendt encontra Eichmann, ela encontra algo que, ao mesmo tempo, pertence ao mesmo horizonte histórico e, ainda assim, se mostra como novidade desconcertante: não a profundidade demoníaca, não o monstro excepcional, mas uma superficialidade ordinária e completa. Ela se depara com um homem comum que se move por clichês, por jargões, por fórmulas prontas, como se fosse incapaz de sustentar um pensamento próprio. A banalidade do mal não se constitui como trivialidade, mas, antes, é o escândalo de um mal extremo que pode emergir justamente da ausência de profundidade, da irreflexão, do colapso do pensamento, como se o mal pudesse ser realizado sem ódio intenso, sem intenção diabólica, sem grande projeto pessoal, mas por uma simples adesão apática e burocrática ao movimento.

Essa passagem é decisiva, pois ela desloca novamente a problemática. Se o mal radical, como mal absoluto, se ancora em raízes ideológicas que substituem o mundo e destroem a pluralidade, a banalidade do mal revela um tipo

de desarraigamento ainda mais inquietante: não há raízes, não há mundo, não há pensamento; no lugar, existem clichês que substituem a reflexão e há uma obediência que tenta se justificar como virtude. É daqui que brota a distância, ao mesmo tempo conceitual e fenomenológica, entre mal radical e banalidade do mal, e é daqui que emerge o peso da faculdade de julgar e da imaginação, pois resistir ao mal, aqui, passa por “parar e começar a pensar”, passa por confrontar o próprio juízo com o juízo dos outros, passa por romper o isolamento do *sensus privatus* que se fecha em si mesmo.

Chegamos, assim, ao ponto central: em que medida Kant se faz presente na obra de Arendt quando pensamos a problemática do mal? A resposta, ao fim do percurso, não pode ser reduzida a uma presença única, como se fosse apenas um empréstimo de conceito ou uma simples citação ocasional. A presença de Kant, em Arendt, se dá de modos distintos e é justamente essa multiplicidade que permite compreender tanto as pontes quanto os abismos.

Em primeiro lugar, Kant se faz presente em Arendt de forma mais explícita e imediata por uma presença terminológica que carrega uma transição conceitual. Arendt se apropria do termo mal radical, e essa apropriação não é mero acaso. Todavia, o que ela faz com o termo não é uma repetição, mas antes um deslocamento. Em Kant, o mal radical aparece como forma de sustentar responsabilidade moral dentro de uma estrutura em que a lei moral permanece como horizonte universal e em que o problema do mal é, em alguma medida, racionalizável no âmbito da tradição que entende o mal como falha, fraqueza ou inversão de máximas. Em Arendt, de modo distinto, o termo mal radical ganha um caráter político: ele aponta para um tipo de mal que se liga à fabricação sistemática do supérfluo, à destruição das condições de pertencimento ao mundo, além da instauração de um mecanismo institucional que rompe com categorias morais tradicionais.

Em segundo lugar, Kant se faz presente em Arendt naquilo que poderíamos chamar de problema compartilhado da imputação/responsabilidade pessoal diante do mundo. Mesmo quando divergem sobre o fenômeno, ambos se encontram na necessidade de pensar a responsabilidade: quem é responsável pelo mal? Em que condições podemos atribuir culpa a um agente? O que significa fazer o mal quando o agente tenta se dissolver no movimento, na ordem, na cadeia

burocrática? Nesse ponto, Kant fornece a gramática moral da imputação, enquanto Arendt evidencia a crise dessa gramática diante de formas históricas inéditas. Além disso, ao evidenciar essa crise, ela não abandona a responsabilidade nem, estando desamparada, se recua, pelo contrário, ela a radicaliza, exigindo que pensemos responsabilidade sem recorrer a desculpas confortáveis superficiais, mas também sem reduzir o problema a uma interioridade abstrata e distante da vida política entre os iguais.

Em terceiro lugar, e aqui tocamos um ponto que consideramos decisivo para o diálogo entre ambos autores, Kant se faz presente em Arendt através da temática do julgar e da imaginação, especialmente quando pensamos a noção de *sensus communis*. Kant, ao desenvolver o *sensus communis*, nos mostra a importância da capacidade de se colocar no lugar do outro para sustentar a pretensão de validade de certos juízos; além disso, essa capacidade não é acessória, mas uma pedra fundamental do próprio entendimento, pois nos impede de nos isolarmos em uma representação privada como se ela fosse pública. Arendt, ao ler Kant, encontra aí uma condição de possibilidade para o julgamento político, de modo que o julgar exige comunicabilidade, exige pertencimento a um espaço-entre-iguais, exige pluralidade. E é justamente nesse ponto que o diálogo entre Kant e Arendt se mostra, ao mesmo tempo, possível e limitado: possível porque a estrutura do julgar fornece ferramentas para pensar responsabilidade; limitado porque, para Arendt, a experiência política e o mundo comum não são apenas aplicação de um conceito, mas condição originária da própria liberdade e da própria ação.

Em quarto lugar, Kant se faz presente em Arendt de modo paradoxal e inquietante: na figura de Eichmann como um exímio “kantiano”. A aparição de Kant no julgamento de Eichmann não é um mero ornamento ocasional, ela é antes um sintoma. Eichmann tenta se justificar em Kant, buscando nele algum tipo de refúgio para sustentar sua obediência completamente cega, como se elevar máximas ao nível de princípio fosse equivalente a agir moralmente. Porém, nesse uso doméstico que Eichmann fará das ideias kantianas, a fonte não é mais a razão prática, mas antes, a vontade do *Führer*. O que aparece aqui é uma caricatura e, ao mesmo tempo, uma advertência: o vocabulário do dever, quando esvaziado da autonomia e preenchido por uma ordem externa, pode se tornar instrumento de legitimação do

horror. Arendt, nesse ponto, não apenas critica Eichmann; ela revela um problema mais profundo: a possibilidade de que o sujeito moderno, ao perder a capacidade de pensar, transfira para fora o que deveria ser atividade própria do pensar, e, assim, substitua a consciência moral por uma adesão cega a clichês, slogans e comandos que, de modo extremamente superficial, aparentam substituir a necessidade da vida do espírito.

Por fim, Kant se faz presente em Arendt também como limite: a tradição que Kant representa, mesmo com toda a sofisticação e força de sua ética, pode se exaurir diante de fenômenos como o mal absoluto e a banalidade do mal. E isso não significa que Kant seja inútil e que rompemos completamente com toda a tradição, como se a partir de agora se tornassem inúteis; significa, antes, que o diálogo entre Kant e Arendt não se dá por identidade, mas por tensão: por um confronto entre categorias morais e experiências históricas que testam o alcance dessas categorias.

Se tivermos de sintetizar os resultados do percurso, não como inventário, mas como eixos de contribuição, podemos destacar alguns pontos que emergiram de modo insistente. Primeiramente, tornou-se visível que o problema do mal não pode ser reduzido a uma explicação psicológica ou metafísica; ele exige, entretanto, uma atenção constante às condições do mundo e às formas de vida. A tradição, em muitos momentos, buscou raízes, seja no sujeito, na alma, na vontade, na razão, ou até mesmo em narrativas teológicas, para tornar o mal inteligível. Contudo, a experiência histórica mostra que o mal pode se reorganizar de modo institucional, político e burocrático, e que a busca por raízes, por si só, pode falhar diante de fenômenos que não possuem profundidade no sentido tradicional, mas que, ainda assim, produzem destruição extrema que eram antes inimagináveis.

Segundo, a pesquisa evidenciou ainda a importância da responsabilidade como eixo que atravessa tanto Kant quanto Arendt, ainda que sob configurações distintas. Em Kant, o mal radical aparece como forma de sustentar a imputação ao agente; em Arendt, a responsabilidade se torna problema político e existencial diante de sistemas que tentam dissolver a pessoa ao movimento. Nesse sentido, a conclusão a que chegamos é que a problemática do mal, em ambos os autores, exige pensar não apenas em exatamente “o que é o mal”, mas principalmente “como nos tornamos capazes dele”. E, de modo implícito, como, por conseguinte, podemos resistir a ele.

Terceiro, tornou-se mais claro que a transição de mal radical para banalidade do mal não é apenas um deslocamento terminológico, mas uma transformação do modo de compreender o fenômeno. O mal radical, em Arendt, quando pensado no totalitarismo, se liga à ideologia, ao terror, à fabricação de pessoas supérfluas, enquanto a banalidade do mal revela um mecanismo distinto, no qual o mal se realiza por superficialidade, por irreflexão, por clichês, por ausência de pensamento. A contribuição, aqui, consiste em mostrar que a contemporaneidade pode produzir tanto formas profundas e sistemáticas de horror quanto formas superficiais e ordinárias de participação no horror, ao mesmo tempo em que ambas exigem instrumentos conceituais diferentes.

Quarto, a pesquisa mostrou que a discussão sobre o julgar e a imaginação não é um apêndice estético ou antropológico, mas toca o coração da problemática do mal quando pensamos responsabilidade pessoal. A perda do *sensus communis*, a substituição do julgamento público por uma representação privada isolada, a incapacidade de se colocar no lugar do outro, tudo isso não é apenas falha cognitiva, mas antes condição que abre espaço para a banalidade do mal. Assim, a conclusão que se impõe é que o mal, em sua forma banal, não se combate apenas por bons sentimentos, mas pelo exercício do pensar, do julgar, do imaginar e pela confrontação do próprio juízo com o juízo dos outros-no-mundo.

Por fim, há uma contribuição que atravessa todo o trabalho e que, para nós, é inseparável do gesto de pesquisar: a insistência em que o problema do mal não é apenas um tema interno à filosofia, mas um escândalo para a humanidade, e que a pesquisa acadêmica, quando pretende ser relevante, precisa manter algum tipo de conexão com a vida política e com o mundo comum. Nossa linguagem precisa ser acessível, e nossas pesquisas alcançáveis; se verdadeiramente acreditamos em nossos trabalhos e nos frutos que eles proporcionam, não podemos deixar uma pesquisa somente entre filósofos. Não consideramos isso um desvio de tema; consideramos, antes, uma exigência do tempo em que vivemos, um tempo em que a ruína do mundo ou seu melhoramento dependem, em grande medida, de nós.

Novamente, reiteramos que esta não é uma história geral do mal. Muitos autores e tradições ficaram de fora, e isso não se deve à negligência, mas ao recorte necessário para sustentar o percurso entre Kant e Arendt, ao mesmo tempo em que não pretendemos esgotar a leitura de Kant nem de Arendt. Kant é um autor cuja

arquitetura conceitual é vasta, e Arendt, por sua vez, possui uma obra que se move entre filosofia, política, história e fenomenologia de modo singular que somente quem lê comumente suas obras sabe como a autora é encantadora ao mesmo tempo em que é sedutora. Nosso objetivo foi traçar proximidades e distâncias conceituais, mostrar até onde a semelhança é possível e onde há divergência, e não produzir uma exegese completa de cada obra citada.

Reconhecemos também que o diálogo entre Kant e Arendt possui limites estruturais. Kant escreve em um horizonte no qual a tradição ainda consegue, em alguma medida, racionalizar o mal como fenômeno moral sob categorias universais; Arendt, de um modo distinto, ao pensar o totalitarismo e Eichmann, se vê obrigada a descrever fenômenos que rompem com a inteligibilidade tradicional. Há, portanto, barreiras e abismos que não podem ser apagados por boa vontade interpretativa. E é justamente por isso que o diálogo é filosófica e politicamente fecundo, porque ele nos obriga a pensar o alcance e os limites das categorias morais quando a realidade histórica se torna extrema.

Por fim, há um ponto de não fechamento que é quase inevitável quando se trata do mal: nenhuma conclusão ‘encerra’ o problema, pois o mal não é um objeto estável, e a própria história humana revela novas formas de sua manifestação. A conclusão, aqui, é menos um fechamento do tema e mais um fechamento do percurso: dizemos de onde partimos, o que vimos, o que se tornou mais claro e onde ainda permanecem zonas de tensão e sombra.

Ao final, o que permanece é, em alguma medida, aquilo que já estava presente no início: o mal como escândalo, como motivo de horror e pena, como abalo da confiança no mundo. Entretanto, o percurso nos permitiu compreender que esse escândalo não pode ser enfrentado apenas com explicações confortáveis, nem com a esperança de que o mal seja sempre um desvio excepcional, praticado por monstros raros. A banalidade do mal nos obriga a encarar uma possibilidade inquietante, a de que o mal extremo possa brotar da superficialidade, da irreflexão, da obediência automática, da substituição do pensamento por jargões. E, se isso é verdade, então a tarefa filosófica não é apenas conceituar o mal, mas compreender as condições que tornam possível a ruptura entre ato e agente, e, por conseguinte, reafirmar a responsabilidade como exigência inegociável.

Kant se faz presente em Arendt precisamente porque o diálogo entre ambos revela uma tensão que atravessa o nosso tempo, de modo que, de um lado, há a necessidade de sustentar a imputação e a responsabilidade moral; de outro, o reconhecimento de que a realidade histórica pode produzir formas de mal que desafiam as categorias tradicionais. Entre pontes e abismos, o que se desenha é a exigência de pensar, pensar de fato, e não repetir em um sentido privado e isolado como fazia os supostos místicos da história; é preciso julgar, imaginar o ponto de vista do outro, confrontar o próprio juízo com o juízo dos demais, e manter vivo o espaço-entre onde o mundo humano acontece.

Se após Auschwitz o mundo parece clamar por salvação, e se, mesmo que existisse um Deus, ele dependeria de nós para a salvação do mundo, então a conclusão mais fundamental desta pesquisa talvez seja também a mais simples e a mais difícil: o mal exige de nós responsabilidade, resistência e ação, e essa responsabilidade não é apenas uma categoria moral abstrata, mas uma prática que se realiza no pensamento, no julgamento e na preservação do mundo comum. É justamente por isso que a pesquisa não termina como ponto final, mas como gesto de continuidade: um convite, ou ainda, uma exigência, de que não nos deixemos levar pela tentação da superficialidade, pelo comodismo de sermos somente obedientes, mas que, mesmo diante de constantes riscos que ainda possam surgir, aprendamos não somente a parar e começar a pensar, mas a pensar entre-iguais.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução: J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 1 (Livro IX a XV). ISBN 972-31-0897-6.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução: Lorenzo Mammì. 2. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017. ISBN 978-85-8285-07-3.

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-arbítrio**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. ISBN 85-349-0256-9.

AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios / Da imortalidade da alma / Santo Agostinho**. Tradução: Frei Ary E. Pintarelli. Rio de Janeiro: Vozes, 2023. ISBN 978-65-5713-766-6.

ANAXIMANDRO. **Os Pensadores Originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Sérgio Wrublewski. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução: Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020. ISBN 978-85-309-7216-5.

ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Tradução: Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker, Fernando Rodrigues. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

ARENDDT, Hannah. **A vida do Espírito**: Hannah Arendt. Tradução: César Augusto De Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022a. 544 p. ISBN 978-65-5802-059-2.

ARENDDT, Hannah. **Between Past and Future**: six exercises in Political Thought. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. ISBN 978-85-7164-962-0.

ARENDDT, Hannah. **Eichmann in Jerusalem**: A report on the Banality of Evil. United States of America: Penguin Books, 2006. ISBN 978-0-14-303988-4.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**: Hannah Arendt. Textos José Sergio Fonseca de Carvalho, Celso Lafer. Tradução: Mauro W. Barbosa. Rev. da trad. Adriano C. A. e Sousa. 9. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2022b. 424 p. v. Debates:64. ISBN 978-65-5505-106-3.

ARENDDT, Hannah. **Escritos judaicos**: Hannah Arendt. GIGLIO, Enrico (ed.). Tradução: Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

ARENDDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrio**: Hannah Arendt. Tradução: Denise Bottmann; Pós-facio: Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. ISBN 978-85-359-1329-3.

ARENDDT, Hannah. **La Banalità del male**: Eichmann a Gerusalemme. Tradução: Piero Bernadini. Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 1964.

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**: Hannah Arendt. ROITMANN, Ari; SCHPREJER, Alberto; HERSZTERG, Carlos Alberto (ed.). Tradução: André Duarte De Machado. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. ISBN 85-85427-32-9.

ARENDDT, Hannah. **O Conceito de Amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Tradução: Alberto Pereira Dinis. 1. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. v. Pensamento e Filosofia: 13. O Conceito de Amor em Santo Agostinho. ISBN 972-8407-57-2.

ARENDDT, Hannah. **On Violence**. Orlando, Florida: A Harvest/HBJ Book, 1970. ISBN 0-15-669500-6.

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução: Roberto Raposo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. ISBN 978-85-359-2204-2.

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. KOHN, Jerome; ASSY, Bethânia (ed.). Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. ISBN 978-85-359-0501-1.

ARENDR, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. ISBN 978-85-359-1846-5.

ARENDR, Hannah. **Sobre a violência**: Hannah Arendt. Tradução: André Duarte. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2023. 154 p. ISBN 978-65-5802-058-5.

ARENDR, Hannah; SCHOLEM, Gershom. **The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem**. LUISE KNOTT, Marie (ed.). Tradução: Anthony David. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. ISBN 9780226924519.

ARENDR, Hannah. **The Human Condition**. Introduction by Margaret Canovan. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. ISBN 0-226-02598-5.

ARENDR, Hannah. Thinking and moral considerations: a lecture. *In*: AUTUMN. **Social Research**. 3. ed. Charles Street - Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1971. v. 38, p. 417-446. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40970069>. Acesso em: 23 dez. 2025.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução: Ricardo Santos. Porto - Portugal: Porto Editora, 1995. ISBN 972-0-41076-0.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**: Clásicos Políticos. CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES. Mº DE LA PRESIDENCIA (ed.). Tradução: María Araujo, Julián Marías. 7. ed. Madrid: CEPE, 1999. ISBN 978-84-259-0955-9.

BECK, Lewis White. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. ISBN 0-226-04076-3.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. BAZAGLIA, Paulo (ed.). 1. ed. rev. e aum. São Paulo: Paulus, 2002. ISBN 978-85-349-2000-1.

BRASIL. Decreto-Lei nº 8.069, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 29 abr. 2025.

CONRAD, Joseph. **Heart of darkness**. New York: York Press, 1998. ISBN 0-582-32919-1.

DE AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**: a criação - o anjo - o homem. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 2 (Parte I - Questões 44-119). ISBN 85-15-02433-0.

DEGRYSE, Annelies. Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment. **Philosophy & Social Criticism**, [S. l.], n. 37, 24 mar. 2011. 3, p. 345-358. DOI 10.1177/0191453710389452. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0191453710389452>. Acesso em: 20 dez. 2025.

'DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução: Marta Ermatina Galvão, Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. ISBN 85-336-2118-3.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**: Fiódor Dostoievski. Tradução, prefácio e notas: Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000. 154 p. ISBN 85-7326-185-4.

EICHMANNTRIALEN. *Eichmann trial – Session No. 105*. YouTube, 8 mar. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xiLH42611H8>. Acesso em: 13 jan. 2026.

ESQUILO. **Tragedias**: Agamenon. Tradução e notas: Bernardo Perea Morales; introdução geral: Manuel Fernandes-Galiano. Madrid: Editorial Gregos, 1986. ISBN 84-249-1046-X.

FRANK, Hans. **Die Technik des Staates**: Berlin / Wien / Leipzig. Berlin: Deutscher Rechtsverlag, 1942.

FRANK, Hans (Ministro del Reich). **Fondamento Giuridico dello stato nazionalsocialista**. Tradução: Dott. L. L. Palermo. Milano: Dott. a. Giuffrè, 1939.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa do Saber, 2012. ISBN 978-85-7734-241-9

GAUS, Günter. “Conversation with Hannah Arendt”. The Series **Zur Person**. 28 de out. de 1964. Publicado em rbb fensehen:

https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html. Acesso em 28 dez. 2025.

HACKFORTH, Reginald. Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics. **The Classical Quarterly**, [S. l.], v. 40, p. 118-120, jul. – out. de 1946. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/636674>. Acesso em: 24 mar. 2025.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. 2. ed. aum. Petrópolis: Vozes, 2017. ISBN 978-85-326-4996-6.

HEBERLEIN, Ann. **Arendt: entre o amor e o mal**: uma biografia. Tradução: Kristin Lie Garrubo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. ISBN 978-65-5921-056-5.

HEIDEGGER, Martin. **Kant e o problema da metafísica**: Martin Heidegger. Tradução: Alexandre Franco de Sá, Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019. 317 p. ISBN 978-85-64565-90-6.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. v. Parte 1. ISBN 85.326.0947-3.

HESSEN, Joannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução: João Vergílio Gallerani Curter; revisão técnica: Sérgio Sérvulo da Cunha. 3. ed. rev. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. ISBN 978-85-7827-500-6.

HITLER, Adolf. **Mein Kampf**. Franz Eher Sucessores, Munique: Zentralverlag der N.S.D.A.P., 1936. 172-173 p. v. 1-2.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza Da Silva. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. ISBN 85-336-1930-8.

HOBBS, Eric J. **A era do capital**: 1848-1875. Tradução: Luciano Costa Neto. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. ISBN 978-85-7753-282-7.

HOMERO. **Ilíada**: Homero. Tradução: Frederico Lourenço. introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. 1. ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. ISBN 978-85-63560-56-8.

HOMERO. **Odisseia**: Homero. Tradução: Frederico Lourenço; introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. ISBN 978-85-63560-27-8.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução: Jose Oscar De Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004. ISBN 85-7139-526-8

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz**: uma voz judia. Tradução: Lilian Simone Godoy Fonseca. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2016. v. Coleção Ethos. ISBN 978-85-349-4300-0.

KALSING, Rejane Margarete Schaefer KalsingRejane Margarete Schaefer. SOBRE O CONCEITO DE SENSUS COMMUNIS EM KANT. **Inteligência coletiva e pós-modernidade**, Revista Humuus, v. 2, n. 5, p. 54-67, 13 ago. 2013. Disponível em: <https://200.137.132.99/index.php/revistahuumus/issue/view/123>. Acesso em: 30 dez. 2025.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução: José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. ISBN 978-972-31-1137-8.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução: Artur Morão. [S. l.]: Edições 70, 1992. ISBN 972-44-0859-0.

KANT, Immanuel. **Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen**. Disponível em: <https://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>. Acesso em: 1 out. 2025.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. ISBN 85-7321-134-2.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: KANT, Immanuel. **Kant's gesammelte Schriften**. Abt. I: Werke: Abhandlungen nach 1781. Berlin: G. Reimer, 1912. v. 8, p. 33-42.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?: Immanuel Kant. **Berlinische Monatsschrift**, Berlin, p. 481-494, dez. 1784. Disponível em: [https://www.voebb.de/aDISWeb/app?service=direct/0/Home/\\$DirectLink&sp=SPROD00&sp=SAK34685275](https://www.voebb.de/aDISWeb/app?service=direct/0/Home/$DirectLink&sp=SPROD00&sp=SAK34685275). Acesso em: 21 dez. 2025.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução: Vaério Rohden, António Marques. 2. ed. [S. l.]: Forense Universitária, 1995. ISBN 9788521801474.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016. v. Coleção Pensamento Humano. ISBN 978-85-326-5310-9.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Valerio Rohden. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016. ISBN 978-85-469-0021-3.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução e notas: Fernando Costa Matos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2018; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. v. Coleção Pensamento Humano. ISBN 978-85-326-4324-7.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão; Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. ISBN 972-31-0623-X.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução: Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau, Monique Hulshof. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. v. Coleção Pensamento Humano. ISBN 978-85-326-4651-4.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?** Tradução de Luiz Paulo Rouanet. [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. Arquivo PDF (9 p.). Disponível em: <<https://www.pucpr.br/wp-content/uploads/2017/10/autonomia-immanuel-kant-o-que-e-o-esclarecimento.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2025.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?**: E outros textos. Tradução: Estevao Chaves De Rezende Martins. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 104 p. v. Grandes Ideias. ISBN 978-8582851531.

KUEHN, Manfred. **Kant**: una biografia. Tradução: Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento, 2003. ISBN 84-183-0773-9.

LEVINAS, Emmanuel. **On Thinking of the Other**: entre nous. Tradução: Michael B. Smith, Barbara Harshav. London: Athlone Press, 1998. ISBN 0485114658.

MACHADO, Adriane da Silva Machado. **O Mal Sofrido em Ricoeur**. 2009. 71 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **La Sagrada Familia**: o critica de la crítica crítica. Tradução: Carlos Liacho. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971. v. 16.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrichh. **Manifesto Comunista**. GAROTTI, Flávio Valverde (ed.). Organização e Introdução: Osvaldo Coggiola. Tradução: Álvaro Pina. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998. ISBN 85-85934-23-9.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O Espírito das Leis**: Montesquieu. Apresentação: Renato Janine Ribeiro; Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996. ISBN 85-336-0553-6.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NORRIS, Andrew. Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense. **Northeastern Political Science Association**, [S. l.], v. 29, n. 2, p. 165-191, dez. 1996. DOI 10.2307/3235299. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/3235299>. Acesso em: 20 dez. 2025.

NUREMBERG TRIALS PROJECT. **Affidavit of Dr. Wilhelm Hoettl 26 November 1945**: PS-2738. Harvard College, 2020. Disponível em: <https://nuremberg.law.harvard.edu/documents/451102-affidavit-concerning-a-conversation?mode=image&q=Adolf+Eichmann+type:%22document+image%7Cdocument+full+text%7Ctranscript+full+text%7Cphotograph%22>. Acesso em: 9 jan. 2026.

NUREMBERG TRIALS PROJECT. **Hitler's Speech Before the Reichstag 1 September 1939**: PS-2322. Harvard College, 2020. Disponível em: <https://nuremberg.law.harvard.edu/documents/603168-descriptive-title-missing?mode=image&q=Hitler+1939+type:%22document+image%7Cdocument+full+text%7Ctranscript+full+text%7Cphotograph%22>. Acesso em: 9 jan. 2026.

NUREMBERG TRIALS PROJECT. **Photostat of letter from Rascher to Himler re Cooling experiments on inmates of Dachau**: PS-1610. Harvard College, 2020. Disponível em: <https://nuremberg.law.harvard.edu/documents/736650-descriptive-title-missing?mode=image&q=himler+type:%22document+image%7Cdocument+full+text%7Ctranscript+full+text%7Cphotograph%22>. Acesso em: 9 jan. 2026.

NUREMBERG TRIALS PROJECT. **SS personal file of SS-Obersturmbannfuehrer Adolf Eichmann**: NO-2259. Harvard College, 2020. Disponível em:

<https://nuremberg.law.harvard.edu/documents/719296-descriptive-title-missing?mode=image&q=+Adolf+Eichmann>. Acesso em: 9 jan. 2026.

NUREMBERG TRIALS PROJECT. **Transcript for NMT 4: Pohl Case**: PS-2322. Harvard College, 2020. Disponível em: <https://nuremberg.law.harvard.edu/transcripts/5-transcript-for-nmt-4-pohl-case?seq=8&q=work+in+concentration+camps+type:%22document+image%7Cdocument+full+text%7Ctranscript+full+text%7Cphotograph%22>. Acesso em: 10 jan. 2026.

PIAGET, Jean. **A representação do mundo na criança**: com o concurso de onze colaboradores. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. 440 p.

PLATÃO. **Diálogos**: Leis e Epinomis. Tradução: Carlos Alberto Nunes. [S. l.]: Universidade Federal do Pará, 1980. v. XII-XIII.

PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete - Fédon - Sofista - Político. Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikate João Cruz Costa. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RICOEUR, Paul. **El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología**. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

RICOEUR, Paul. **Temps et Récit**. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

SHAKESPEARE, William. **William Shakespeare**: Teatro completo. Tradução: Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016. v. 2. Comédias e Romances. ISBN 978-85-210-0116-4.

SHAKESPEARE, William. **William Shakespeare**: Teatro completo. Tradução: Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016. v. 1: Tragédias e Comédias Sombrias. ISBN 978-85-210-0115-7.

TAYLOR, A. J. P. **The Struggle For Mastery in Europe**. BULLOCK, Alan; DEAKIN, F. W. D. (ed.). Mumbai: Oxford University Press, 1954.

THE PHOENICIAN, Porphyry. **Isagage**: Porphyry the Phoenician. Tradução: Edward W. Warren. 1. ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1975. 65 p. v. Medieval surce in translation - 16. ISBN 0-88844-265-3.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino Português**. 2. ed. Porto: Junta Nacional de Educação, 1942.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO DISTRITO FEDERAL E DOS TERRITÓRIOS (TJDFT). Coação moral irresistível. 2021. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/consultas/jurisprudencia/jurisprudencia-em-temas/a-doutrina-na-pratica/coacao-moral-irresistivel>. Acesso em: 29 abr. 2025.

TRIBUNAL REGIONAL DE JERUSALÉM. Sessão 105 *do julgamento do processo Eichmann*. Jerusalém, 21 abr. 1961. Disponível em: https://archives.cjh.org/repositories/5/archival_objects/491674. Acesso em: 13 jan. 2026.

TRIBUNAL REGIONAL DE JERUSALÉM. Sessão 9, *Audiência nº 11 do julgamento do processo Eichmann*. Jerusalém, 21 abr. 1961. Disponível em: https://archives.cjh.org/repositories/5/archival_objects/491656. Acesso em: 13 jan. 2026.

VIRGÍLIO MARÃO, Públio. **Eneida**. Tradução didática e homossilábica em versos brancos, metrificados, com introdução e notas: João Carlos De Melo Mota; revisão de tradução Guilherme Gontijo Flores. 1. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. ISBN 978-85-5130-792-2.