

O conceito do mal

uma investigação
a partir de Hannah Arendt

Valério Luiz de Oliveira Filho





UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

REITORA

Angelita Pereira de Lima

VICE-REITOR

Jesiel Freitas Carvalho

DIRETOR DA EDITORA UFV

Wilson José Flores Jr.

CONSELHO EDITORIAL

Cândido Vieira Borges Junior

Cristiana Maria Toscano

Daniela de Melo e Silva

Fábio Ferreira de Almeida

Laerte Guimarães Ferreira Junior

Manoela dos Anjos Afonso Rodrigues

Marlon Jeison Salomon

Oswaldo Cascudo Matos

Wilson José Flores Jr. (Presidente)



O conceito do mal

uma investigação
a partir de Hannah Arendt

Valério Luiz de Oliveira Filho



© 2025, Editora UFG

Capa e Projeto gráfico

Ilíada Damasceno

Editoração eletrônica

Ilíada Damasceno

Revisão

Editora UFG

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Oliveira Filho, Valério Luiz de
O conceito do mal [livro eletrônico] : uma
investigação a partir de Hannah Arendt / Valério Luiz
de Oliveira Filho. -- 1. ed. -- Goiânia, GO : Editora
UFG, 2025. -- (Expressão acadêmica ; 1)
PDF

Bibliografia
ISBN 978-65-86636-40-6

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 2. Genocídio
3. Mal 4. Nazismo I. Título II. Série.

25-325412.0

CDD-170

Índices para catálogo sistemático:

1. Bem e mal : Filosofia 170

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

Editora UFG

Rodovia R2, n 3.061

Parque Tecnológico Samambaia

Câmpus Samambaia – UFG

CEP: 74690-631 – Goiânia – GO

<https://editora.ufg.br/>

E-mail: editora@ufg.br

livraria.editora@ufg.br



Eu é um outro.

*Arthur Rimbaud,
Carta a Izambard*

PREFÁCIO

Neste ensaio original, de prosa precisa e fluente, Valério Luiz de Oliveira Filho enfrenta o difícil tema do mal tendo em consideração não apenas suas implicações jurídicas e morais, mas também ontológicas. Ele leva em consideração não apenas a pluralidade humana, mas a teia de relações humanas que se constitui a partir das iniciativas e interações entre seres ativamente distintos como os humanos. Nesse enfrentamento, dialoga diretamente com o “ponto de referência incontornável” que são as reflexões não sistemáticas de Hannah Arendt sobre a filosofia moral, principalmente a partir da conduta, da fala de Adolf Eichmann, assim como de sua personalidade ou da ausência dela. Além disso, Valério Luiz de Oliveira Filho mobiliza as reflexões de Platão e Aristóteles sobre o “domínio dos assuntos humanos”, as noções de mal em Agostinho e Kant, as críticas de Nietzsche à tradição moral e as críticas de Arendt à noção kantiana de mal radical, e recorre à teoria do reconhecimento em Hegel. O autor dedica ainda especial atenção à relação das concepções de mal da tradição do pensamento moral com a teologia, o que fez que várias concepções de mal se constituíssem antes de tudo como teodiceias.

Em um breve texto de 1945, Hannah Arendt afirmou: “o problema do mal será a questão fundamental da vida intelectual europeia do pós-guerra”¹. Não o foi, surpreendentemente. A despeito das numerosas catástrofes que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, não apenas nas numerosas guerras, a reflexão filosófica sobre o problema do mal ficou aquém de numerosos temas relevantes despertados pelos aspectos sombrios de nossa época. Possivelmente em grande medida devido a isto as reflexões dispersas e não sistemá-

1 Hannah Arendt, “Pesadelo e fuga”, *Pesadelo e fuga. Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 163.

ticas de Arendt tenham ganhado tanta relevância a ponto de Susan Neimann poder afirmar em sua clássica obra sobre o mal no pensamento moderno que *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), de Arendt, é “a contribuição filosófica mais importante para o problema do mal no século XX”², excedendo significativamente as pretensões da autora com seu relato do julgamento.

Apesar de não sistemáticas, as reflexões de Arendt sobre o problema do mal foram frequentes a partir da polêmica desencadeada por Eichmann em Jerusalém. Já em 1964, Hannah Arendt iniciou uma investigação aprofundada sobre os temas que emergiram das críticas ao seu livro – aquelas que, embora muitas vezes agressivas, não se limitavam à simples calúnia. Entre os tópicos abordados estavam questões sérias como a mentira organizada, que chamou a atenção dela a partir da campanha internacional orquestrada contra seu livro. Em seus primeiros posicionamentos, Arendt reiterava que seu trabalho tinha caráter estritamente descritivo, apresentando os fatos como observados no julgamento de Eichmann. Ressaltava, ainda, que a expressão “banalidade do mal” devia ser entendida como um ensinamento extraído da experiência, e não como uma teoria sistemática sobre a natureza do mal. Além disso, a imagem de Eichmann retratada por ela era, segundo afirmava, aquela que surgiu concretamente durante o processo judicial.

Com o passar do tempo, no entanto – já a partir do posfácio incluído na 2ª edição de *Eichmann em Jerusalém* –, Arendt começou a se debruçar sobre questões mais amplas e filosoficamente densas, que ela reconhecia como pertinentes. Entre elas, destacavam-se reflexões sobre o que caracteriza o mal em sua manifestação nas ações humanas, especialmente em formas extremas como a crueldade desinteressada ou o cometer o mal pelo mal; os desdobramentos do conceito de “banalidade do mal”; sua própria descrição de Eichmann como alguém destituído da capacidade de pensar; e, finalmente, a possibilidade de que o pensamento possa nos proteger contra a prática

2 Susan Neimann, *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p. 298.

do mal e de que o juízo seja um guia possível em um contexto de ruptura da tradição do pensamento político e moral.

O diálogo com Arendt articula a discussão de Valério Luiz de Oliveira Filho em seu livro, o qual, todavia, encontra-se muito distante de qualquer motivo estritamente exegético. Dialogando com Arendt, o autor está a todo tempo indagando-se sobre o significado do mal, sem descurar da investigação sobre o que o torna possível e sobre como ele se manifesta nas ações humanas. Penso ser decisiva na apropriação da obra arendtiana feita nesse livro a ênfase dada pelo autor ao papel do nós para a formação do eu. Em diálogo crítico com Arendt, ele indica o quanto o dois-em-um, o diálogo sem som comigo mesmo que instaura uma pluralidade na própria subjetividade e é constituinte da personalidade moral, sempre implica uma representação das posições dos outros. Desse modo, o autor indica que, assim como nosso sentido de realidade, a confirmação de nossa identidade é devedora de uma relação permanente com os outros representada no diálogo do indivíduo consigo mesmo, a ponto de o dois do dois-em-um ser identificado aqui com os nossos semelhantes. Arendt não pensa a moral como uma questão de alteridade, mas como respeito à própria dignidade e como orgulho por isto. Mas penso que o autor está correto em extrapolar Arendt a partir dela mesma ao conectar a pluralidade constituinte da pessoa à pluralidade da teia de relações humanas que estabelece o espaço-entre intersubjetivo que é o mundo dos assuntos humanos.

Arendt julgou que foi a falta de cultivo da imaginação por Eichmann que facilitou a realização por ele de tarefas que contribuíram decisivamente para o extermínio de milhões de pessoas. Foi essa falta de imaginação ou incapacidade de pensar do ponto de vista do outro que permitiu que ele assumisse sem questionar a presunção de superfluidade das vítimas do extermínio sem sequer considerar sua humanidade. A hipótese de Valério Luiz de Oliveira Filho, que dá muito o que pensar, é a de que a desumanização das vítimas, a fabricação de sua superfluidade, é decisiva para que os carrascos sejam capazes de suportar exterminá-los sem destruírem a si mesmos. Para Arendt,

isto valeria para Eichmann e muitos como ele, mas ela admitia que muitas pessoas podem refletidamente desejar o mal a outrem, mesmo o extremo da aniquilação, de maneira refletida e sem deixar de reconhecer a humanidade do aniquilado.

Por fim, considero que o autor deste livro é notavelmente bem sucedido em seu uso da noção arendtiana de pluralidade para pensar as questões morais, interpretando a teia de relações que se constitui a partir das relações humanas como uma teia de perspectivas, como uma trama de singularidades na qual nos reconhecemos reciprocamente enquanto humanos. O mal como transgressão e ofensa é uma ocorrência ordinária entre seres plurais, únicos e espontâneos, que vivem em comunidade, mas o mal atinge o paroxismo da violação quando ações aniquiladoras representam a destruição da possibilidade de nos reconhecermos como dignos em nossa singularidade, em vez de superfluamente indistintos. Como bem ponderou Arendt, quando um grupo humano específico é exterminado, com sua visão singular do mundo e principalmente quando devido a ela, parte de nosso comum é destruído, pois sua pluralidade é empobrecida, uma vez que um aspecto único a partir do qual ele se constituía se perde: “consequentemente, a aniquilação não apenas representa o fim de um mundo, mas leva com ela aquele que aniquila” (Arendt, 2012, p. 237).³ Analogamente, como bem pondera Valério Luiz de Oliveira Filho, quando deixamos de representar em nossa personalidade as perspectivas dos demais, empobrecemos o diálogo que estabelecemos com nós mesmos e escancaramos a possibilidade de violações variegadas a nossos semelhantes.

Adriano Correia (UFG/CNPq)

³ ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 4. ed. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2012, p. 237.

SUMÁRIO



Introdução	11
Capítulo 1 - Mal como violação dos seres	20
1.1 Mal e crime.....	24
1.2 Bem e lei.....	37
1.3 A radicalidade do mal.....	53
1.4 Mal como desvelamento.....	73
Capítulo 2 - Mal radical como teodiceia	79
2.1 O “homem escrito em maiúsculo” de Platão.....	84
2.2 O “ordenador do universo” em Agostinho.....	98
2.3 Kant e a “lei moral em mim”.....	113
2.4 Lei moral como <i>lumen naturale</i>	126
Capítulo 3 - A fragilidade do bem	138
3.1 O dois do “dois-em-um”.....	143
3.2 A cosmologia da teia.....	158
3.3 Banalidade do mal como fragilidade do bem.....	172
Considerações Finais	186
Bibliografia	204
Bibliografia Complementar.....	211

INTRODUÇÃO



O conceito do mal, sobre o qual se debruça esta obra, me apareceu como objeto de interesse ainda durante meus estudos acadêmicos no campo da Criminologia, quando me ocupava com o conceito de “crime”. Do século XIX até, aproximadamente, os anos 1930 do século XX, os estudos criminológicos não haviam consolidado sequer uma abordagem crítica a respeito do seu objeto: centravam investigações sobre as características do “criminoso” e sobre as razões pelas quais alguém infringe a lei penal, como se “crime” fosse algo autoevidente, naturalmente dado, que em si mesmo não necessitasse de explicação (Baratta, 2002, p. 29-32). A esse pressuposto por tanto tempo carente de exame, Alessandro Baratta dava o nome de “concepção *naturalista* da criminalidade”, identificando-a como “própria da criminologia tradicional” (Baratta, 2002, p. 117). Dentre as diversas escolas criminológicas no espectro que Baratta chamava de “tradicional”, a mais influente no Brasil foi a “Escola Positiva” italiana, através de seus três autores mais conhecidos: Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Raffaele Garofalo. Tais estudiosos da transição entre os séculos XIX e XX tinham em comum um olhar que encarava o fenômeno criminal como uma espécie de *patologia* cujas causas poderiam ser cientificamente traçadas, fosse acentuando supostas determinantes biológicas e antropológicas (Lombroso), determinantes psicológicas (Garofalo), ou determinantes sociológicas (Ferri). Esse modo de pensar nunca abandonou completamente e ainda exerce influência, principalmente na mentalidade popular, bastando que nos lembremos da quantidade de livros e filmes até hoje dedicados a elucubrações sobre quais seriam as origens e os caracteres psicológicos de “personalidades criminosas”.

Tal abordagem explica o fenômeno criminal estigmatizando os alcançados pelo sistema penal como uma minoria *anormal*, em contraposição à

maioria *normal*. Trata-se, porém, de um esquema de explicação insuficiente, e inteiramente inadequado para dar conta, por exemplo, dos atos genocidas perpetrados por figuras como Adolf Eichmann, que, conforme veremos, era um cidadão perfeitamente ajustado à lei de seu país. Com efeito, no que concerne ao que é ou não crime, a Escola Positiva de criminologia simplesmente tomava de empréstimo as definições da dogmática penal então vigente, e de forma acrítica, sem se perguntar por que, afinal, certos comportamentos são definidos como criminosos, e outros, não. Uma mudança de enfoque que, ao invés de perguntar “quem é o criminoso?”, pergunta “quem é *definido* como criminoso?”, começou a tomar lugar na Criminologia a partir da Escola de Chicago, sob inspiração da sociologia e da psicologia social de George Herbert Mead (1863-1931), cuja abordagem é comumente denominada “interacionismo simbólico”. Segundo Mead, a toda ação humana é atribuído um sentido, um significado social, dentro do complexo de interações no qual o agente está inserido. A consequência dessa nova abordagem para os estudos criminológicos foi um redirecionamento de esforços em direção à *reação social* aos comportamentos humanos, de modo a investigar *como* alguns destes são socialmente tomados por desviantes, e outros, por normais. A essa vertente interacionista da Criminologia, dá-se o nome de “teoria do *labeling approach*”, ou “teoria do etiquetamento”, para a qual “crime” não é mais, então, um fato objetivo, ou um dado natural, e sim um comportamento *rotulado* como desviante, ou *rotulado* como criminoso. Qual critério orienta, no entanto, essas rotulações sociais?

A propósito dessa pergunta, cumpre primeiramente apontar que a teoria do *labeling approach* representou um avanço em relação à Escola Positiva, no sentido de problematizar o próprio conceito de “crime”, e não simplesmente importar, da dogmática penal, as descrições legais dos comportamentos ali proibidos, para depois se debruçar sobre suas supostas causas. Tal avanço foi, contudo, de alcance limitado. O viés marcadamente sociológico dos estudiosos de matiz interacionista na Criminologia, a exemplo de Howard Saul Becker, clarificou que específicos estratos sociais detêm o *poder* de definir quais

comportamentos receberão a alcunha de “crime”, e forneceu interessantes etnografias sobre grupos excluídos, ou seja, grupos que vivem segundo hábitos e valores diferentes dos hegemônicos em dada localidade; mas ainda se trata de uma teoria cujo método predominantemente empírico impossibilita responder *por que* determinados valores se tornam hegemônicos e não outros, ou mesmo *por que* determinados comportamentos, e não outros, se tornam objeto de uma definição criminal. Por isso, o *labeling approach* queda, nas palavras de Baratta, “formalista”, não nos ensinando muito sobre o “conteúdo da criminalidade” (Baratta, 2002, p. 115). No histórico da disciplina, o passo seguinte foi o desenvolvimento da Criminologia Crítica, que, tendo como um dos precursores justamente Alessandro Baratta, acrescentou o conceito marxista de “luta de classes” à sociologia criminológica interacionista. Na obra de Baratta e na dos demais criminologistas críticos, o conteúdo dos comportamentos rotulados com a alcunha de “crime” adquire, enfim, um critério orientador, a saber, a “hierarquia dos interesses fixada no sistema sócio-econômico”, bem como “a desigualdade social entre os indivíduos” (Baratta, 2002, p. 161).

Este é, a *grosso modo*, o estágio de desenvolvimento em que se encontra a Criminologia até os dias de hoje. Mas mesmo sua vertente crítica, a mais avançada, não logrou êxito na conceituação do que é “crime”. Isso porque reduziu o fenômeno da criminalização de comportamentos ao resultado do conflito de interesses e forças entre classes antagônicas no seio de uma comunidade política, isto é, no espaço de validade formal da lei penal. Dentro desse horizonte de explicação, os valores positivos ou negativos atribuídos a condutas humanas expressam relações de poder, sem conteúdo intrinsecamente ético. A consequência é uma radical deslegitimação teórica do direito penal, que passa a ser retratado como mero instrumento de dominação de uma classe sobre outra; e a escamoteação da busca por uma justificativa racional para a punição, como se tal problema fosse ultrapassado, não mais constituindo objeto de reflexão séria. Obviamente, todos os que, pelo menos no Brasil, atuam no dia a dia das instituições oficiais de repressão criminal,

que lidam com a realidade concreta da aplicação da lei pelo Poder Judiciário, e que presenciam o insalubre e torturante estado do sistema carcerário, sabem muito bem como os agentes repressores do Estado mobilizam seus recursos e estrutura para penalizar as infrações cometidas pelos economicamente mais frágeis, passando ao largo das infrações cometidas pelos que detêm poderio financeiro e relacionamentos privilegiados. Sabe-se muito bem do racismo presente nas abordagens policiais e nas decisões judiciais, e também como um pequeno estamento de funcionários públicos, destacado da massa dos trabalhadores através do prestígio dos cargos e das altas remunerações, de fato vê a si mesmo tal qual fosse o *sentido* da lei e do povo, ao invés de se colocar a *serviço* destes.

Tudo isso é verdade, e por isso a Criminologia Crítica continua sendo o principal instrumento de análise das práticas e dos agentes que compõem os sistemas de justiça criminal em nossas sociedades de capitalismo tardio. Mas seu método predominantemente sociológico, e sua base epistemológica marxista, não esgotam o problema. Por exemplo: se as agências repressoras estatais penalizam um assassinato cometido por alguém pobre e encobrem um assassinato cometido por alguém rico, tais dados empíricos nos dizem algo sobre a seletividade dessas agências no plano de seu funcionamento concreto, ou seja, no plano do *ser*, mas nada nos dizem sobre a legitimidade da tipificação do crime de homicídio abstratamente considerado. Em outras palavras, nada nos dizem sobre a existência ou não de conteúdo ético intrínseco à proibição da conduta no plano deontológico, do *dever-ser*. Com efeito, trata-se de uma limitação recorrente nos autores de orientação marxista. Pois quando essa tradição critica a igualdade formal concebida pelo Iluminismo burguês e pelas Revoluções Francesa e Americana, não se está criticando o *conceito* de igualdade, tampouco se está negando o *valor* da igualdade. Está-se denunciando a falta de implementação concreta do conceito e a hipócrita distância entre discurso e prática, o que é diferente. Similarmente, quando se diz que o Estado pune com seletividade econômica e com racismo, e que os bens jurídicos protegidos pelo direito penal são os de interesse da classe

dominante, não se está discutindo o cerne do fenômeno criminal, a saber, os conceitos de “crime” e de “punição”. Tampouco se está negando a ideia de bem jurídico, isto é, de bem tutelado pelo poder punitivo estatal. Está-se apenas denunciando como esse poder elege desigualmente, através da ameaça da pena, os bens que protegerá.

Na hipótese desses bens serem eleitos em medida igualitária, justificada estaria a existência de um poder punitivo para protegê-los contra violações? As sucessivas gerações de direitos humanos, cujo movimento pode ser descrito como uma constante luta pela materialização do princípio da igualdade, não raro apelam, em suas reivindicações, para a tutela penal do Estado, a exemplo das demandas pela criminalização de condutas discriminatórias como a homofobia e o racismo. Vêm à mente, também, a militância de famílias enlutadas e organizações da sociedade civil, em diversos países da América Latina, pela responsabilização criminal daqueles que torturaram e mataram opositores políticos durante as ditaduras militares que assolaram a região entre os anos de 1960 e 1990: um conjunto de esforços reparatórios genericamente denominados “Justiça de Transição”. Nesses casos, o poder punitivo das agências oficiais de um país é tido por nada mais que a expressão dos interesses das classes ali dominantes? Se sua aplicação está sendo reivindicada por setores sociais historicamente vulneráveis e oprimidos, obviamente há mais em jogo. As definições legais de crime e as respectivas penas previstas podem, é claro, ser instrumentalizadas para servir aos interesses de determinadas elites políticas e econômicas; mas o ponto é que o fenômeno criminal não se resume a isso. As tipificações penais são objeto de constante disputa, mais especificamente no que diz respeito a quais bens contarão com esse tipo de defesa institucionalizada. Significa perguntar quais bens, porventura violados, contarão com uma *reação social* adequada à sua reclamação. As Leis de Nuremberg, por exemplo, escolheram uma suposta pureza racial como um desses “bens”, e ninguém, hoje, se furta de uma condenação ética a tal escolha.

Disputas assim nos levam para além de descrições sobre como, do ponto de vista sociológico, as sociedades definem o que é ou não é crime; e

levantam a seguinte questão: o que *deve* ser definido como crime? A teoria do *labeling approach* tem razão por um lado, no entanto: qualquer comportamento contra o qual as instâncias oficiais de produção legislativa de uma dada sociedade decidam reagir e criminalizar estará, a partir de então, definido como comportamento criminoso para o direito, independentemente do conteúdo ético que presidiu o processo legiferante, se foi o combate ao racismo ou, a exemplo do que aconteceu na Alemanha Nazista, a racialização de minorias em preparação para seu genocídio. Conclui-se que “crime”, por se tratar de uma categoria legal, é sempre um conceito dogmático. Dessa forma, a pergunta à qual meus estudos em Criminologia tinham me levado, “*o que deve ser definido como crime?*”, não poderia ser respondida pelo direito penal propriamente dito, tampouco por uma sociologia do direito penal. Percebi que o problema é inescapavelmente mais basilar, demandando uma investigação *filosófica* sobre o *bem* e o *mal*. É compreensível que os juristas, em virtude do tecnicismo inerente às profissões da área e à cultura jurídica ainda marcadamente kelseniana, manifestem resistência contra esse tipo de empreendimento intelectual, comumente e irrefletidamente o tomando por um simples e nostálgico retorno ao jusnaturalismo. A despeito disso, é inegável, e inclusive um lugar comum, a constatação de que, após a II Guerra Mundial, a traumática lembrança do Nazismo enquanto ordenamento jurídico formalmente válido demonstrou, definitivamente, não só as limitações teóricas do direito penal dogmático, mas também as do positivismo jurídico como um todo.

Não por acaso, a Teoria do Direito na segunda metade do século XX, capitaneada por expoentes como o norte-americano Ronald Dworkin (1931-2013) e o alemão Robert Alexy (1945-), reagiu ao positivismo jurídico estrito tentando desenvolver uma visão principiológica de ordenamento, o que, no Direito Constitucional, convencionou-se chamar de “Neoconstitucionalismo”. Para Humberto Ávila, estudioso brasileiro das obras de Dworkin e, principalmente, de Alexy, princípio jurídico é um “estado ideal de coisas” que, ao ser normativamente exigido enquanto “fim concretizável”, vincula os comporta-

mentos necessários à sua produção na realidade (Ávila, 2009, p. 78-96). Mas qual critério justifica a escolha de determinado “estado ideal de coisas”, de determinado “fim concretizável”, e não de outros? Reitera-se: é possível dizer que o regime nazista escolheu o estado ideal de uma suposta pureza étnica e racial, e sabemos quais foram as consequências da imposição desse ideal como fim concretizável pelo direito. Nesse sentido, o que seriam os “direitos fundamentais”, tão assinalados nas Constituições pós-II Guerra Mundial, se não um conjunto de bens, materiais e imateriais, que se toma por essencial à vida humana e, portanto, digno de universal proteção, inclusive penal, contra violações? No prefácio ao livro de Adriano Correia sobre as controvérsias jurídicas do “Caso Eichmann”, Celso Lafer nos lembra que o Direito Internacional Penal contemporâneo “é um desdobramento dos princípios derivados do estatuto e das decisões do Tribunal de Nuremberg”; e que tal estatuto foi elaborado pelo esforço conjunto de dois eminentes juristas poloneses de origem judaica, Hersch Lauterpacht e Rafael Lemkin, que precisaram preencher uma “lacuna” no Direito Internacional da época (Lafer, 2023, p. 22).

Qual era essa lacuna? Lafer observa que ambos, Lauterpacht e Lemkin, se empenharam “numa dialética de mútua complementaridade” para tipificar “um crime sem precedentes que não era subsumível nem pela *analogia legis* da categoria de homicídio qualificado, nem pela analogia juris dos princípios gerais de Direito” (Lafer, 2023, p. 22). Mas se assim foi, cabe perguntar: como se sabia, em primeiro lugar, que havia uma lacuna a ser preenchida? De onde veio a necessidade de tipificação que deu origem aos conceitos de “genocídio” e de “crime contra a humanidade”? É preciso honestidade intelectual para reconhecermos que primeiro veio a necessidade de *punir*, de dar uma resposta aos eventos extremos ocorridos no bojo do que os nazistas chamaram de “Solução Final”, para *depois* se conceituar exatamente isso que *precisava* ser punido. Seja pela via da Criminologia, seja pela via do Neoconstitucionalismo e da Teoria dos Direitos Fundamentais, ou pela via do Direito Penal Internacional, sempre somos levados a um momento pré-jurídico do fenômeno criminal, mais apropriado aos campos da ética, da filosofia moral e da

filosofia política. A premência dessa justificação filosófica do direito foi bem observada por Leo Strauss, com quem dialogaremos no decurso desta obra, embora este recaia em uma dicotomia pobre, que, na ausência de “princípios universais e imutáveis”, não enxerga nenhuma base para a ação humana além do puro subjetivismo individual. Para Strauss, ao que parece, ou há algum princípio de justiça absoluto acessível à razão, ou não há nenhum “critério objetivo” de distinção “entre escolhas boas e más” (Strauss, 2014, p. 22-23). A colocação do problema nesses termos enfraquece, claro, a credibilidade de uma reflexão sobre as bases do direito positivo.

E a reflexão sobre as bases do direito positivo é, insisto, uma reflexão sobre o bem e o mal. Os massacres administrativos ocorridos durante a “Solução Final” nazista ainda não possuíam uma tipificação penal adequada no tempo de sua perpetração pelo Estado alemão e por seus correligionários, mas se buscou tipificá-los justamente porque se tratavam da emergência de um mal, e de um mal extremo. Sobre a controversa base legal para a condenação de Adof Eichmann, pela Corte de Israel, à morte na forca, foi de grande coragem Hannah Arendt ter admitido que a “justificativa suprema” da pena capital estava nas seguintes proposições que Yosel Rogat, em um opúsculo intitulado *The Eichmann Trial and the Rule of Law*, apontou como uma antiga visão de justiça, há muito esquecida: “que um grande crime ofende a natureza, de forma que a própria Terra clama por vingança; que o mal viola uma harmonia natural que só a punição pode restaurar” (Rogat, 1961, p. 22; Arendt, 1999, p. 300). Os conceitos de “natural” e de “natureza” serão criticamente avaliados no decorrer deste livro, até mesmo porque foram instrumentalizados também pelo Nazismo, que depreendia a legitimidade de suas leis positivas a partir de alegadas “leis naturais” supremacistas. Apesar disso, existe alguma verdade no arcaísmo exposto por Rogat? Quando o inaudito aconteceu e as normas positivas de então se defrontaram com um avassalador fenômeno novo, para o qual não dispunham de descrição nem de resposta apropriada, por que foi essa antiga visão que operou para levar Eichmann a julgamento, condená-lo à morte e, mais amplamente, para impulsionar a formulação jurídica dos con-

ceitos de “genocídio” e de “crime contra a humanidade”, como se o “crime”, ali, tivesse precedido sua tipificação formal?

Para lidarmos com essa perplexidade, daremos um passo atrás até o citado momento pré-jurídico, buscando conceituar o que é o mal, que, segundo se espera demonstrar, de fato viola, senão uma “harmonia natural”, pelo menos uma espécie de ordem: a *ordem da pluralidade*. Através da articulação desse importante conceito arendtiano (pluralidade) com a teoria do reconhecimento de Hegel, tentar-se-á estabelecer uma base ontológica para escolhas éticas, sob a hipótese de que o mundo humano, e inclusive a consciência humana, estruturam-se por relações de reconhecimento mútuo e reciprocidade. No terceiro capítulo, quando tratarmos do que Arendt chamou de “dois-em-um” do pensamento, abre-se um rico espaço de possível intercâmbio com estudiosos contemporâneos da teoria hegeliana do reconhecimento, a exemplo de Judith Butler e, principalmente, Axel Honneth, que, em sua obra *Luta por reconhecimento*, intentou a ousada empreitada de dar concretude empírica às figuras idealistas de Hegel, usando, para tanto, a psicologia social de Mead. Ocorre que um tal diálogo com Butler e Honneth está mais para o ponto de chegada do que propriamente para o objeto desta obra, motivo pelo qual não o desenvolveremos nesta oportunidade. Nas suas reflexões sobre o julgamento de Eichmann, que duraram décadas, Arendt sempre deu a entender que essa antiquíssima solenidade judicial tem o mérito de devolver o acusado, não importa que posição tenha ocupado e a que interesses tenha servido, à condição de simples *pessoa* confrontada com seus próprios atos, chamada à responsabilidade pelo que fez com o *outro*. Responsabilidade não é um dom da consciência individual, mas sempre um *chamado* plural ao reconhecimento dos semelhantes. Talvez por isso “justo”, desde Aristóteles, significa “dividir em dois” (Aristóteles, 1995, p. 1787, tradução nossa).

O que é o mal? Quando se pergunta assim, diretamente, invade-nos a ambiguidade paralisante provocada pelo que parecemos saber, mas não expressar, como quando Agostinho questionou-se sobre o que é o tempo: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei” (Agostinho, 2016, p. 296). A menção a Agostinho é significativa porque faz refletir se perguntas como “o que é o mal?” só têm sentido dentro de uma cosmovisão teológica ou metafísica. Se for esse o caso, a própria formulação do problema a partir do substantivo “mal” talvez seja anacrônica, sem nada a revelar após rupturas como a filosofia crítica de Kant e a iconoclastia de Nietzsche. Ocorre que o próprio Nietzsche, em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, apresenta uma curiosa nuance ao dizer que os “conceitos mais gerais, mais vazios”, embora venerados como *causa sui* e postos “no começo, como começo”, talvez sejam o mais elevado “desenvolvido a partir do mais baixo” (Nietzsche, 2006, p. 37). Aqui, não é dito que tais conceitos não designam coisa alguma, e sim que carregam, embutidos em si, todo um complexo de relações e coisas, de realidades específicas, que passam a ser, então, resumida e genericamente representados. O alvo do ataque nietzschiano não é, portanto, o uso de conceitos gerais, mas o esquecimento de que são apenas designações genéricas de um campo de fenômenos, com a subsequente tomada dessas designações como *causas* dos fenômenos que designam. O erro, para Nietzsche, consiste em confundir as coisas últimas com as primeiras, em colocar no início o que vem no final. Reformulemos, então, a pergunta, para partir do início: quais fenômenos e experiências tentamos designar com o conceito de “mal”?

Sob tal formulação, a pergunta naturalmente conduz ao diálogo com quem busca respondê-la a partir de experiências concretas. E o caso paradigmático, o epítome das experiências em face das quais somos remetidos ao termo “mal”, consiste, pelo menos em um passado recente, nos campos de concentração e extermínio nazistas. Por conseguinte, se vamos recorrer à paradigmática “Solução Final” em busca de uma ordem de fenômenos passíveis da designação genérica “mal”, a obra de Hannah Arendt impõe-se como um

incontornável ponto de referência. Primeiro porque Arendt, influenciada pela fenomenologia continental-europeia e pela sua própria experiência pessoal como refugiada, centra suas reflexões justamente nos eventos extremos irrompidos na Europa entre 1933 e 1945. E, em segundo lugar, porque Arendt não foge das palavras. Não evita o julgamento que implicam. Perante todo o relatado em *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém*, o veredito é dado com franqueza pela autora: aqueles acontecimentos são uma expressão do “mal”. A filósofa Susan Neiman, famosa comentadora da obra arendtiana, observa que “os escritos de Arendt são carregados de linguagem teológica”, e que “é difícil pensar em uma filósofa do século XX cujo trabalho amiúde usa conceitos como ‘alma’ e ‘inferno’ e ‘redenção’ e ‘blasfêmia’” (Neiman, 2001, p. 69, tradução nossa). Mas a questão talvez seja que, embora Arendt não se refira ao “mal” como uma espécie de *causa* metafísica para os fenômenos relatados em seus textos, também não se esquivava da historicamente construída e comumente compartilhada carga valorativa da palavra para *julgar* a natureza das ações humanas diante de si.

Afinal, como se referir ao ato de “juntar quinhentas pessoas em vagões de carga e deixá-las morrer por sufocação enquanto o trem viajava pelo campo sem destino nem objetivo durante dias e dias”? (Arendt, 1999, p. 211). Ou ao ato de encontrar uma criança comendo uma maçã no campo de concentração, agarrá-la pelas pernas, esmagar a sua cabeça contra a parede, e calmamente pegar a maçã para comê-la uma hora mais tarde? (Arendt, 2004, p. 325). Uma simples descrição desses atos, sem nenhum julgamento de valor, não seria se negar a compreendê-los? Em uma entrevista de 1964, publicada no Brasil pela coletânea *A Dignidade da Política*, perguntou-se a Hannah Arendt por que escolhera estudar filosofia, e a resposta foi: “Eu tinha que *compreender*” (Arendt, 1993, p. 130). Esse impulso parece nunca a ter abandonado, e manifestou-se agudamente durante o julgamento de Adolf Eichmann (1961). É conhecida a polêmica em torno da expressão “banalidade do mal”, a qual Arendt negava ter sido originalmente concebida como uma teoria: “tendo sido aturdida por um fato que, queira ou não, ‘me pôs na posse de um con-

ceito' (a banalidade do mal), não me era possível deixar de levantar a *quaestio juris* e me perguntar 'com que direito eu o possuía e utilizava'" (Arendt, 2018a, p. 20, parêntese nosso). Detenhamo-nos neste ponto: a pensadora afirma ter sido posta na posse do conceito de "banalidade do mal" pelo aturdimento perante um *fato*. Precisamente nisso reside o enquadramento do problema a ser tratado, pois a reflexão sobre o mal é provocada quando um fato nos aturde, nos *atravessa*, exigindo que lhe atribuamos valor. Somente depois, no espírito de Nietzsche e Arendt, vem a conceptualização "de juris".

A correlação entre Nietzsche e Arendt aqui não é casual. Pois se a crítica nietzschiana à metafísica ainda deixa espaço para conceptualizações abstratas sobre fatos concretos, ao mesmo tempo apresenta, com seu perspectivismo, a primeira dificuldade para um salto como o de Arendt, que afirma "ter sido posta na posse" de um conceito valorativo pelo próprio fato avaliado. Quando se fala em "banalidade do mal", o termo "banalidade" funciona como adjetivação qualitativa do substantivo "mal", que permanece uma atribuição de valor. Sendo assim, referir-se a uma série de eventos e atos com a expressão "banalidade do mal" é valorar esses eventos e atos como uma espécie de mal. E então entra a dificuldade: um fato pode, por si, nos colocar "na posse" de um valor? Qualquer valoração não seria apenas uma entre outras? O aforismo mais representativo de Nietzsche nesse respeito é o de nº 108, em *Além do Bem e do Mal*: "Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos..." (Nietzsche, 2005, p. 66). O problema assume graves implicações práticas se confrontado, por exemplo, com o julgamento de Adolf Eichmann. No decorrer de todo o relatado por *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt mostrou como a atitude do réu era a de um simples golpeado pela má sorte, um homem outrora cumpridor de seus deveres e que agora se via cativo de estrangeiros para os quais esses deveres recebiam a nova denominação de "crime". Ilustrativas foram as palavras do advogado de defesa, Robert Servatius, para quem seu representado cometera atos pelos quais "somos condecorados se vencemos e condenados à prisão de perdemos" (Arendt, 1999, p. 33).

A aprovação, ou pelo menos aquiescência, de todas as camadas da sociedade alemã frente ao Nazismo, bem como o estabelecimento de uma ordem jurídica irradiada do princípio “Matarás”, parecia deixar Arendt mais perplexa que a própria violência do regime em si considerada. Afinal, se pela ordem jurídica do Terceiro Reich os atos de um Adolf Eichmann eram avaliados não como malignos, mas como corretos, a única forma de declarar o oficial da SS *culpado* é negar as valorações nazistas. E isso não implica afirmar apenas que eram *diferentes* das avaliações aplicadas pela Corte de Israel, pois tal afirmação confirmaria a citada alegação de Servatius. Implica afirmar que tanto os atos de Eichmann quanto a ordem jurídica que os amparavam eram *maus*. Arendt estava perfeitamente ciente da profundidade dessa implicação quando disse que homens como Eichmann “agiram mal” justamente porque “estavam muito bem familiarizados com a letra e o espírito da lei do país em que viviam” (Arendt, 2004, p. 103), e que “hoje, quando são considerados responsáveis, o que realmente exigimos deles é um ‘sentimento de legalidade’ profundo dentro de si próprio, para *contradizer* a lei do país” (Arendt, 2004, p. 103). Aqui nos deparamos com mais uma razão pela qual a pensadora lança mão do metafísica e teologicamente carregado termo “mal” ao invés de usar unicamente a terminologia técnica do direito, a saber, “crime”. Pois se sustentamos que o poder político de uma dada nação, como a Alemanha Nazista, criminalizou condutas corretas e ordenou condutas malignas, essa própria sustentação traz consigo a premissa de que existe algum critério pelo qual convenções jurídico-positivas podem ser avaliadas.

1.1 MAL E CRIME

A bem da verdade, a Alemanha de Hitler não possuía um sistema jurídico-positivo estruturado na prevalência de uma Constituição escrita sobre os atos do poder público. Tampouco dividia-se em repartições estáveis de competência. Arendt observa que o totalitarismo nazista tinha estrutura “amorfa” (Arendt, 2012, p. 547), uma multiplicidade confusa de órgãos criada justamente para impedir a estabilização de qualquer hierarquia, de modo que

o Führer pudesse continuamente transferir o centro das decisões executivas (Arendt, 2012, p. 539), encarnando seu desejo “em qualquer parte e a qualquer momento” (Arendt, 2012, p. 543). Mas mesmo que não se tratasse de um Estado constitucional nos moldes das democracias liberais e monarquias limitadas surgidas a partir das Revoluções Francesa e Americana, o Terceiro Reich possuía conjuntos de normas, ainda que dinâmicas, emanadas de um poder soberano e impostas coercitivamente. Existia, portanto, um ordenamento jurídico formalmente *válido* (Bobbio, 1995, p. 131, 142). Como Eichmann tentou muitas vezes explicar durante seu julgamento, “as palavras do Führer tinham força de lei” (Arendt, 1999, p. 165). E, conforme já dito, o regime e sua lei encarnada no Führer contavam com apoio disseminado em diferentes estratos da sociedade alemã. Conclui-se que o ordenamento nazista, as ordens sob as quais agia Adolf Eichmann, detinham a chancela oficial da soberania estatal e resultavam de amplo consenso intersubjetivo. Dado esse cenário, sobre que base é possível *julgar* os atos não só do réu em Jerusalém, mas os de toda uma nação? Se o formalismo jurídico e o consenso intersubjetivo forem limite intransponível da questão, resta-nos o silêncio.

Hannah Arendt não poupou palavras e, em *Origens do Totalitarismo*, classificou o funcionamento da Alemanha Nazista como um “estado de permanente ilegalidade” (Arendt, 2012, p. 533). Estaria Arendt negando que os nazistas agiam de acordo com um ordenamento jurídico formalmente válido? Não parece ser o caso, pois, no relato *Eichmann em Jerusalém*, a pensadora admite que condutas como as de Eichmann ocorreram dentro de uma ordem legal. A passagem diz, literalmente, o seguinte: “esses crimes inegavelmente ocorreram dentro de uma ordem ‘legal’” (Arendt, 1999, p. 314). Soma-se a tal passagem o que Arendt disse, a respeito dos funcionários e apoiadores do Terceiro Reich, na conferência *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, publicada no Brasil pela coletânea *Responsabilidade e Julgamento*: “Eles agiam sob condições em que todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso” (Arendt, 2004, p. 103). As referências deixam claro que Arendt, tanto em *Origens do Totalitarismo* quanto em *Eichmann em Jerusalém*, não usa o termo “cri-

me” no sentido formal, a saber, como um comportamento tipificado e proibido pela lei positiva. O termo é empregado metaforicamente para designar uma espécie de ato passível de valoração negativa mesmo quando conta com a aprovação da lei do Estado. É possível afirmar, portanto, que, no contexto da análise arendtiana sobre o totalitarismo, a lei em sentido formal, ainda que emanada de um poder político sustentado pelo apoio popular, não tem a última palavra sobre o bem e o mal. Afinal, o que é chamar um ato perfeitamente legal de *criminoso* senão implicar que a própria lei amparadora do ato não reconhece e perpetra um *mal*?

Essa implicação irrompe à superfície no Epílogo de *Eichmann em Jerusalém*, onde Arendt formula explicitamente o problema fundamental da obra: os “crimes” do *Obersturmbannführer* da SS só podiam ser cometidos “por uma lei criminosa e num Estado criminoso” (Arendt, 1999, p. 284). O afastamento em relação à lei positiva do Estado como critério último de julgamento se aprofunda quando a pensadora tenta justificar, para o caso de Eichmann, a competência da Corte de Israel e o alcance retroativo da Lei Punitiva dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas, publicada pelo Estado israelense em 1950. Para Arendt, “o argumento de que não existia um Estado judeu quando o crime foi cometido é sem dúvida formalista, tão distante da realidade e de todas as exigências de que a justiça seja feita” (Arendt, 1999, p. 282). Na mesma passagem, prossegue dizendo que procedimentos formais são importantes, mas “não podem nunca sobrepujar a justiça, objetivo principal da lei”. Ainda mais significativo é o trecho onde afirma que “se um crime antes desconhecido, como o genocídio, repentinamente aparece, a própria justiça exige julgamento segundo uma nova lei” (Arendt, 1999, p. 277). Diante dessas transcrições, pergunta-se: o que seriam tais “exigências da justiça”, que sobrepujam o formalismo da lei, por constituírem seu “objetivo principal”? E a que Arendt se refere quando fala da *própria justiça*, colocada, no contexto, como fonte de uma “nova lei” positiva? Aqui, é como se Arendt dissesse, novamente, que um fato pode nos colocar “na posse” de um valor, e que o papel da lei positiva seria então adequar suas formalidades jurídicas ao valor apossado por nós a partir do fato.

Sobre essa questão, o mais representativo nome do positivismo jurídico no século XX, Hans Kelsen, advogava ser inútil buscar um valor de justiça fundamental, para além dos historicamente assumidos pelos diferentes sistemas legais. Isso porque, segundo Kelsen, qualquer valor de justiça seria necessariamente pressuposto, e não “imaneente à natureza”, resultando em concepções de justiça diversas e contraditórias entre si, a depender de quem enunciasse cada uma (Kelsen, 2001, p. 134). Norberto Bobbio também descartava uma “prova da objetividade” de valores como “impossível ou extremamente incerta”, apelando, por outro lado, para o consenso, a “prova da intersubjetividade”, como o único fundamento que “pode ser factualmente comprovado” (Bobbio, 2004, p. 47). Subjacente às posições de Kelsen e Bobbio está a preocupação de alocar no consenso intersubjetivo, materializado em leis positivas, pelo menos o fornecimento de previsibilidade e estabilidade sobre o que deve e não deve, em determinado lugar e em determinado tempo, ser feito. Em suma, a preocupação com *segurança*, que restaria ameaçada se normas claras, conhecidas e juridicamente válidas puderem ser eludidas em prol de algum indefinível valor pretensamente superior, abrindo precedente e pretexto para qualquer interesse arrogar-se superioridade axiológica em relação à lei, desafiando-a. Trata-se de uma preocupação pertinente, pois, segundo Hannah Arendt, o totalitarismo nazista, quando produzia leis positivas escritas, as ignorava conforme o mais conveniente às intenções e ordens voláteis do líder, que, por sua vez, autodeclarava-se a expressão da “lei da Natureza” (Arendt, 2012, p. 613).

Por supostamente corporificar o movimento dessa “lei” sobre-humana, o governo totalitário não considerava a si mesmo um “estado permanente de ilegalidade”, mas, ao contrário, alegava acesso privilegiado à fonte de autoridade e legitimidade final das normas positivas. Segundo essa lógica, se as decisões do Führer se inspiravam na própria fonte da lei, podiam “dispensar legalidades menores” (Arendt, 2012, p. 613). O problema chega ao seu ponto mais paradoxal no seguinte trecho de *Origens do Totalitarismo*: “A legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer a lei da jus-

tiça na terra – algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir” (Arendt, 2012, p. 613-614). Para Hannah Arendt, “justiça” associava-se com a condenação de Adolf Eichmann e a punição do genocídio, ainda que isso esbarrasse no “formalismo da lei” internacional naquele tempo. Para os nazistas, “justiça” era usar Eichmann para a prática do genocídio, ainda que isso esbarrasse em “legalidades menores”. É possível dizer, no espírito kelseniano, que se trata apenas de duas concepções *pressupostas* de justiça, sem nenhum critério pelo qual se possa discriminá-las entre uma *boa* e uma *má*? A suspensão do juízo para se colocar Arendt e Hitler momentaneamente na mesma balança pode parecer indecorosa, mas exatamente por quê? Levando a sério a advertência do positivismo jurídico sobre a impossibilidade de se encontrar, para suas normas, fundamentação acima delas mesmas, é consequente perguntar se as exigências da “própria justiça” reivindicadas por Arendt contra Eichmann e a justiça da “lei da Natureza” evocada pelo Terceiro Reich contra os judeus são igualmente quiméricas e desestabilizadoras.

Preliminarmente, note-se que Hannah Arendt, apesar de ter advogado a relativização de formalismos jurídico-positivos em vista do que chamou de “justiça” no caso Eichmann, não estava enunciando nenhum princípio normativo pretensamente mais elevado que o *nomos* humano. Na mesma passagem em que denunciou o desprezo dos nazistas pela legalidade estrita, a pensadora concluiu que critérios de certo e errado não têm como advir de generalidades como uma “lei natural que governa todo o universo”, ou uma “lei divina revelada na história humana”, ou mesmo de “tradições que representam a lei comum para os sentimentos de todos os homens” (Arendt, 2012, p. 614). Isso porque, segundo Arendt, a crescente generalidade de um critério de valor para a ação humana é inversamente proporcional à diversidade de casos concretos abarcados por esse critério, necessariamente lhe escapando “um número sem conta e imprevisível de casos”, cada um “com o seu conjunto de circunstâncias irrepetíveis” (Arendt, 2012, p. 614). Sabe-se, também, que todo o trabalho intelectual registrado em *Lições Sobre Filosofia Política de Kant* e *A Vida do Espírito* orienta-se pelo esforço de discriminar certo e errado, bem

e mal, sem o corrimão de padrões gerais de conduta. A alusão arendtiana à “justiça” não pode, portanto, ser tomada sob uma perspectiva simplista, como se fosse mero recurso anacrônico a indemonstráveis parâmetros teológicos e metafísicos. E se não está no Céu e nem na “Natureza” o contraponto de Arendt tanto à ordem legal nazista quanto aos formalismos internacionais que impediriam a condenação de Eichmann, resta-nos “partir do início” e penetrar nas experiências em torno das quais, afinal, gira a controvérsia.

O totalitarismo nazista não foi só um regime cujas normas regulavam o modo de vida de um povo em determinado território. Descrevendo cruamente, foi um grupo de pessoas que conseguiu bastante apoio para ascender ao controle do Estado e, uma vez no monopólio dos meios de legislação, de violência e de comunicação oficial, negou reconhecimento de igualdade a parte da população, empurrando-a para fora da comunidade política e para além da proteção da lei. Cumprida essa etapa de exclusão, empenhou-se pela destruição física dos excluídos. Nos parágrafos anteriores, mencionou-se que o apoio popular para a ascensão de Hitler ao poder pode ser definido como uma espécie de consenso intersubjetivo do povo alemão naquele período. Obviamente, no entanto, não foi um consenso do povo em sua *integralidade*. A própria Arendt, após o incêndio do *Reichstag* em 1933, imediatamente percebeu o risco de permanecer na Alemanha e emigrou. Na já citada entrevista de 1964, falava sobre a amargura de ter visto amigos alinharem-se com os nazistas (Arendt, 1993, p. 132). A experiência de forçadamente abandonar a terra natal e o desamparo do exílio evidenciam a premência do fato natural e ao mesmo tempo político do nascimento: todos nós nascemos em um mundo que nos precede, e independentemente de como uma comunidade atingiu determinada configuração de normas, os que nascem dentro desse específico agrupamento humano precisam começar a vida a partir do estado de coisas que lhes é dado. Para o consenso, ou pelo menos para o consentimento com esse estado de coisas, consentir precisa ser a condição existencial dos que chegam. Em outras palavras, precisa possibilitar seu acolhimento (Arendt, 2017, p. 78-79).

O ordenamento jurídico nazista, porém, operava para negar a parcelas da população, como os judeus, essa própria condição básica de um lugar no mundo. E à medida que os judeus foram sendo submetidos à cassação de cidadania, à emigração forçada e ao assassinato, perdia significado qualquer definição que se possa atribuir às palavras “consenso” e “consentimento”, pois consentir com normas implica a possibilidade de viver segundo as normas com as quais se consente. Do contrário, não há nada com o que consentir. Se os judeus agissem conforme as ordens nazistas, andariam “sobre os próprios pés para os locais de execução, cavando os próprios túmulos, despindo-se e empilhando caprichosamente as próprias roupas, e deitando-se lado a lado para serem fuzilados” (Arendt, 1999, p. 22). Se não agissem, eram torturados até a morte em represália (Arendt, 1999, p. 22). O extremismo do Terceiro Reich evidencia um fenômeno observado também em outros Estados, embora em diferentes graus: o tratamento excludente e, no limite, hostil da lei em relação a grupos de pessoas nascidas no território de sua validade formal. Nesse caso, o basilar ingresso no mundo humano pelo reconhecimento de si como igual por uma comunidade, ou seja, justamente a primeira condição existencial do consenso e do consentimento, inverte-se em causa de *resistência* à lei. Lembre-se como os judeus não foram mortos por nada que fizeram, mas por “serem” judeus (Arendt, 1999, p. 166); ou como a escravidão dos negros perdurou nos Estados Unidos até 1865, tendo a igualdade política sido alcançada, pelo menos juridicamente, apenas com a Lei de Direitos Civis de 1964 e com a Lei dos Direitos ao Voto de 1965.

Martin Luther King Jr. foi preso em 1963, na cidade de Birmingham, Alabama, por protestar contra a segregação racial. Anton Schmidt, austríaco recrutado pelo exército nazista, foi preso e executado em 1942 por ajudar judeus a escapar da morte. Em ambos os casos, os penalizados entraram em conflito com a lei positiva, praticando, segundo as valorações de conduta contidas nos ordenamentos jurídicos violados, *crime*. Não existe registro sobre o que Schmidt disse a respeito do próprio aprisionamento, ou mesmo se disse algo, mas Luther King Jr., na famosa *Carta da Prisão de Birmingham*,

expressamente mencionou a “injustiça”. Tal fraseologia de oposição entre “lei” e “justiça” é a mesma mobilizada por Arendt, mas tanto a circunstância da segregação racial nos Estados Unidos quanto a de um militar nazista que, ao contrário de Eichmann, desobedeceu, clarificam melhor como a desobediência não necessariamente recorre a um valor de justiça acima das normas do Estado. Ao desafiar leis assassinas e excludentes, Schmidt e Luther King Jr. apenas se enraizaram no *fato dado* da existência humana, da natalidade, para lembrar que ser recebido no mundo é condição de possibilidade para viver segundo qualquer lei terrena. Pastor protestante, Luther King Jr. pensava também em termos teológicos, é verdade. Mas estava plenamente consciente de como a pura presença do seu corpo desmascarava um “consenso” para o qual esse corpo era ausência: “Não tínhamos nenhuma alternativa exceto nos prepararmos para a ação direta, através da qual apresentaríamos nossos próprios corpos como meios de colocar nossa causa diante da consciência das comunidades local e nacional” (Luther King, Jr., 2018, p. 4, tradução nossa).

Não por acaso, no ensaio *Desobediência Civil*, Arendt diferencia o “contestador civil” do “transgressor comum” com base na *adesão*: enquanto o transgressor comum lesa outros ao recusar consentimento às leis para abrir uma exceção somente em benefício próprio, o “contestador civil, ainda que seja normalmente um dissidente da maioria, age em nome e para o bem de um grupo” (Arendt, 2017, p. 69). E ao se contestar a lei para o bem de um grupo, ou, invertendo-se a fórmula, contra o mal imposto pela lei a um grupo, naturalmente aparece a possibilidade de adesão desse grupo ao contestador. Se essa adesão ocorrer, ou se a contestação já tiver sido originalmente empreendida por um conjunto, forma-se uma minoria organizada, cujo compromisso mútuo “empresta crédito e convicção à sua opinião” (Arendt, 2017, p. 55). A partir daí, quanto mais a minoria dissidente cresce em influência, menos pode ser desprezada, criminalizada e combatida sem risco para a manutenção do ordenamento jurídico como um todo (Arendt, 2017, p. 70). E precisamente esse risco *factual* é o que, no caso de dissidências como a encabeçada por Luther King Jr., relativiza o valor de justiça parcial até então generalizado pela

norma positiva. A impossibilidade de se extrair um enunciado absoluto de dever-ser da descrição do ser advém do fato de que o ser é vário. Mas essa variedade, se por um lado impossibilita a enunciação de um único dever-ser como critério universal de julgamento para o agir humano, por outro impõe limites a quaisquer critérios enunciados, que necessariamente se balizam pela preservação do ser, no mundo, daqueles cujo consenso e consentimento fundam, em igualdade, as normas organizadoras das relações entre si nesse espaço comum.

Bobbio não estava errado, portanto, ao fundamentar axiologicamente as normas positivas pela “prova da intersubjetividade”. Mas essa prova não vai ao cerne do problema. Primeiro porque é preciso submetê-la a uma análise de *extensão*: quão amplo é o consenso pretensamente justificador da norma? No território abrangido pela validade jurídica, a norma conta com o consentimento da população em toda a sua variedade, ou, para introduzir um termo chave no pensamento de Hannah Arendt: conta com o consentimento da população em toda a sua *pluralidade*? E, em segundo lugar, tomar acriticamente a intersubjetividade como suficiente fundamento axiológico implica reduzir o “consenso” e o “consentimento” a conceitos vazios, que se esgotam em si mesmos. Arendt comparava as palavras da linguagem comum a “pensamentos congelados” que abreviam, para fins práticos de comunicação, o conjunto de experiências e juízos componentes do significado original. Para acessarmos esse significado, é preciso “degelar” os conceitos (Arendt, 2018a, p. 193). Sendo assim, pergunta-se: quais são as experiências e juízos cristalizados nos termos “consenso” e “consentimento”? A própria atividade de consentir com outros sobre algo pressupõe uma pluralidade de seres humanos distintos, mas, quanto à influência sobre a decisão conjunta, iguais. Se não fossem distintos, sequer haveria objeto de deliberação. E se não fossem iguais em influência, a decisão seria tomada pela dominação de uns sobre outros. O que condiciona o decidir por consentimento é, portanto, novamente o *fato dado* da existência humana, que, em sua pluralidade, implica na resistência de cada ser contra a subjugação por outro ser.

Retornando às paradigmáticas experiências do genocídio perpetrado pelos nazistas, vemos o que acontece, no extremo, quando a igualdade de voz entre diferentes é negada. Por que Hitler se preocupou em primeiro promulgar as Leis de Nuremberg, privando os judeus de qualquer participação política? Porque é necessário liquidar a potencialidade reativa do outro antes de destruí-lo. E a intensidade desse potencial é diretamente proporcional ao número de pessoas que a reação consegue arregimentar em apoio. Hannah Arendt observou que, dentro de uma comunidade política, a vida de seres humanos corre perigo “só no último estágio de um longo processo” de exclusão, ou seja, quando esses seres perdem o reconhecimento como iguais e, portanto, não se encontra alguém para “reclamá-los” em caso de agressão (Arendt, 2012, p. 402). A implementação das Leis de Nuremberg foi um bem-sucedido teste para confirmar que nenhum grupo numérica ou socialmente relevante, dentro da Alemanha, reagiria em socorro aos judeus. Complementarmente, a má-vontade dos países do Leste contra os judeus expulsos pelo Führer demonstrou que “nenhum país reclamava aquela gente”. Somente então, após haverem “apalpado cuidadosamente o terreno”, os nazistas puderam acionar as câmaras de gás (Arendt, 2012, p. 402). Experiências históricas como a narrada revelam não só que “consenso” e “consentimento” condicionam-se a um equilíbrio prévio entre ação e reação potenciais no espaço da pluralidade, mas principalmente que o desequilíbrio, a desigualdade nessas relações, pode conduzir, a exemplo do concretamente visto no Nazismo, ao não reconhecimento, à subjugação e à destruição das vozes emudecidas.

Por serem previamente *condicionados* pelo equilíbrio entre diferentes seres, “consenso” e “consentimento” não operam como fins em si mesmos, e sim como *métodos* de salvaguarda dessa condição equilibrada, que, por sua vez, preserva cada ser em sua relação com o outro, inclusive para efeito de deliberação normativa. *Reductio ad absurdum* seria um consenso decidir sobre o valor da própria existência deste ou daquele deliberante, dado que o método de decisão consensual, por sua definição, pressupõe um compartilhado juízo *contra* a subjugação de si por outrem. Essa dignidade existencial huma-

na aparece, irreduzível, tão logo se começa a justificar o Estado em termos não-teológicos, como aconteceu no contratualismo moderno. Mesmo o Absolutismo de Hobbes legitima a soberania estatal recorrendo a um “pacto de cada homem com todos os homens” para a conservação recíproca (Hobbes, 1974, p. 109-110). Rousseau é o mais ilustrativo ao definir “Estado” como uma forma de associação pela qual “cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo” (Rousseau, 1996, p. 20). Se, pela justificação contratualista, as pessoas não podem ser reduzidas a puros meios para um fim, nas palavras “consenso”, “consentimento”, “pacto” e “contrato” há o reconhecimento de uma igualdade ôntica que, perpassando a pluralidade humana, *interdita* a violação dos seres uns pelos outros. Conclui-se que a fundamentação axiológica das normas positivas começa por essa interdição, o limite do que é possível a uma comunidade plural e igualitária consentir sem contradizer a si mesma e consequentemente recair em um desequilíbrio aniquilador das condições de possibilidade para consensos futuros.

Ter clareza quanto a essa instrumentalidade do consenso em relação ao *interdito* é importante para nossa análise sobre a extensão concreta da igualdade e da pluralidade alegadas, em autojustificativa, pela norma positiva. Do contrário, pode-se chegar à estranha conclusão de que, cumpridos determinados procedimentos formais de um governo representativo, os cidadãos porventura violados consentiram com a ruína. É no limite da integridade dos seres que subjugação, desterro e assassinato *oficialmente* impingidos aparecem não pela *Raison d'État*, nem pela “soberania popular”, mas pelo que são: precisamente os sinalizadores de que alguém, detendo meios superiores de violência, enunciou deontologicamente seus interesses parciais como se fossem os do todo. Contra a força coerciva dessa espécie de mentira imperativamente formulada, contestadores necessitam de uma linguagem igualmente imperativa. Daí haver razão política, e não apenas teórica ou confessional, para recorrerem à fraseologia jurídica da “lei divina” ou dos “direitos naturais”. Sob diferentes roupagens, essa arma retórica foi mobilizada pelo menos desde Antígona até a Revolução Francesa, e a sua recorrência em situações

de desafio ao governante talvez seja consequência da tentativa de expressar, por fórmulas de dever-ser, condições do ser naturalmente resistentes a arbitrariedades. Pois se cada um de nós chega à existência inescapavelmente através de um corpo que compartilha a Terra com outros corpos, privar-nos da integridade corpórea, de um lugar na Terra e do reconhecimento por outros é como nos privar do próprio nascimento, reduzindo o ser, pela violação de suas condições de possibilidade, a um não-ser.

É a essa privação das condições para o exercício da humanidade que Hannah Arendt se referiu ao descrever os internos dos campos de concentração nazistas como “marionetes com rostos de homem” (Arendt, 2012, p. 603). Pois ali, nos corpos torturados e arrancados de qualquer vínculo com o mundo, restava apenas semiexistências sem nenhuma espontaneidade, reduzidas a “feixes de reações de comportamento exatamente igual” (Arendt, 2012, p. 604). E o que os algozes tentavam negar às suas vítimas senão a natalidade mesma quando, destruindo todos os vestígios da vida e também da morte daquelas pessoas, as tratavam “como se nunca houvessem existido”? (Arendt, 2012, p. 587, 588). Justamente nesse extremo, na *hybris* de uma ordem legal que visa destruir “o fato da própria existência” (Arendt, 2012, p. 587-588), o próprio *fato* da existência nos coloca *na posse* de um valor de *mal*, que julga a ordem. E não porque existam *atos morais* independentes da interpretação humana, pois as expressões “bem” e “mal” já são, em si, designações dos juízos de valor e desvalor humanamente *atribuídos* aos fatos. Mas os sujeitos interpretam e julgam um fato quando este, ao atingi-los, lhes impõe a necessidade da interpretação e do julgamento. Somos “sujeitos”, portanto, em uma dupla acepção: a de agentes emissores da interpretação e do juízo, e também a de “sujeitados” aos efeitos das ações que, por isso mesmo, interpretamos e julgamos. Conforme esboçado nos parágrafos anteriores, o que temos são, sim, interpretações morais dos fenômenos, mas, quando um fenômeno é a relação entre agentes mutuamente implicados, as interpretações enquadram-se na estrutura dialógica em que cada um avalia como o outro o *atinge*.

Mais de um século antes do aforismo 108 de *Além do Bem e do Mal*, David Hume, em seu *Tratado da Natureza Humana*, já retorquia os “sistemas de moral” por derivarem, a partir de proposições descritivas como “é e não é”, proposições normativas como “deve ou não deve” (Hume, 2009, p. 509). Segundo Hume, uma derivação tal, de dever-ser a partir do ser, ou de valores a partir de fatos, não é autoevidente. Logo, “precisaria ser notada e explicada” (Hume, 2009, p. 509). Notemos, nesse respeito, que o ordenamento jurídico do Terceiro Reich, com sua ideologia de superioridade racial, enunciava um dever-ser para o povo alemão através de juízos contrários à mera presença, no mundo, dos judeus e de outros excluídos. Hannah Arendt repetidamente afirmou que os enviados aos campos de concentração eram, em sua esmagadora maioria, pessoas inocentes que, “sem mesmo terem sido acusadas” de crime algum, acabavam “declaradas indignas de viver” (Arendt, 2012, p. 574). Nesse caso, como a norma preceitua uma negação absoluta de determinados seres, estes só podem afirmar a si mesmos pela negação absoluta do preceito, o que implica designá-lo pelo desvalor *mal*. Sob o crivo da crítica empirista formulada por Hume, não se trata exatamente de um juízo valorativo extraído diretamente do fato da existência, mas se trata de um juízo logicamente necessário quando o fato da existência é tomado como *valor*, elevando-se ao *status* de *bem*. Hans Jonas nos lembra que permanecer vivo já é, em si, uma espécie de “sim ontológico”, uma “negação do não-Ser” (Jonas, 2006, p. 151-153). É pela afirmação de si que o *fato* de ser no mundo adquire carga valorativa contra sua violação. Do contrário, restaria às vítimas condenarem a presença de seus próprios corpos na face da Terra, submetendo-os voluntariamente ao arbítrio de outros agentes que se afirmavam como um *valor superior*, um *bem maior*.

E justamente aí reside um ponto ainda não analisado em nossa argumentação. Quando dissemos que, “para os nazistas, ‘justiça’ era usar Eichmann para a prática do genocídio”, omitimos, naquele momento, a justificação ideológica do princípio de justiça enunciado. Pois Hitler talvez pudesse admitir que os *Einsatzgruppen* e as câmaras de gás eram um mal para os judeus, se

acrescentasse que eram um mal *necessário* ao *bem* dos alemães. No decorrer de *Origens do Totalitarismo*, Arendt menciona, em duas passagens, um popular brocardo jurídico nazista: “O direito é aquilo que é bom para o povo alemão” (Arendt, 2012, p. 493, 550). E a julgar pela “Solução Final”, o direito efetivamente se adequava ao que quer que fosse considerado “bom” para o povo alemão, mesmo quando isso significava o extermínio de milhões de pessoas. Coerente com o espírito do brocardo, Eichmann não era contra o assassinato, mas contra o “sofrimento desnecessário” (Arendt, 1999, p. 125). “Desnecessário” a quê? Ao “bem” visado pelo regime: a criação de um mundo racialmente hierarquizado, livre não só dos judeus, mas de todos os “indignos de viver”. Esse princípio de justiça nazista é inegavelmente maligno se confrontado com o critério do consenso em condições de equilíbrio plural e, mais profundamente, com o do interdito à violação dos seres uns pelos outros. Mas é preciso reconhecer que esses critérios, e conseqüentemente o conceito de mal desenvolvido até aqui, estão restritos aos paradigmas pressupostos da pluralidade e da igualdade. Cabe, então, perguntar: o conceito de mal como violação dos seres se sustenta em confrontação com o paradigma de “bem” nazista, fundado no racismo e na desigualdade?

1.2 BEM E LEI

O termo “pluralidade” pode gerar confusão, pois, originariamente, não se trata de um *valor*, mas de um *fato*. Hannah Arendt postula um enunciado *descritivo* quando afirma que “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2018a, p. 9). Perante o fato da pluralidade é que são possíveis duas atitudes axiológicas fundamentais: a valorização da igualdade ou a da desigualdade. Na escolha pela desigualdade, um indivíduo ou um grupo toma a própria existência como um valor superior à existência dos demais indivíduos e grupos. Mas sob qual justificativa? Arendt lembra que o conceito de “raça” começou a se desenhar “quase inconscientemente” quando os imperialistas ingleses, na África do Sul, depararam-se com “tribos cuja humanidade atemorizava e envergonhava o homem europeu” (Arendt,

2012, p. 294). Tratava-se, a princípio, do puro choque perante o outro, que, estranhamente, parece igual e ao mesmo tempo diferente. É importante notar como essa intuição de igualdade desempenha um papel decisivo na vontade de se diferenciar: ninguém tece considerações para distinguir a si mesmo de uma pedra, ou de um animal. A justificação da desigualdade é mobilizada apenas naquelas relações onde a igualdade é sentida como possibilidade e, justamente por isso, *temida*. Pois se interpreto o que há de diferente no outro como a negação do eu e, cumulativamente, reconheço nesse mesmo outro uma capacidade de ação igual à que possuo, naturalmente surge o temor contra uma possível negação ativa, ou seja, contra uma possível negação do eu levada a efeito pela ação do outro: o risco da violação. Nesse caso, a valorização desigual de si decorre do estranhamento e do temor.

Do contato com esse cuja ação não se sabe como vai nos atingir surge a possibilidade do *conflito*, e os que estão em posição de conflitar aparecem, um para o outro, sob o signo da *inimizade*, efetiva ou potencial. O teórico da inimizade política *par excellence*, Carl Schmitt, reconhece que “o inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio” (Schmitt, 2009, p. 28). No contexto desse trecho, Schmitt defende que, embora cada parte conflitante comumente enuncie valorações afirmadoras de si e negadoras do outro, tais enunciados seriam *efeito* da conflagração, e não sua *causa*. Para indivíduos ou grupos considerarem-se inimigos, bastaria então que cada um fosse, em relação ao outro, “existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos” (Schmitt, 2009, p. 28). Segundo Schmitt, portanto, há circunstâncias em que os seres conflitam não porque cada um se considere moralmente superior, mas porque disputam as mesmas coisas ou, perante o desconhecido, se sentem inseguros quanto à preservação do próprio tipo de vida. Nesses casos, por mais que cada lado do conflito costume mobilizar psicologicamente seus combatentes através da estigmatização do inimigo, ainda é possível reconhecer o valor do oponente quando findada a batalha. Tal reconhecimento, em Schmitt, está longe da deferência à grandeza identificada, por Hannah Arendt, como o iní-

cio da imparcialidade historiográfica, quando Homero “decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles” (Arendt, 2016, p. 81). Mas é importante notar, aqui, que mesmo perante o estranho, cujo mérito pessoal se desconhece, não subsistem bases, além da autodefesa, para o combate.

Sejam causados pelo estranhamento, pelo temor ou pela disputa, os fenômenos da inimizade e do conflito não implicam, necessariamente, a negação absoluta do outro. Analisando detidamente, a própria existência, no mundo, disso que chamamos “conflito” pressupõe pelo menos dois seres *iguais* no valor que atribuem a si mesmos, nas coisas que disputam e na disposição natural para continuarem sendo o que são nesta Terra habitada, afinal, por ambos. O respeito pelo inimigo, como em Homero, já era o pressentimento dessa igualdade subjacente aos que, no jogo de dados da contingência, caíram em posições opostas. Rolassem os dados um pouco mais ou menos, os oponentes talvez fossem aliados, e os aliados talvez fossem oponentes. Esse paradoxo está na base da advertência socrática contra o incêndio de casas em território adversário e contra a animosidade para com “homens, mulheres e crianças” inocentes, alheios à batalha. Segundo Sócrates, os embates entre helenos deveriam se restringir aos diretamente envolvidos na “discórdia”, para que, uma vez dirimida, restasse possível a reconciliação das respectivas cidades (Platão, 2018, p. 210). Essa relativização da inimizade pensada por Sócrates para os conflitos internos da Hélade não só sobreviveu da Antiguidade até hoje, como se ampliou e se consolidou sistematicamente desde *De Iure Belli Ac Pacis* de Hugo Grotius (1625) até as Convenções de Genebra (1949). A ideia de inimizade relativa é o sustentáculo do exposto, no parágrafo anterior, sobre Carl Schmitt, que não é citado, em nosso contexto, por acaso. Como se sabe, Schmitt colaborou teoricamente com o Partido Nazista. É curioso, portanto, o seguinte trecho de *O Conceito do Político* (1932):

[...] nenhum programa, nenhum ideal, nenhuma norma e nenhuma finalidade conferem direito de dispor sobre a vida física de outras pessoas. Exigir dos indivíduos que matem outras pessoas e que estejam dispostos a morrer a fim de que floresçam o comércio e a

indústria dos sobreviventes ou que prospere a capacidade de consumo dos netos, é uma exigência horrível e insensata. Amaldiçoar a guerra como assassinato e, depois, exigir das pessoas que façam a guerra, que matem na guerra e se deixem matar para que “guerra nunca mais” haja, é uma intrujice manifesta. A guerra, a disposição para a morte por parte dos homens em combate, a morte física de outras pessoas que estão do lado inimigo, nada disso tem um sentido normativo, e sim apenas um sentido existencial, mais precisamente na realidade de uma situação do combate real contra um inimigo real e não em quaisquer ideais, programas ou normatividades. Não há nenhum fim racional, nenhuma norma por mais correta que seja, nenhum programa por mais exemplar que seja, nenhum ideal social por mais belo que seja, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar o fato de que, por sua causa, os seres humanos se matem uns aos outros. Se tal extermínio físico da vida humana não ocorre a partir da afirmação ôntica da própria forma existencial perante uma negação igualmente ôntica desta forma, esse extermínio não pode, então, ser justificado. Tampouco se pode fundamentar guerra alguma com normas éticas e jurídicas. Se realmente houver inimigos no significado ôntico como aqui considerado, tem sentido, mas tão-somente sentido político repeli-los fisicamente em caso de necessidade e os combater (Schmitt, 2009, p. 52-53).

Ao conceituar o fenômeno político como a “diferenciação entre *amigo* e *inimigo*” (Schmitt, 2009, p. 27), Schmitt forneceu fundamentação teórica para o antipluralismo nazista dentro da Alemanha, mas é interessante como nem assim o jurista arriscou advogar qualquer concepção de “bem”, ou um modo de vida, que devesse se impor sobre os demais. Pelo contrário: o argumento de Schmitt é defensivo e prioriza o ser, a existência, em relação à normatividade do dever-ser. A única justificativa possível para o extermínio do outro seria a preservação de si, ou seja, um “caso de necessidade” no qual somente pela força um ser pudesse afirmar sua “forma existencial”. Grotius chegara a uma fórmula parecida quando, refletindo sobre a diferença entre guerras justas e injustas, concluiu que “não pode haver outra causa legítima da guerra, a não ser uma afronta recebida” (Grotius, 2004, p. 284). Essa histórica incapacidade humana para justificar a violência não provocada é significativa, pois evidencia a igualdade dos diferentes no *fato* comum da existência, que, por

si só, é incapaz de prover valores discriminatórios a favor de determinadas formas existenciais contra outras. Nesse respeito, Schmitt admite, em *Teoria do Partisan* (1963), que “inimigo não é algo que deve ser eliminado por algum motivo qualquer e ser exterminado por causa de seu desvalor. O inimigo situa-se no meu próprio patamar” (Schmitt, 2009, p. 235). De acordo com essa linha de raciocínio, a situação extrema do confronto não decorre de nenhuma superioridade no valor inerente a qualquer dos combatentes, e sim da igualdade ôntica entre existências que, antagonizadas por estranhamento, temor ou disputa, combatem para restabelecer, mutuamente, limites.

Voltando ao exemplo dos imperialistas ingleses na África do Sul, de fato o estranhamento deve ter fornecido um inconsciente impulso inicial para o conceito de “raça”, mas este logo se converteu em ideologia justificadora da exploração colonial. Nas palavras de Arendt, “o imperialismo teria exigido a invenção do racismo como única ‘explicação’ e justificativa de seus atos, mesmo que nunca houvesse existido uma ideologia racista no mundo civilizado” (Arendt, 2012, p. 266). O ponto central é que, na ausência de qualquer ameaça ou conflito concretos a possibilitarem uma justificativa com base na autodefesa, os ingleses ainda assim se negaram a assumir explicitamente sua violência não provocada. Arendt menciona que Lorde Cromer, administrador britânico no Egito, enxergava a si mesmo não como um violentador, mas como um “protetor de ‘povos atrasados’” (Arendt, 2012, p. 301). E a literatura imperialista britânica do fim do século XIX e início do século XX, a exemplo da produzida por Rudyard Kipling, representa os agressores ingleses como “curiosos e quixotescos protetores dos fracos”, que partem para “países distantes e exóticos” a fim de libertar “povos estranhos e ingênuos” dos “numerosos dragões que os atormentam há séculos” (Arendt, 2012, p. 298-299). Ou seja, nem o racismo dos imperialistas encontrou racionalização suficiente para afirmá-los como um “bem” que, por si mesmo, negasse valor à existência do outro. Foi preciso justificarem a desigualdade pela manobra hipócrita de inverter o sentido da dominação, mascarando-a em suposto interesse do dominado. A expressão mais acaba-

da dessa hipocrisia celebrizou-se no autoindulgente conceito de “fardo do homem branco” (Arendt, 2012, p. 298-299).

Similarmente, Eichmann disse às autoridades israelenses que ele e os judeus estavam “se esforçando juntos” pela emigração. O *Obersturmbannführer* da SS chegou ao ponto de se definir como um confidente ao qual os judeus recorriam para “desabafar seus corações” e contar “seu sofrimento e dor”. Segundo essa linha de justificação, a emigração forçada não era nenhuma violência unilateral do Reich, mas simplesmente “fazer justiça a ambas as partes”, nazistas e judeus (Arendt, 1999, p. 60). A derradeira autojustificativa ideológica para o supremacismo do regime pode ser identificada, no entanto, em uma particular apropriação vitalista de Carl Schmitt. Hannah Arendt localiza, no *Ensaio Sobre a Desigualdade das Raças Humanas* (1853), de Arthur de Gobineau, um visível marco da íntima conexão, presente na Europa do século XIX, entre o pensamento racista e a noção de “decadência” (Arendt, 2012, p. 249). Essa conexão foi absorvida pela ideologia nazista e usada como chave para a definição do que supostamente ameaçava a “forma existencial” alemã. Lembre-se que as Leis de Nuremberg alegavam “proteger” o sangue nacional, e Himmler, em discurso proferido no outono de 1943, classificou o extermínio do povo judeu como um “direito moral” dos alemães, que, do contrário, restariam “liquidados” (Arendt, 2012, p. 570). Os nazistas, portanto, nunca abandonaram completamente a retórica da autodefesa. O que fizeram foi acoplar a noção racista de “decadência” ao conceito de *inimigo concreto* em Schmitt, produzindo a letal ideia de que as pessoas “racialmente inferiores” representavam, pela sua mera presença na Terra, uma ameaça à integridade dos “racialmente superiores”.

A Parte I de *Origens do Totalitarismo* narra extensivamente como o antisemitismo alimentou-se, na Europa, de toda sorte de teorias conspiratórias sobre os judeus. Mas a ideologia nazista plenamente desenvolvida sequer precisava atribuir-lhes quaisquer maquinações concretas. A própria existência do judeu passou a ser rotulada como perigosa, no mesmo sentido em que a existência de uma bactéria carrega em si o perigo da infecção. Macabramen-

te, as câmaras de gás de fato eram oriundas de um programa médico de eutanásia preparado por Hitler desde 1935. Com a eclosão da Guerra em 1939, as instalações foram transferidas para os países ocupados no Leste Europeu e, sob supervisão do mesmo *staff* da Chancelaria do Führer e do Departamento de Saúde do Reich, milhões de vítimas foram gaseadas tal qual fossem, efetivamente, bactérias. Uma espécie de doença a ser erradicada (Arendt, 1999, p. 123-125). O importante em nossa argumentação é notar que, mesmo nesse caso extremo de desvalorização do outro, não se prescindiu das noções de *ameaça* e *perigo*, ou seja, do repertório apropriado à suscitação do medo e consequente justificação da força. E aqui entra, mais uma vez, a ideologia na sua específica função de ocultar a realidade através da *mentira*. Pois assim como a violação dos seres em um governo representativo se oculta atrás de um consenso mentiroso, a exploração colonial se escondeu atrás de um paternalismo mentiroso e o genocídio nazista atrás de uma ameaça mentirosa. Se, para Schmitt, “o extermínio físico da vida humana” só se justifica “a partir da afirmação ôntica da própria forma existencial perante uma negação igualmente ôntica desta forma”, os nazistas forjaram a negação.

O verbo “forjar” é apropriado, pois ainda que existisse, dentre a pluralidade humana, diferenciações biológicas suficientes para uma classificação segundo “raças”, desse fato não decorreria nenhum juízo de valor logicamente necessário sobre uma raça em relação a outra. A despeito disso, o próprio conceito de “raça” não passava de um amálgama de preconceitos mobilizados politicamente. Arendt interpreta o início do pensamento racial na França como uma reação da aristocracia contra a igualdade política do Estado-nação (Arendt, 2012, p. 237-241). Ou seja, mera arma político-ideológica no combate à perda de privilégios. Na Inglaterra, tal arma foi mobilizada para justificar a estrutura imperialista, conforme já visto. Na Alemanha, por fim, o conceito de “raça” conseguiu mobilizar, em torno de si, os movimentos pangermanistas e de unificação étnica que pavimentaram o caminho para o surgimento do Partido Nazista como fenômeno de massa. Nesse sentido, Arendt observa que, no que diz respeito ao racismo, o “aspecto científico é secundário”, pois

“toda ideologia que se preza é criada, mantida e aperfeiçoada como arma política e não como doutrina teórica” (Arendt, 2012, p. 235). O enquadramento dos judeus no conceito de “raça” foi a estigmatização ideológica de uma origem cultural compartilhada por pessoas que, de resto, em nada se diferenciavam dos outros alemães, ou dos outros europeus. Um gérmen desse estigma de viés racializador já existia na transição dos séculos XIX e XX, quando o “judaísmo” na Europa perdeu seu “significado religioso, nacional e econômico-social” concreto, passando a ser interpretado como uma espécie de qualidade individual inata (Arendt, 2012, p. 132-133).

Se os nazistas precisaram, então, criar um inimigo imaginário para embasar a violência do regime na retórica da autodefesa, significa que ainda reconheciam a autodefesa como única justificativa possível para a violência. Tanto foi assim que, onde a realidade era sangrenta demais para ser encoberta pelo pano da mentira, entrava o *segredo*. Arendt menciona que toda a correspondência oficial relativa à “Solução Final” se sujeitava a rígidas “regras de linguagem”, consistentes em codinomes e eufemismos para mascarar a verdadeira natureza do que estava sendo feito. Assim, palavras como “extermínio”, “eliminação” ou “assassinato” eram substituídas por “solução final”, “evacuação” (*Aussiedlung*) e “tratamento especial” (*Sonderbehandlung*). A deportação, por sua vez, recebia os nomes de “reassentamento” (*Umsiedlung*) e “trabalho no Leste” (*Arbeitseinsatz im Osten*) em substituição eufemística (Arendt, 1999, p. 100). O objetivo das “regras de linguagem” era duplo: primeiramente, impedir que os funcionários a todo momento entrassem em contato e conseqüentemente se perturbassem com a definição normal dos seus atos. Fornecia-se, assim, uma válvula de escape através da hipocrisia. E, em segundo lugar, as regras disciplinavam a comunicação com o “mundo exterior”, precaução que evidencia a consciência das prováveis resistências externas e o decorrente risco de responsabilização (Arendt, 1999, p. 101). No livro *A Filosofia e o Mal*, António Marques argumenta que “cada alto funcionário nazi, a começar pelo Führer, claramente conhecia a natureza dos seus atos que sempre manteve secretos aos olhos dos inimigos, assim como do próprio povo alemão” (Marques, 2015, p. 81).

E, de fato, Hannah Arendt menciona que “Eichmann, como todo mundo ligado à ‘Solução Final’, também era oficialmente um ‘portador de segredos’” (Arendt, 1999, p. 39). A ética do sigilo opera sempre que o uso da força não pode ser justificado publicamente. No ápice do imperialismo inglês, Cecil Rhodes chegou a admitir, com mais franqueza do que o colega Cromer, a natureza puramente expansionista das incursões sobre a Índia, sobre a África do Sul e sobre o Egito. “A expansão é tudo”, dizia (Arendt, 2012, p. 301). Justamente por isso, todos os episódios sangrentos da submissão colonial desses territórios, naturalmente insuscetíveis de justificação pela hipocrisia do paternalismo, acabavam ocultados pelo “‘Grande Jogo’ do segredo” (Arendt, 2012, p. 301). Arendt menciona que a “maior paixão” dos assistentes de Cromer e Rhodes era necessariamente “o sigilo e uma função por trás dos bastidores”, ao passo que o “maior desprezo” era pela “publicidade e por aqueles que a apreciavam” (Arendt, 2012, p. 303). A independência da Índia só aconteceu, segundo Arendt, porque a superação da resistência não violenta de Gandhi requereria um inaudito massacre, algo impossível de esconder ou justificar perante a opinião pública da Inglaterra. Essa cautela com a opinião pública também era adotada pelos nazistas e lhes impunha uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que propagandeavam um visceral antissemitismo, usavam todos os meios disponíveis para ocultar a existência dos campos de concentração e extermínio, chegando ao ponto de reformar o gueto de *Theresienstadt* para enganar a Cruz Vermelha e produzir peças publicitárias mentindo que os judeus eram reassentados e bem tratados no Leste.

Esses breves apontamentos históricos demonstram suficientemente que o racismo dos imperialistas ingleses e o dos nazistas alemães não continha nenhuma concepção compreensiva de “bem” capaz de sustentar, por si mesma, a negação do diferente. Tratava-se, isso sim, de uma racionalização *a posteriori* da dominação pura e simples. No espírito do diagnóstico de Arendt sobre o imperialismo ter *exigido* a invenção do conceito de “raça”, convém retornarmos à advertência nietzschiana de não colocar no início o que vem no final: a dominação não existe por *causa* do racismo, é o racismo que exis-

te por causa da dominação. A consequência teórica dessa clareza na ordem dos fatores não queda irrelevante, pois revela a *desigualdade* estruturante do racismo pelo que é, uma *mentira*, e não uma alternativa ao paradigma da *igualdade*. Se pela confiança no reconhecimento público de um bem *comum* o contestador civil chega a correr o alto risco pessoal de tomar “a lei em suas próprias mãos em aberto desafio”, o criminoso, por outro lado, “evita os olhos do público” (Arendt, 2017, p. 69). E por quê? Conforme estabelecido no tópico anterior, porque ele lesa em benefício próprio. Consequentemente, lhe será improvável o consentimento dos lesados. No que se refere à “Solução Final”, não nos esqueçamos que, segundo o próprio Himmler, cada um dos 80 milhões de alemães tinha o seu “judeu decente”: aquele amigo, colega ou vizinho que consideravam de “primeira classe”, uma exceção individual às acusações da propaganda antissemítica (Arendt, 1999, p. 150). Nem mesmo dentro da Alemanha, portanto, o genocídio poderia ter sido abertamente admitido sem levantar “perguntas desagradáveis” (Arendt, 1999, p. 150).

Esse jogo de ilusão e encobrimento reforça a metáfora arendtiana do *Estado criminoso*. Fundamental, nesse respeito, é a descrição contida em *Origens do Totalitarismo* sobre a “cuidadosa graduação de militância” do movimento totalitário, a saber, a graduação entre elite do movimento, membros comuns e simpatizantes. Para a elite, os membros comuns eram o mundo exterior, ao passo que, para os membros comuns, os simpatizantes representavam tal mundo (Arendt, 2012, p. 502-503). Assim, os escalões mais radicalizados do movimento nunca entravam em contato com a realidade propriamente dita, podendo interpretar o mundo não radicalizado simplesmente como pessoas “demasiado preguiçosas e covardes”, ainda não dispostas a “lutar por suas convicções” (Arendt, 2012, p. 501). Curiosamente, esse mecanismo defensivo de socialização fechada é lugar-comum justamente na Criminologia, que o identifica particularmente no estudo de grupos desviantes e de organizações criminosas. No contexto extremo analisado por Hannah Arendt, “uma vantagem definida dessa estrutura” foi a neutralização psicológica do “impacto de um dos dogmas básicos do totalitarismo, que afirma ser o mundo dividido

em dois gigantescos campos inimigos” (Arendt, 2012, p. 503). A esta altura da nossa argumentação, o genocídio empreendido pelo Reich só pode recorrer a tal dogma, uma espécie de “brutalidade de Trasímaco”, para quem a justiça “outra coisa não é senão o interesse do mais forte” (Platão, 2018, p. 23-30). Assim, ainda que o regime nazista representasse um mal para o mundo inteiro, permaneceria um “bem” para os alemães, por mais que a maioria destes fosse “covarde” demais para sujar as mãos.

Sócrates replicou Trasímaco dizendo que, quando uns tentam se avantajarem à custa de outros, nascem “dissensões, ódios e lutas”. E se os membros de um grupo passarem a odiar-se reciprocamente, fatalmente acabarão divididos e incapazes de realizar qualquer coisa em comum. Até um “bando de ladrões”, se quiser executar conjuntamente um roubo, precisa proibir que se roube entre os comparsas (Platão, 2018, p. 45). A refutação socrática da justiça como o “interesse do mais forte” funda-se na autocontradição do princípio, que incapacita a força por privá-la de *adesão*. E se os nazistas puderam temporariamente existir como organização coletiva, Sócrates creditaria isso a uma “certa dose de justiça”, que os impediu de violarem-se mutuamente enquanto violavam os demais (Platão, 2018, p. 46). Hannah Arendt conta uma ilustrativa anedota sobre as crianças nos campos de concentração e extermínio. Segundo a regra desses lugares, todos os pequenos deveriam morrer. Há, no entanto, “o filho de um homem da SS a serviço, que vem ao campo para visitar o pai”. Assim, o menino precisou “usar um cartaz ao redor do pescoço, ‘para que não o agarrassem e enfiassem no forno de gás’” (Arendt, 2004, p. 325). E como é difícil acreditar que os membros da SS apoiariam o gaseamento de seus próprios filhos, entrevê-se na réplica a Trasímaco não apenas a identificação de uma contradição lógica, mas também a imprestabilidade de determinados princípios de ação para a constituição de um mundo apropriado à vida humana. No exato momento em que se assassina uma criança, sendo os pais inimigos ou não, cria-se um mundo onde esse tipo de ato é possível, e talvez não haja cartazes suficientes no próximo dia de visita ao campo.

Por trás da brutalidade de Trasímaco estaria o mesmo perspectivismo moral encontrado, séculos mais tarde, no aforismo 108 de Nietzsche? A animosidade totalitária até contra crianças inocentes carrega, implicitamente, o credo de que “bem” e “mal” variam conforme quem os enuncia. Afinal, se o mal suportado pelo violado é o bem auferido pelo violador, a interpretação do fenômeno da violação poderia assumir tanto a perspectiva de um quanto a do outro. Essa dicotomia oblitera, no entanto, a terceira dimensão mais abrangente: a insustentabilidade do mundo se orientado pela força, pela mentira e por fornos devoradores de crianças. Em um curto ensaio sobre Montesquieu, publicado no Brasil pela coletânea *A Promessa da Política*, Arendt traça o interessante conceito de “princípios de ação”: “critérios orientadores que inspiram as ações de governantes e governados e pelos quais todas as ações na esfera pública são julgadas para além do padrão meramente negativo da legalidade” (Arendt, 2009, p. 112). Detenhamo-nos na expressão “critérios orientadores”. Pois a legalidade geralmente trata de como governantes e governados não devem agir. Mas o que define como efetivamente agem? O trecho parece indicar que, conforme uma comunidade política vai se construindo em determinado curso de ação, esse próprio curso se projeta para o futuro, transformando-se em princípio orientador para a continuação da comunidade nele fundada. Isso significa que os efeitos de uma violação não se limitam ao bem imediatamente auferido, nem ao mal imediatamente sofrido, mas contribuem para o desenvolvimento do curso de ação que, uma vez consolidado em princípio orientador, submeterá violador e violado.

Era provavelmente isso o que Arendt tinha em mente quando falava de um “ponto de vista do mundo” a partir do qual seria “irrelevante saber quem está em melhor situação, o que cometeu o mal ou o que sofreu o mal” (Arendt, 2004, p. 250). Independentemente das perspectivas parciais, a violação coloca em risco o mundo compartilhado por todos. Essa dimensão abrangente da ofensa está inclusive na base da distinção jurídica entre ações penais públicas e privadas, como apontado na mesma passagem. Os códigos legais do Ocidente compreendem que determinados males, apesar de impingidos a

vítimas particulares, afetam toda a comunidade. Por isso a dogmática penal atribui ao crime de assassinato, por exemplo, dois sujeitos passivos: a pessoa assassinada e o *Estado*, que tem a obrigação de processar e punir o culpado, pouco importando se os familiares do morto porventura desejem perdoar o ocorrido. O que se precisa coibir, nesse caso, é um curso de ação que, se for convertido em princípio, tonará insustentável a própria existência do grupo, destruindo-o. A insustentabilidade de comportamentos lesivos recebeu uma descrição lógica não só com Sócrates, mas também com Kant, que usou, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), o exemplo da promessa: se a cada um de nós fosse permitido, para a obtenção de uma vantagem qualquer, prometer o que viesse à mente sem a intenção de cumprir, a próprio sentido do ato de prometer desapareceria da Terra, pois “ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe promettessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos” (Kant, 2011, p. 64). Restaria aos trapaceiros, então, um hostil mundo sem apertos de mão.

Em *A Condição Humana* (1958), Arendt diz que os seres humanos são condicionados por mais que simplesmente as necessidades naturais da espécie (Arendt, 2018b, p. 11-12). Primariamente, todos precisam comer, beber, se agasalhar, evitar avarias no corpo. Nesse sentido, somos condicionados pela *physis*, o estado de coisas não criado pelo artifício humano, mas através do qual o humano, com seu artifício, surgiu. Ocorre que, “além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam as suas próprias condições” (Arendt, 2018b, p. 11-12). Sendo assim, a necessidade de um lugar para ficar e se proteger da nua exposição ao ambiente pode condicionar alguém a construir uma casa. Daí em diante, no entanto, a casa condicionará, por si mesma, uma série de comportamentos segundo o adequado à sua limpeza, defesa e manutenção. Não é exagero dizer que, em pouco tempo, toda a vida do proprietário talvez esteja, direta ou indiretamente, condicionada pela casa que construiu. Aqui também somos sujeitos e sujeitados, pois as criações humanas, à medida em que adquirem existência própria, passam a envolver, no seu *telos* inerente, os

criadores. O que aconteceria, então, se construíssemos uma casa repleta de armas e armadilhas, voltada mais para abater possíveis invasores do que para acolher seus habitantes? Ou se construíssemos sobre fundações inapropriadas, simplesmente porque entendemos por bem assim proceder? O telos de armas e armadilhas é abater, independentemente de quem seja: invasor ou morador desatento. E a tendência de construções mal fundadas é cair, esteja embaixo a cabeça do construtor ou não.

Hannah Arendt frequentemente usa a metáfora da “casa”, do “lar”, referindo-se àquilo em que os seres humanos devem transformar esta Terra compartilhada. Sob esse ponto de vista, os princípios orientadores dos nazistas não só arrasaram a hospitalidade da Terra para milhões de judeus, como eram armadilhas e tortas fundações para o país natal germânico. O citado programa de eutanásia do Reich, gérmén das câmaras de gás encontradas em *Auschwitz*, *Treblinka* e tantos outros campos de morte, começou dentro da Alemanha. Segundo o relatado no capítulo VI de *Eichmann em Jerusalém*, aproximadamente 50 mil alemães com alguma limitação física ou mental foram asfixiados entre dezembro de 1939 e agosto de 1941. A descoberta do programa pela população gerou “protestos de todos os lados”, e só então as instalações foram transferidas para o Leste Europeu (Arendt, 1999, p. 124). O princípio orientador da dominação é a violência de dominantes contra dominados. E se o critério racial era apenas uma racionalização instrumental, sua abrangência não tinha base objetiva: atrelava-se ao conceitualmente necessário para a operacionalização cega do princípio. Em um mundo governado por Hitler, não se estabeleceria uma perene igualdade entre os de “sangue alemão”, pois “igualdade” não estava entre os fundamentos do artifício humano chamado “Estado Nazista”. Estabelecer-se-ia, depois da guerra, um renovado processo de infundável seleção racial, que, “no fim, teria destruído todos os povos, inclusive os alemães” (Arendt, 2012, p. 495). O que se anunciava, segundo Arendt, era “uma política de assassinato sistemático a ser continuado em tempos de paz” (Arendt, 1999, p. 279).

Conclui-se que o Nazismo, com sua ordem jurídica irradiada do princípio “Matarás”, não era um fenômeno passível de designação pelo conceito “mal”

apenas do ponto de vista dos violados, pois era insustentável como promotor de um “bem”, ou seja, como promotor de qualquer mundo especificamente humano, inclusive no que diz respeito aos violadores. Se Hitler, seguindo a lógica inerentemente destruidora de uma superioridade racial fictícia, tivesse aniquilado todos os povos da Terra, o que haveria sobrado? Um vencedor “derrotado e de mãos vazias, visto que ninguém governa os mortos” (Arendt, 2018b, p. 249). Quando Arendt afirma que “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”, está postulando um enunciado descritivo, mas também identificando uma *condição de possibilidade* para a vida humana como se desenvolveu até hoje. A alocação arendtiana da definição de “poder” na ação conjunta não é só uma recomendação política. É, principalmente, a constatação fenomenológica de que, se o nosso mundo emerge das coisas, dos acontecimentos e das relações presentes em uma espécie de campo interseccional designado, em *A Condição Humana*, pelo termo *espaço-entre*, significa que a existência do mundo, bem como nossa capacidade de agir nele, condicionam-se à pluralidade, pois somente esta pode gerar um espaço habitado e ao mesmo tempo composto por nós em conjunto com outros seres humanos (Arendt, 2018b, p. 64). Objetivamente, não há nada *entre* um ser e ele mesmo. Portanto, negar a pluralidade é destruir o espaço-entre na mesma medida, produzindo não outro “bem”, mas o nada.

Essa constatação aproximou Hannah Arendt da forma como Montesquieu pensava as leis, a saber, como “relações que existem e preservam diferentes esferas do ser” (Arendt, 2011, p. 244). Detenhamo-nos nessa definição. Se a lei é vista como algo que *relaciona*, não pode partir da negação de uma das partes relacionadas. E se regula a preservação de diferentes esferas do ser, não pode negar a diferença, violando os seres que deveria preservar. Nas páginas de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt opõe o juízo de valor “mal” à ordem jurídica nazista, e opõe o conceito de “justiça” aos pusilânimes formalismos da legislação internacional. Mas é na obra *Sobre a Revolução*, publicada no mesmo ano (1963), que a pensadora se coloca explicitamente o problema de como a lei, sendo escrita por mãos humanas, pode reger acima de nós.

Considerada atentamente, essa questão pressupõe, conforme reconhecido por Arendt no decorrer do livro, a necessidade de um poder superior para conter as arbitrariedades de uns contra os outros, garantindo uma comunidade política coesa. Mas o que se designa com as expressões “contenção” e “coesão” além de qualidades pertinentes a relações entre existências igualmente valorizadas? O fundamental está, então, nas *relações*, no espaço-entre constituído por tantos “bens” quanto forem os seres. Não por acaso, Arendt localiza o “absoluto”, a fonte de autoridade última das leis, justamente no princípio, no “próprio ato de iniciar em si”. Em suma, na *fundação* (Arendt, 2011, p. 262). Essa aparente inversão possui não apenas significado político e jurídico, mas também profundidade filosófica. Afinal, mesmo se Deus legislasse, o que conferiria a Ele autoridade, sobre a criação, além do ato criador?

A fundação é o ato conjunto pelo qual os seres se reconhecem mutuamente através do pacto, organizando-se, inclusive juridicamente, na composição do espaço-entre que abrigará tanto o exercício da liberdade de cada pactuante quanto um modo de vida compartilhado pela comunidade fundada. Em *A Natureza do Bem*, Agostinho afirma que o “Supremo Bem” é Deus porque Dele provém a *ordem* entre as criaturas, que são, em si mesmas, todas boas, apesar de em menor medida que o “ordenador” (Agostinho, 1992, p. 37, 41; 2015, p. 38). Mas se a política e as leis terrenas jamais puderam extrair princípios diretamente de nenhum Absoluto divino, nem por isso o fim deixa de ser o mal do início. Voltando à metáfora da casa, é como se Sócrates e Kant nos alertassem que, se quisermos de pé nosso abrigo, determinado modo de construir é necessário para a sustentação. O que contribui para o fim da casa enquanto casa é um mal em relação a ela, pois viola o seu ser de casa. Perfeitamente a par disso após o desamparo de testemunhar sua terra natal arruinada, Arendt, em *A Condição Humana*, também fez o seu alerta: ao condicionarmos nossa vida ao artifício de uma casa mal construída, a queda da construção será nossa ruína. Em sentido oposto, a fundação, na medida em que estabelece um princípio cuja orientação garante um mundo apropriado para os seres, demonstra-se um bem em relação a estes, e por essa razão

as leis oriundas do ato fundador adquirem legítima *autoridade*. O curso de ação e os interditos que conseguem constituir e assegurar no tempo a forma existencial de uma determinada comunidade se tornam condição para a continuidade dessa forma existencial específica.

Essa fundação continuada no próprio cotidiano fundado é, agora sim, o verdadeiro consenso entre todos aqueles que, seja pelo respeito a uma Constituição escrita ou pelo apego a tradições, asseguram aos outros e têm assegurado a si um modo de vida, um lugar, um futuro. O biógrafo Joachim Fest relata que Hitler, atraído pela histórica grandeza do Império Romano, sonhava fundar um Reich de mil anos (Fest, 2017, p. 1560-1561, 1706). Mas enquanto os romanos cultuavam os antepassados como os que, justamente por terem conseguido nos legar o hoje, guardam a sabedoria para se chegar ao amanhã, os nazistas romperam sanguinolentamente com toda a tradição política ocidental e, perante a derrota próxima, ouviram do Führer a ordem para que deixassem aos inimigos “apenas um deserto calcinado de civilização” (Fest, 2017, p. 2223). Se à negação absoluta dos seres atribui-se logicamente o desvalor “mal” quando o fato da existência é tomado como *valor*, chamar de “bem” um princípio não só assassino, mas também autodestrutivo, implica a desvalorização radical do próprio existir. Curiosamente, essa atitude não estava distante da mentalidade do Führer, do Alto Comando, dos oficiais da SS e dos demais responsáveis pelos campos de concentração e extermínio. Da mesma forma que eliminavam a vida e a memória de suas vítimas como se estas nunca tivessem nascido, os assassinos totalitários, segundo Arendt, não se importavam se eles próprios estavam “vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram” (Arendt, 2012, p. 609). Em um sistema fundado na morte, o importante é o fio da lâmina, não a vida do carrasco. A essa *superfluidade* de todos no totalitarismo, Arendt associa o conceito de “mal radical”.

1.3 A RADICALIDADE DO MAL

O conceito de mal radical apareceu primeiro em Kant, na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793). Ali, no item II da Primeira Parte, denomi-

nado “Da Propensão para o Mal na Natureza Humana”, o filósofo define “mal” como a deflexão do livre-arbítrio em relação à lei moral. E como a possibilidade de deflexão está presente em cada um de nós, trata-se de um mal *radicado* na espécie humana (Kant, 2008, p. 34-35). A lei moral, por sua vez, é primeiramente formulada por Kant, na Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sob a forma de um imperativo dado pelo sujeito a si mesmo: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (Kant, 2011, p. 34). Na Segunda Seção da mesma obra, e no §7 da *Crítica da Razão Prática* (1788), a imperatividade é redirecionada para a segunda pessoa do singular, aproximando-se da objetividade adequada a uma lei: “Aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2011, p. 62; 2016, p. 49). Consequentemente, “mal radical” pode ser compreendido, dentro da filosofia kantiana, como a capacidade, radicada em todo ser livre e racional, para fazer com os outros o que não admitiria, a esses mesmos outros, fazerem com ele. E por que um ser livre e racional escolheria agir assim? Essa pergunta exige pontuarmos, antes de tudo, que no esquema formal delineado por Kant para sua ética, qualquer deflexão em relação à lei moral incorre no conceito de “mal radical”, independentemente dos motivos pelos quais o arbítrio, exercendo a liberdade, escolheu uma máxima não universalizável.

Sabemos, contudo, que os seres humanos não são dotados apenas de razão, mas também de sensibilidade. Experimentamos sensações de prazer, de desprazer, e diversos objetos materiais podem atrair nosso desejo. Se a sensação de agrado que esperamos da “efetividade do objeto” for assumida como fundamento de determinação da nossa vontade, estaremos agindo, segundo Kant, conforme “princípios práticos materiais” (Kant, 2016a, p. 36-38). E todos esses princípios empíricos encontram-se, de acordo com o Teorema II da *Crítica da Razão Prática*, ancorados no “princípio geral do amor de si mesmo ou da própria felicidade” (Kant, 2016a, p. 36-38). Diante do exposto, recorremos aos termos de Adriano Correia, para quem o “mal radical” em Kant pode ser definido, quanto aos motivos, como a “propensão a abrir exceções na lei

moral em nome do amor-próprio” (Correia, 2007, p. 49). Acrescenta-se que os conceitos de *propensão* e de *inclinação* não devem ser entendidos, aqui, no sentido de impulsos irresistíveis. Kant observa que qualquer ação, seja conforme ou contrária à lei moral, só pode ser *imputada* ao agente se “derivar da liberdade” (Kant, 2008, p. 37). Sendo assim, “uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio” (Kant, 2008, p. 37). Em suma, a filosofia moral kantiana, embora reconheça os móveis sensíveis que convivem com o imperativo da razão dentro de cada ser humano, afirma podermos *escolher*, dentre essas opções, qual delas será o fundamento de determinação da nossa vontade, ou seja, qual acolheremos como *máxima*. Um “homem é *mau*”, portanto, quando, “consciente da lei moral”, acolhe “na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito” (Kant, 2008, p. 38).

Observe-se, finalmente, que, segundo Kant, os móveis sensíveis não são maus em si mesmos, pois constituem parte da nossa condição de seres corpóreos, finitos, dependentes do mundo empírico. O mal reside em voluntariamente acolhermos um desejo como máxima suprema, subordinando, à sua satisfação, a lei moral (Kant, 2008, p. 42). Sob esse ponto de vista, o desejo de ascender na carreira pode ser bom, mas, se escolhido como fundamento supremo de determinação da vontade, ou seja, como máxima suprema, pode conduzir a deflexões como a de Eichmann, que talvez tivesse preferido não enviar milhões de pessoas inocentes para a morte certa, se isso fosse irrelevante à obtenção de patentes superiores na estrutura da SS. Diante dessa breve exposição, pergunta-se: é à adoção de máximas contrárias à lei moral kantiana que Hannah Arendt se refere quando usa o conceito de “mal radical”? No tocante ao caso Eichmann, a extrema desproporcionalidade entre os motivos do agente e os danos da ação já parecem revelar uma zona limítrofe do conceito, principalmente se ampliarmos o espectro de análise para os campos de concentração e extermínio como um todo, que fabricavam cadáveres sem nenhuma motivação utilitária, fosse econômica ou militar (Arendt, 2012, p. 590). Somado a isso, a associação da radicalidade do mal com a superfluidade humana contém algo mais que apenas escrutínio

sobre os móveis subjetivos dos nazistas. Um dos mais importantes comentaristas sobre o tema, o filósofo Richard Bernstein, considerava que remontar o conceito de Arendt a Kant é uma “pista enganosa” (Bernstein, 1996, p. 143). Começemos, então, com as principais aparições do termo “mal radical” na obra de Hannah Arendt.

A primeira aparição ocorreu na obra *Origens do Totalitarismo* (1951), nas seguintes passagens:

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).

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).

Até agora, a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído. Não obstante, em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo de poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano.

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, 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. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos (Arendt, 2012, p. 608-609).

Na obra *A Condição Humana* (1958), o termo reaparece, na seguinte passagem, com um sentido similar:

A alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável. Essa é a verdadeira marca distintiva daquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de “mal radical”, cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que fomos expostos a uma de suas raras irrupções na cena pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: “Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar” (Arendt, 2018b, p. 298-299).

A publicação da obra *Eichmann em Jerusalém* (1963), que utilizou o termo “banalidade do mal” ao invés de “mal radical”, provocou a desaprovação do filósofo e historiador judeu-alemão Gershom Scholem, a quem Arendt replicou, por carta, com as seguintes justificativas:

Em conclusão, deixe-me tratar da única questão em que você não me entendeu mal, e onde estou na verdade grata que tenha levan-

tado o ponto. Você está mesmo certo: eu mudei de ideia e não falo mais em “mal radical”. Faz muito tempo desde a última vez que nos encontramos, ou talvez tivéssemos falado sobre esse assunto antes. (Aliás, eu não vejo por que você chama meu termo “banalidade do mal” uma frase feita ou slogan. Até onde sei ninguém usou o termo antes de mim; mas isso é desimportante). É de fato minha opinião agora que o mal nunca é “radical”, que é apenas extremo, e que não possui nem profundidade, nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode crescer demais e devastar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como um fungo na superfície. Ele é “desafiador de pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes, e no momento em que se preocupa com o mal, fica frustrado porque não há nada. Essa é a sua “banalidade”. Somente o bem tem profundidade e pode ser radical (Arendt; Scholem, 2017b, p. 209, tradução nossa).

Nos colacionados excertos de *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, os fenômenos designados com o conceito “mal” estão submetidos a dois enfoques: um sobre os motivos das ações humanas envolvidas, e outro sobre as suas consequências. Aqui é necessário inverter a ordem temporal e começar a análise pelas consequências, pois estas são a própria realidade empírica do agir no espaço-entre da pluralidade. Ações são *acontecimentos* iniciados por sujeitos intencionais. Mas, uma vez iniciados, tais acontecimentos incorporam-se ao mundo exterior que a todos condiciona, podendo causar bem ou mal, independentemente das intenções originais do agente iniciador. Assim, um assassinato, se cometido culposamente, e não dolosamente, nem por isso deixa de ser um assassinato. Uma tragédia involuntariamente causada continua sendo uma tragédia. Portanto, o valor ou o desvalor atribuídos a uma ação enquanto acontecimento dependem do que aconteceu, ao passo que a intencionalidade dos sujeitos se conecta com um julgamento de outra ordem, a saber, o da *imputabilidade*, moral ou jurídica, do dano porventura provocado. Afinal, antes de perscrutarmos os motivos pelos quais alguém agiu mal, primeiro precisamos demonstrar por que a ação foi má. No que se refere à atuação dos nazistas entre 1933 e 1945, Arendt adota o enfoque consequencialista quando diz que “a vitória dos campos de concentração significaria a mesma inexorável

ruína para todos os seres humanos”, bem como quando define o “mal radical” como aquilo que destrói radicalmente. Não se trata de um consequencialismo utilitarista, que julga o valor da ação pelos benefícios gerados aos agentes, mas de um juízo que, em linguagem arendtiana, poderia ser descrito como *orientado ao mundo*: que tipo de mundanidade seria a do Nazismo?

E a resposta de Arendt é categórica: nenhum. Sob o Nazismo, “um número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver em comum” restaria aniquilado, reduzido a nada. Nesse sentido, na conferência *Algumas questões de filosofia moral*, publicada no Brasil pela coletânea *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt retoma o tema das ofensas que não podemos punir nem perdoar e afirma que, nesses casos, o critério da gravidade está nas “consequências da ação em geral”, no “dano causado à comunidade”, no “perigo que surge para todos” (Arendt, 2004, p. 191-192). Esse juízo que toma as ações na sua dimensão objetiva de acontecimento destrutivo, de fenômeno violador, coaduna-se com a abordagem assumida no presente capítulo, que atribui o desvalor “mal” à violação, e obviamente também à destruição, da pluralidade de existências cuja presença, no mundo, não só implica um bem para si mesmas, mas garante o espaço-entre que é o próprio mundo humano. A *radicalidade* do mal, dentro dessa clave, de fato assume um significado distinto do empregado por Kant: em vez de designar a raiz do mal, sua *radicação* em nossa espécie, designa uma até então desconhecida *intensidade* desse mal, ou, nas palavras de Adriano Correia, “males extremos e mesmo impensáveis” (Correia, 2007, p. 49). Essa interpretação é reforçada pelo teor da mencionada carta-resposta enviada por Arendt a Scholem. No trecho colacionado, a pensadora rejeita o termo “radical” no específico sentido de *enraizado*, acrescentando que o mal pode ser, no entanto, *extremo*. Isso significa uma completa incompatibilidade entre as concepções de mal em Arendt e Kant? Novamente, depende do enfoque: se incide sobre os motivos das ações avaliadas, ou sobre as suas consequências.

Quando Kant enfoca consequências de ações humanas enquanto acontecimentos do mundo empírico, exemplos da experiência, a atribuição do des-

valor “mal” não parece seguir um juízo diferente do aplicado por Arendt. Basta lembrar que, na própria obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, durante a apresentação da doutrina do “mal radical”, Kant menciona a existência de uma “multidão de exemplos gritantes” como prova de que “semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem” (Kant, 2008, p. 38). E quais exemplos são esses? O texto cita “cenas sanguinárias de Tofoa, Nova Zelândia, Ilha dos Navegantes e as que nunca cessam nos amplos desertos da América norte-ocidental”, bem como “vícios de brutalidade” (Kant, 2008, p. 39). Ou seja, Kant listou os episódios de sanguinolência e destruição dos quais tinha notícia na época. Imagine-se o que teria dito, dois séculos e meio mais tarde, sobre os campos de concentração e extermínio nazistas! O verdadeiramente problemático de uma comparação entre o “mal radical” em Arendt e o “mal radical” em Kant reside no ponto de partida da filosofia moral kantiana, que se preocupa menos com o “mal” na dimensão de fato da experiência e mais com a imputabilidade dos sujeitos racionais. Dentro dessa ordem de avaliação, não há como discriminar as ações humanas entre boas e más simplesmente pelas consequências do agir, já que estas, ao adentrarem o mundo empírico da causalidade, dificilmente corresponderão exatamente às intenções do agente. Essa imprevisibilidade também foi notada por Arendt, para quem “aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo” (Arendt, 2018a, p. 289). Por isso o julgamento kantiano centra-se no *motivo* da ação: se é o respeito pela lei moral ou a deflexão em favor de qualquer outra máxima.

No concernente aos motivos está a principal crítica arendtiana ao conceito de “mal radical” em Kant, e provavelmente uma das razões pelas quais a pensadora trouxe o termo às reflexões de *Origens do Totalitarismo* e de *A Condição Humana*. Kant não admitia a possibilidade de uma “vontade absolutamente má”, que negasse validade à lei moral e a esta se opusesse simplesmente por se opor. Para o filósofo prussiano, tal disposição de ânimo “faria do sujeito um ser *diabólico*” (Kant, 2008, p. 41). Dentro dessa visão, os seres racionais não violam uns aos outros a menos que a violação seja meio para uma outra coisa, para um objeto de desejo cuja obtenção tenha sido livremente adotada pelo

violador como fundamento supremo de determinação de sua vontade. Um assaltante, por exemplo, não rouba com o fim de impor sofrimento à vítima. Se impõe, é como meio para a obtenção de proveito material sem trabalho. E isso não significa que o criminoso negue validade à lei moral, pois certamente não desejaria a máxima de sua vontade operando, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal. Em um mundo onde o assalto fosse lei, o produto do roubo estaria sob constante ameaça e, nesse cenário avesso à propriedade de qualquer um, até o próprio ato de assaltar talvez perdesse todo o sentido prático egoísta. Como o proveito pessoal na abertura de uma exceção à lei moral depende da observância dessa mesma lei pelos outros, a “corrupção da razão moralmente legisladora”, ou seja, a negação da lei moral enquanto lei, é, para Kant, “pura e simplesmente impossível” (Kant, 2008, p. 41). Essa conclusão kantiana pressupõe, no entanto, um sujeito que pensa de forma logicamente consequente com a realidade, e que valoriza pelo menos a si mesmo como um *fim*. Nas palavras da própria Hannah Arendt:

O homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração. Por isso, a conduta moral não é natural, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é. Como as inclinações e a tentação estão arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant chamava o fato de o homem ser tentado a fazer o mal por seguir as suas inclinações de o “mal radical”. Nem ele nem qualquer outro filósofo moral realmente acreditava que o homem pudesse querer o mal pelo mal; todas as transgressões são explicadas por Kant como exceções que o homem é tentado a fazer perante uma lei que, do contrário, ele reconhece como sendo válida – assim o ladrão reconhece as leis da propriedade, e só faz uma exceção temporária a essas leis para seu próprio benefício. Ninguém deseja ser mau, e aqueles que assim cometem malvadezas caem num *absurdum morale* – num absurdo moral. Quem assim age está realmente em contradição consigo mesmo, com a sua própria razão e, por isso, nas palavras de Kant, deve desprezar-se (Arendt, 2004, p. 126).

Tais parâmetros foram todos confrontados por *Auschwitz-Birkenau*. Rompidos pelas frias fábricas de cadáveres e pelas marionetes com rostos huma-

nos. Na entrevista concedida a Günter Gaus, Arendt relatou ter ouvido falar sobre *Auschwitz*, pela primeira vez, em 1943, dois anos após escapar da perseguição na Europa e se refugiar nos Estados Unidos com o marido Heinrich Blücher. “De início nós não acreditamos”, confessou. “Não tínhamos acreditado, em parte porque ia contra toda necessidade, não tinha qualquer objetivo militar” (Arendt, 1993, p. 134-135). Blücher havia sido historiador de guerras e garantiu à esposa que não faria sentido “chegar a esse ponto” (Arendt, 1993, p. 134-135). Os campos de concentração e extermínio também não eram uma política exigida pelo antissemitismo da sociedade alemã, pois, conforme demonstrado, o Alto Comando nazista desdobrava-se para esconder a “Solução Final” do conhecimento público, fosse internacional ou doméstico. Em suma, seres humanos estavam sendo sistematicamente torturados e exterminados sem nenhuma finalidade pragmática, mesmo que cruelmente pragmática; e sem nenhum motivo que remetesse a qualquer proveito concreto, mesmo que egoísta. Comentando essa constatação, Hannah Arendt disse: “Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não” (Arendt, 1993, p. 134-135). Arendt sabia que o ocorrido em *Auschwitz* extrapolara todos os limites dentro dos quais o pensamento ocidental havia compreendido, até aquele momento, o mal. E como qualquer definição de “mal” nunca é formulada isoladamente, mas dentro de uma cosmovisão, significa que o extremismo dos campos de morte revelava algo desconhecido sobre o próprio mundo.

Talvez a obra de Kant tenha sido escolhida como ponto de comparação primeiramente porque, ao contrário da tradição agostiniana, não define “mal” como mera ausência de “bem”, o que se verifica desde os conceitos de “oposição real” e *mala privationis* enunciados no pré-crítico *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (Kant, 2005, p. 70-71). Conforme Arendt deixa transparecer ao mencionar a “teologia cristã” nos colacionados excertos de *Origens do Totalitarismo*, a negação ontológica do mal tornara-se teodiceia flagrantemente incompatível com a irrupção de câmaras de gás e

de fornos de cremação para o extermínio gratuito de pessoas inocentes. Ao mesmo tempo, a filosofia moral kantiana epitomava o que considerávamos, desde Sócrates, como “motivos humanamente compreensíveis” para a violação dos seres uns pelos outros. Se, no item III da Primeira Parte de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant não admite a existência de uma “vontade absolutamente má” porque mesmo as ofensas intencionais sempre estariam condicionadas a móveis egoístas concorrendo com o respeito à lei moral, significa que o mal impingido enquanto mal, sem móveis além de si mesmo, é “absoluto”. Essa é a conclusão a que chegou Arendt quando soube das massas humanas tratadas “como se já estivessem mortas e algum espírito mau, tomado de alguma loucura, brincasse de suspendê-las por certo tempo entre a vida e a morte, antes de admiti-las na paz eterna” (Arendt, 2012, p. 591). Aqui a radicalidade, no sentido de extremo, e a radicalidade, no sentido de radicação dos motivos, encontram-se em um novo fenômeno descrito como “a natureza realmente radical do Mal”, a saber, aquela cujo extremismo chega a romper conexões causais com qualquer motivo porventura radicado no amor-próprio da espécie humana. Afinal, é sintomático que Eichmann relembresse sua diligente dedicação a tarefas assassinas como o sacrifício pessoal de um “idealista” (Arendt, 1999, p. 54).

Há quem defenda a suficiência da conceptualização kantiana para a compreensão de figuras como Eichmann e de eventos como *Auschwitz*, a exemplo de António Marques, para quem a “regra do bem” pode ser substituída, no arbítrio do sujeito livre e racional, pela “regra do mal”. Nesse caso, não é que seja “eliminada a presença, na consciência daquele que é capturado pelo mal radical, da regra do bem”, mas, “apesar dessa presença”, o mal seria obedecido (Marques, 2015, p. 116). A objeção de Marques encontra respaldo em diversos apontamentos históricos trazidos neste capítulo: a estigmatização dos judeus como ameaça aos alemães, a retórica da autodefesa, as “regras de linguagem” em comunicações oficiais, a reforma do gueto de *Theresienstadt* para enganar a Cruz Vermelha, as peças publicitárias mentindo que os judeus eram reassentados e bem tratados no Leste, a “cuidadosa graduação de mi-

litância” no movimento totalitário, a atmosfera geral de segredo e mentira. Tudo isso de fato aproxima os nazistas mais da condição do que podemos chamar, metaforicamente, de “criminosos”, do que da condição de transvaloradores do bem e do mal. Segundo Marques, até a destruição de todos os vestígios das vítimas, como se nunca houvessem existido, possuía o sentido pragmático de um crime que, para ser perfeito, não poderia deixar pistas: “O que o torna único é o projeto que os criminosos claramente definiram para *depois* da solução final, ou seja, um mundo em que não fosse sequer possível questionar o crime, pois não se questiona aquilo de que não há memória” (Marques, 2015, p. 81). Quanto a Eichmann, a progressão na carreira teria sido a máxima suprema adotada, subordinando a si a regra do bem na consciência, que, por isso, só pesava quando “não fazia aquilo que lhe ordenavam” (Arendt, 1999, p. 37).

A interpretação de Marques carrega, no entanto, alguns problemas. Kant concebia os seres humanos como sujeitos cuja vontade se divide entre a razão e os objetos do mundo sensível. E a liberdade humana para o agir moral consistiria precisamente na capacidade da vontade de se determinar independentemente da influência imediata dos objetos sensíveis sobre o querer. O mal em Kant não pode ser, portanto, característica intrínseca de uma regra abstrata assumida por si mesma, sem conexão utilitária com esses objetos, pois a malignidade mesma estaria na *relação* invertida, dentro do arbítrio, entre os objetos do mundo empírico como móbeis contingentes da vontade e a racionalidade pura, abstraída desses móbeis. Logo, quando Marques se refere a uma “regra do mal”, tem de estar se referindo a uma regra que vise a algum fim dado à sensibilidade, justamente o que Arendt, chocada, não identificou em *Auschwitz*. A doutrina do mal radical em Kant estrutura-se similarmente ao dogma da *tentação cristã*, e é impossível pensar em tentação sem algo pelo que se sentir tentado. A interpretação de Marques levanta legítimas dúvidas sobre a motivação de Eichmann, que, mesmo sentado no banco dos réus de uma corte judaica, remoía-se pela patente de *Standartenführer* (coronel) nunca alcançada na SS nazista. Ainda assim, é inegável que ele encarava suas

funções não como desvios morais, mas como legítimos deveres. No interrogatório, afirmou que ninguém jamais lhe censurara ou objetara contra o desempenho de seus “deveres enquanto tais” (Arendt, 1999, p. 148). A argumentação desenvolvida neste capítulo esforçou-se para demonstrar por que a obediência de Eichmann à lei de seu país era *má*. Mas a questão é que o mal tornado *regra* perde, conforme observou Arendt, a “qualidade de tentação” (Arendt, 1999, p. 167).

Marques chega a mencionar brevemente, páginas depois, qual seria o *fim* em vista do qual o regime hitlerista teria sacrificado outros como *meio*: “a pureza étnica ou do sangue” (Marques, 2015, p. 120). E tendo em vista os apontamentos históricos sobre a ambivalência entre discurso e prática no Terceiro Reich, poderíamos conjecturar se os nazistas não enganaram a si mesmos “acerca das intenções próprias boas ou más”, lançando “poeira nos próprios olhos” para acreditarem que a violenta perseguição da pureza étnica era, apesar das resistências e do sofrimento causado, um *bem maior* (Kant, 2008, p. 44). Kant chamava essa desonestidade do sujeito consigo mesmo de “perfídia do coração humano”, e de “mancha pútrida da nossa espécie” (Kant, 2008, p. 44). Se for esse o caso, talvez ainda seja possível compreender Eichmann e *Auschwitz* pela doutrina do mal radical kantiano. Teria Arendt ficado presa a um utilitarismo econômico e militar demasiadamente estrito, falhando em identificar as pérfidas finalidades, e conseqüentemente os reais motivos, dos campos de concentração e extermínio? Essa pergunta guarda a chave da controvérsia, pois, em uma famosa carta endereçada a Karl Jaspers no dia 4 de março de 1951, pouco antes de *Origens do Totalitarismo* aparecer nas estantes das livrarias, a intuição arendtiana sobre a radicalidade do mal se confessa centrada no seguinte fenômeno: “tornar seres humanos supérfluos enquanto seres humanos (não os usando como meios para um fim, o que deixa sua essência humana intocada e impinge apenas sua dignidade humana; ao invés, fazer deles supérfluos como seres humanos” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 166, tradução nossa). Como se vê, Arendt reputava os campos de morte inúteis não só econômica e militarmente, mas para quaisquer fins.

Kant considerava que a liberdade em relação aos móveis empíricos conduziria necessariamente ao agir moral porque a razão do sujeito, sem a concorrência dos desejos egoístas, reconheceria a si mesma nos outros seres racionais. Esse reconhecimento está implícito no conceito de lei moral como máxima universalizável, e conduz, logicamente, a um segundo conceito designado, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pelo termo *Reino dos Fins*. Na medida em que as finalidades contingentes e conflitantes do mundo sensível não condicionassem os sujeitos a utilizarem uns aos outros como meios, restaria a pura forma do querer igualmente compartilhada por todos, e, portanto, nenhum móbil estaria em operação, em nenhum sujeito, de forma contraditória ao móbil de outro sujeito. Nesse estado de “ligação sistemática”, cada ser racional jamais trataria a si mesmo ou aos outros “simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si” (Kant, 2011, p. 80). Detidamente analisada, essa formulação kantiana releva um pressuposto: o valor do todo ser racional. Só subentendendo essa igualdade valorativa podemos concluir que, na ausência de motivos egoístas, os seres se respeitariam reciprocamente. Em última análise, essa igualdade pressuposta fundamenta a crença, sistematizada em Kant, de que o mal precisa ter motivos. É essa crença que o fenômeno da *superfluidade* abalou ao irromper na cena pública. Supérfluo é aquilo com o que podemos fazer qualquer coisa, sem maiores considerações. Ninguém é submetido a questionamentos morais sobre por que matou um mosquito, ou por que pisou em uma barata, e certamente não se pressupõe que tais atos requeiram uma personalidade sanguínea, pois mosquitos e baratas simplesmente não importam.

É possível, a princípio, interpretar a “pureza étnica ou do sangue” como um fim em vista do qual o regime hitlerista sacrificou outros como meio, mas essa interpretação ainda carrega a implícita valorização desses outros ao necessitar de um “fim” que utilitariamente explique, pela ideia de “meio”, o sacrifício. Por isso, o modelo kantiano de Marques não dá conta do fenômeno em toda a sua “radicalidade”. No item “Mal e crime”, definimos “mal” como um desvalor necessariamente atribuído à violação de uma existência positiva-

mente valorizada, elevada ao *status* de *bem*. Convém, agora, levar o argumento às últimas consequências: que tipo de mal surge quando o violador nega às vítimas não só o reconhecimento de sua igualdade, mas qualquer *valor*? Nos “estágios finais do totalitarismo”, a impessoalidade técnica do governo burocrático, operando sob o princípio orientador da ideologia racial, possibilitou uma desvalorização tão extremada daquelas vítimas que, “nas fábricas de morte ou nos poços de esquecimento”, já não eram “*humanas*’ aos olhos de seus carrascos”. A partir desse ponto, não importava se o que sofriam mantinha relação com o “fim” da pureza étnica, o que fica claro pela desproporcionalidade dos sofrimentos impostos, ou, na linguagem arendtiana, pela “radicalidade”, no sentido de extremo, desses sofrimentos. Por um frio cálculo de meios e fins, ainda que perverso, os *Einsatzgruppen* seriam suficientes. Bastaria matar os judeus. Mas Arendt lembra que os nazistas “aperfeiçoaram” paulatinamente os campos para toda a vida ser organizada, “completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível” (Arendt, 2012, p. 591). Até hoje nos perguntamos: por que fizeram isso? Mas a pergunta verdadeiramente pertinente sob a ótica da superfluidade humana é: por que não?

Com o que não vale nada, tudo se pode fazer, e sem remorso. Parece ser isso o que escapava à intuição da Corte israelense quando desentendia as alegações aparentemente contraditórias de Eichmann, que afirmava nunca ter “nutrido ódio aos judeus” e, ao mesmo tempo, renegava o arrependimento como algo “para criancinhas” (Arendt, 1999, p. 36 e 269). Em um artigo intitulado *Mal Radical e Mal Banal*, Oswaldo Giacoia questiona por que Arendt não travou diálogo com Schopenhauer, que, ao contrário de Kant, admitia ser possível “o mal como fim em si mesmo, a saber, assumir as dores e o sofrimentos alheios como motivo da máxima geral do agir, independentemente de proveito próprio” (Giacoia, 2011, p. 172-173). Ocorre que, no decorrer de seu relato histórico sobre os campos de concentração e extermínio, Arendt identificou a presença de sádicos “animais sob forma humana, isto é, de homens que realmente deveriam estar no hospício ou na prisão” (Arendt, 2012, p. 602). E inclusive especulou que, enquanto administrada pela *Sturmabteilung* (SA),

a tortura nos campos “parecia ser menos uma instituição política calculada que uma concessão do regime aos seus partidários criminosos e anormais” (Arendt, 2012, p. 602). O ressentido ódio dos torturadores contra os que eram “social, intelectual ou fisicamente melhores do que eles” realmente se aproximava da schopenhaueriana “visão do sofrimento alheio” como “expressão de potência própria”, e, portanto, como “espetáculo que regozija” (Arendt, 2012, p. 602; Schopenhauer, 2005, Tomo I, p. 464). Arendt reconheceu que esse ressentimento “nunca chegou a desaparecer inteiramente dos campos” e, quanto aos violentadores de *Auschwitz*, acrescentou que o “principal fator humano” ali envolvido era o sadismo (Arendt, 2012, p. 602; 2004, p. 322).

O ponto é que o sadismo, o ódio e o ressentimento, embora encontrassem nos campos uma perfeita ocasião para se manifestarem, não eram condição necessária, muito menos suficiente, para a fabricação de cadáveres e de marionetes com rostos humanos. “A Morte era o governante supremo em *Auschwitz*”, sentenciou Arendt (Arendt, 2004, p. 324). E em uma organização estruturada sob esse princípio orientador, turva-se a diferença entre um ressentido sádico e um “cidadão respeitador das leis” (Arendt, 1999, p. 152). Se o que está diante de nós para análise e julgamento de fato é um lugar onde vidas humanas eram consideradas tão supérfluas quanto insetos, perscrutar motivos pessoais nos violadores equivale a perscrutar o que os empregados de uma empresa de dedetização têm contra as baratas que dedetizam. É possível, claro, que alguém ingresse em uma empresa de dedetização por odiar insetos, ou que eventualmente capture espécimes raras para vender, mas, do ponto de vista da empresa, da atividade em si considerada, é indiferente a inclinação íntima dos funcionários ou o destino particular de um inseto ou outro. Isso não significa que os empregados estejam ali compulsoriamente, mas, enquanto voluntariamente ali estiverem, ou seja, dentro de uma organização cujo *sentido* é matar insetos, é isso que farão, gostando ou não gostando. Da mesma forma, muitos episódios no período da “Solução Final” podem ser isoladamente compreendidos segundo a maldade schopenhaueriana, como no caso dos sádicos, e até segundo a estrutura conceitual do mal radical kantiano, a exemplo das

transações de vidas judias por dinheiro (Arendt, 1999, p. 160-161). Mas nada disso teria sido possível, ou nem mesmo pensável, sem a *superfluidade* que tornara indiferente que tipo de mal faziam àquelas vítimas, e por quê.

Ademais, conforme exposto no item “Bem e lei”, a ideia de “pureza étnica ou do sangue” foi ficcionalmente construída e, nos estágios finais do totalitarismo nazista, assumiu um caráter francamente autodestrutivo. Não se trata, portanto, de um móbil redutível à definição normal de motivação egoísta, ainda mais se considerarmos uma motivação desse tipo como necessariamente associada a algum objeto de desejo dado no mundo empírico. É difícil discernir até que ponto a população alemã e os funcionários do Führer sinceramente acreditaram no insustentável conceito de superioridade racial e na delirante promessa de uma Terra regida pelo Reich, mas o apego suicida a tais premissas incapazes de *fundar* qualquer modo de vida restou suficientemente claro no relato, trazido por Arendt no seu *Eichmann em Jerusalém*, sobre duas mulheres alemãs que, perante a iminente derrota do Eixo, apreçoavam a “grande bondade” de Hitler em ter preparado, para seus próprios compatriotas, “uma suave morte por asfixia de gás no caso de a guerra ter um final infeliz” (Arendt, 1999, p. 126-127). Dissemos que a conclusão kantiana pela incorruptibilidade da razão moralmente legisladora pressupõe um pensamento logicamente consequente com a realidade e uma vontade que valoriza pelo menos a si mesma como um *fim*. Mas os eventos extremos irrompidos na Europa entre 1933 e 1945 demonstraram que a ideologia totalitária não se restringia a mascarar atos sabidamente inconfessáveis. Se eram inconfessáveis naquele tempo, é porque objetivavam ir substituindo, sub-repticiamente, a própria realidade por uma outra, ficcionalmente preconcebida. Como resultado, *todas* as vontades e ações espontâneas foram se tornando igualmente supérfluas, meros obstáculos, à consecução da ideia. Quem mais adequadamente enfoca esse diagnóstico de Arendt é Bernstein:

Superfluidade é um dos mais perversivos temas em *Origens do Totalitarismo*. [...] Na sua análise da dominação total, Arendt é mais explícita sobre o novo fenômeno da superfluidade que caracteriza os regimes totalitários. Tornar seres humanos supérfluos é erradicar as próprias

condições que tornam a humanidade possível. [...] É como se, “habitando nos horrores”, ela chegasse à chocante percepção de que o não tão oculto objetivo do totalitarismo era a tentativa deliberada de tornar seres humanos supérfluos *qua* humanos, de transformar a natureza humana de modo que o que é essencial para viver uma vida *humana* – pluralidade, espontaneidade, natalidade, e individualidade – fosse destruído. Isso é o que Arendt quis dizer com “mal radical” – um novo, inaudito fenômeno que “nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos”. Assassinato em massa, genocídio, insuportável sofrimento em larga escala de pessoas inocentes, tortura sistemática e terror já aconteceram antes na história. Mas o objetivo do totalitarismo não era a opressão, nem mesmo a “dominação total” se ela ainda é entendida como dominação total de *seres humanos*. Totalitarismo, como Arendt o entende, esforça-se para obliterar a humanidade das pessoas. Essa é uma das principais razões por que ela insistiu que os crimes nazistas (se podemos falar deles como “crimes”) eram “crimes contra a humanidade”. Ela nos diz em *Eichmann em Jerusalém* que “não havia a menor dúvida que os judeus foram assassinados *qua* judeus, independentemente da sua nacionalidade do momento”, e esse crime sem precedentes “foi um crime contra a humanidade, perpetrado no corpo do povo judeu” (*EJ*, 269). Mal radical difere das principais compreensões tradicionais do Ocidente sobre o mal porque não tem nada a ver com humanamente compreensíveis “motivos malignos” – na verdade, não tem nada a ver com quaisquer motivos *humanos*. E é precisamente isso o que Arendt diz sobre Eichmann quando fala da “banalidade do mal” (Bernstein, 1996, p. 143-145, tradução nossa).

Quando Kant falava da “mancha pútrida da nossa espécie”, a capacidade de mentirmos para nós mesmos “acerca das intenções próprias boas ou más”, ainda pressupunha uma clareza da razão legisladora, dentro do sujeito, sobre o que é o bem e o que é o mal. Assim, se alguém, para sair de apuros, faz uma promessa a terceiros com a intenção de não cumprir e se justifica intimamente dizendo para si que ressarcirá em dobro os lesados quando a situação melhorar, há no mentiroso pelo menos o reconhecimento de que não cumprir promessas é mau e pagar o que se deve é bom. Se um assaltante rouba sob a justificativa de que está sendo privado de um patrimônio injustamente retido por outros, há o reconhecimento de que se apossar dos bens deste mundo sem consideração por ninguém é um mal egoísta, e o assalto então se torna,

no autoengano de seu perpetrador, legítima defesa. Nem um dos mais arquetípicos exemplos de embotamento moral na literatura, Raskólnikov, deixou de reconhecer seu crime como crime. O deliberado autoengano, nesse caso, estava na tentativa de justificar o *mal* do assassinato pelo suposto *bem maior* no qual resultaria, a saber, um mundo em que o dinheiro de uma parasita usurária seria empregado não para a continuidade da usura, mas para custear os estudos, e conseqüentemente as futuras grandes contribuições, de um gênio. Em suma, a “perfídia do coração humano”, em termos kantianos, consiste em mentirmos para nós mesmos sobre se nossas intenções são boas ou más, mas não sobre o *que são* intenções boas ou más. Isso é diferente, porém, de se eleger, como fundamento de determinação da vontade, não um objeto de desejo qualquer do mundo empírico, mas uma máxima desconectada desses objetos, que passa a deduzir suas valorações a partir de uma autocoerciva lógica alienada da realidade.

Precisamente essa alienação parece ser o que aconteceu, em alguma medida, pelo menos com o Alto Comando e os funcionários do Terceiro Reich. Portanto, quando conjecturamos se os nazistas engaram a si mesmos “acerca das intenções próprias boas ou más”, trata-se de uma questão da mais alta complexidade, pois mentiam para o povo alemão e encobriam sua inconfessável sanguinolência em prol de um fim que só fazia sentido, e só poderia ser interpretado como “bom”, dentro do específico encadeamento de falsas causalidades contido na ideia, ficcionalmente construída, de “pureza étnica ou do sangue”. É como se alguém fizesse uma promessa mentirosa para se livrar de um apuro imaginário, ou assaltasse uma loja de brinquedos para roubar não o caixa, mas as lúdicas cédulas de um jogo infantil. Um olhar desatento pode tomar essas atitudes por loucura, e provavelmente a resistência de intelectuais kantianos contra a alegada inutilidade prática dos campos de concentração e extermínio se baseia na correta recusa a considerar os nazistas loucos e, conseqüentemente, lhes amenizar a responsabilidade. Mas Arendt nunca creditou à loucura a ausência de fins concretos, de “motivos humanamente compreensíveis”, para os males extremos perpetrados pelo totalitarismo.

Creditou, isso sim, à soberba crença de que “tudo é possível”, à “insolente convicção de que tudo o que existe é apenas um obstáculo temporário a ser certamente vencido pela organização superior” (Arendt, 2012, p. 526). Se Sócrates e Kant nos alertaram que, para mantermos de pé nosso abrigo, determinado modo de construir é necessário para a sustentação, a *hybris* totalitária acreditava no poder de construir como quisesse, inclusive de ponta-cabeça, e o que não fosse assim, melhor que fosse nada.

“Até agora”, concluiu Arendt nos excertos, “a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído”. A seguinte pergunta talvez soe estranha, mas nos leva ao cerne do diagnóstico de Bernstein sobre a superfluidade identificada, em *Origens do Totalitarismo*, como a essência do novo “mal radical”: por que nem tudo é possível? Que limites são esses? Analisando a autofagia do princípio “Matarás” na ordem jurídica nazista, dissemos que a pluralidade não é só um fato, mas também *condição de possibilidade* para a vida humana como se desenvolveu até hoje. E o que, segundo Bernstein, é tornar seres humanos supérfluos? “Erradicar as próprias condições que tornam a humanidade possível”. Em um belo epítome cunhado na obra *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt nos lembra que “somos do mundo, e não apenas estamos nele” (Arendt, 2018a, p. 39). Isso significa, de acordo com a própria Arendt, que não somos “criaturas divinas lançadas no mundo para cuidar dele, dele tirar proveito e com ele nos entreter, mas tendo ainda alguma outra região como hábitat natural” (Arendt, 2018a, p. 38-39). É ilustrativo, aqui, o uso da expressão “hábitat natural”, pois nos remete, metaforicamente, ao inescapável enraizamento da vida humana às condições a partir das quais surgiu. Se as negarmos em prol de qualquer outro “hábitat” fabricado, talvez criemos um ambiente apropriado ao florescimento de novos tipos de vida, mas não da humana. Sendo a hierarquia racial uma mentira, os nazistas idealizaram um outro mundo no qual seriam naturalmente superiores, como se fosse possível, tais quais Barões de Münchhausen, ascenderem da Terra puxando os próprios cabelos. Esqueceram-se que eles, tanto quanto suas vítimas, eram *deste* mundo, e de nenhum outro.

1.4 MAL COMO DESVELAMENTO

Um *fato* pode nos colocar “na posse” de um valor? Se esse fato é a violação e a destruição dos seres; se é a privação de suas condições de possibilidade a ponto de reduzi-los a um não-ser, então o que decorre é a designação dessas experiências negadoras da existência humana com o conceito “mal”, a menos que a tal existência seja negada o valor de “bem” para si mesma. Não por acaso, Joachim Fest relata que a mentalidade de Hitler e dos “fascistas em geral” era dominada por um “clima de perdição romântica de finais catastróficos” (Fest, 2017, p. 2241). A conceituação buscada neste capítulo é importante porque a literatura de comentário à obra de Hannah Arendt geralmente trata do “mal radical” como atos de malignidade extrema, mas não se debruça sobre por que tais atos são tidos por malignos. Medir a intensidade de um fenômeno definido como “mal” ainda não é explicar por que o fenômeno foi assim definido. E quando a mesma literatura comenta o termo “banalidade do mal”, centra discussões acerca dos motivos e da intencionalidade de Adolf Eichmann: se era um doutrinado fanático ou, conforme asseverou Arendt, “simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo” (Arendt, 1999, p. 310). Mas perscrutar a radicalidade ou a banalidade dos motivos que levam alguém a cometer maldades ainda não é definir maldade, e sim pressupô-la nas ações cuja intencionalidade se discute. Perante os campos de concentração e extermínio nazistas, a pergunta de abertura desta obra – “o que é o mal?” – talvez soe óbvia. Mas essa imediata intuição de obviedade é justamente a razão pela qual a “Solução Final” foi escolhida como caso paradigmático, é o fato nos colocando “na posse” do conceito. Também não poderíamos, então, ter deixado de levantar a *quaestio juris* e nos perguntar com que direito o possuímos e utilizamos.

A intuição de obviedade advém do extremismo dos eventos sob análise. Quando qualquer fenômeno irrompe em sua manifestação extrema, é como se desvelasse a si mesmo, pois aparece com mais nitidez do que quando aparecia apenas parcialmente. Arendt estava ciente dessa dinâmica de aparição e ocultamento quando, no final de *Origens do Totalitarismo*, vaticinou que essa

“forma inteiramente nova de governo” continuaria conosco “como potencialidade e como risco sempre presente” (Arendt, 2012, p. 639). Retomando o diagnóstico de Bernstein sobre a superfluidade humana como a essência da radicalidade do mal em Arendt, cabe perguntar: o que o extremismo dessa superfluidade desvela com mais nitidez? Qual é a exata relação entre se tornar supérfluo e sofrer o mal? A superfluidade humana possibilita o aparecimento do “mal realmente radical” porque é nesse estágio que os seres humanos podem ser ilimitadamente violados e destruídos. Trata-se, portanto, da intensidade máxima, extrema, do “mal” definido como violação dos seres. Apontando o desarraigamento preparado para os judeus com as Leis de Nuremberg, explicamos ser necessário liquidar a potencialidade reativa do outro antes de destruí-lo, e que a intensidade desse potencial é diretamente proporcional ao número de pessoas arregimentáveis em apoio. Assim se dá porque a existência humana extrai sua valoração do espaço-entre, ou seja, de um reconhecimento mútuo politicamente pactuado. Isso significa que a integridade de cada pessoa é garantida pelas outras pessoas. Ter “direitos” nada mais é que pertencer a uma comunidade cujos membros têm o dever de agir quando um dos seus é violado. Portanto, quem não pertence a lugar nenhum é supérfluo em todos os lugares.

Arendt diz expressamente que “ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”, situação precedida pelo desarraigamento de “não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros” (Arendt, 2012, p. 634). Aqui, reconhecimento e pertencimento constituem, em um cruzamento com as palavras de Bernstein, “condições que tornam a humanidade possível”. E de fato, algum ser humano pode seguramente desenvolver qualquer modo de vida se estiver privado de um lugar na Terra para tanto? É preciso se atentar para a generalidade da articulação entre “radicalidade do mal” e “superfluidade humana”, tanto na obra de Hannah Arendt quanto na interpretação de Bernstein: derivar o mal extremo da destruição das condições de possibilidade para o exercício de nossa própria *humanidade* implica dizer que tais condições são o que possibilitam a existência de *todos* os seres huma-

nos enquanto seres humanos. Conseqüentemente, destruir as condições de possibilidade para esse ser especificamente humano constitui um mal independentemente dos juízos de valor subjetivos. Afinal, o que mais Arendt quis dizer quando atribuiu ao “surgimento de um mal radical antes ignorado” o fim da “noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores”? No ensaio *Sobre a Violência*, Arendt critica a “grande confiança de Hegel e Marx no ‘poder da negação’ dialética”, na crença de que os opostos e as contradições “não se destroem”, mas “promovem o desenvolvimento” – *Aufheben* (Arendt, 2016, p. 74). Logo adiante no texto, é dito que essa confiança se assenta no “preconceito filosófico” de que “o bem pode advir do mal; que, em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto” (Arendt, 2016, p. 74). A novidade do totalitarismo foi a irrupção de valores cuja negatividade ameaçou destruir tese e antítese.

Se a síntese da negação totalitária dos opostos seria não o desenvolvimento a partir das contradições, mas a destruição total, um não-futuro, significa que nem todos os valores são comportáveis nos embates do mundo humano, dadas as *condições* desse mundo. Talvez o ponto cego desse debate sobre os limites do nosso agir seja o enquadramento do problema na dicotomia reducionista que só dispõe da noção de “Natureza” como contraponto à arbitrariedade das valorações subjetivas. O espaço-entre que “ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” é algo mais que simplesmente a soma das subjetividades desses homens: é o mundo de coisas, histórias e relações que, justamente por se interporem entre nós e serem possuídos em comum, condicionam *objetivamente* as ações necessárias à sua preservação (Arendt, 2018a, p. 64). Por isso o movimento totalitário, à medida que destruía “todo o espaço entre os homens” e os pressionava “uns contra os outros”, foi comparado por Arendt à desertificação do mundo (Arendt, 2012, p. 638-639). Uma definição mais acurada do conceito do mal passa pela identificação de quais são, exatamente, as “condições que tornam a humanidade possível”, e aparentemente era esse o objetivo da obra *A Condição Humana*. De todo modo, é seguro afirmar, a esta altura, que a *pluralidade* está entre es-

sas condições. Nesse respeito, é curioso quando, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt diz que, para o racismo nazista, “a força da organização pode destruir a força da substância”; e quando diz que “as ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser” (Arendt, 2012, p. 526, 624). Indicariam tais trechos um paralelo entre as noções de “ser”, de “substância”, e a pluralidade enquanto uma das condições que “tornam a humanidade possível”?

Novamente no seu *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche critica o “egipcismo” dos filósofos para os quais “o que é não se torna; o que se torna não é...” (Nietzsche, 2006, p. 33). Arendt não se enquadra entre os que negam o devir da aparência em prol de algum “ser” imutável, pelo contrário: em *A Vida do Espírito*, “Ser e Aparecer coincidem” (Arendt, 2018a, p. 35). Mas, tanto nos trechos apontados quanto na crítica à crença totalitária de que “tudo é possível”, Arendt parece remeter a algo insuscetível de mudança, ou pelo menos insuscetível de mudança sem acabar destruído. Logo no primeiro capítulo de *A Condição Humana*, a pensadora trata de esclarecer que esse “algo” não é a “natureza humana”, que “só um deus” poderia conhecer e definir (Arendt, 2018b, p. 13). “Para evitar mal-entendidos”, disse Arendt, “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana” (Arendt, 2018b, p. 12). Tal “mal-entendido” refere-se, provavelmente, a uma resenha de *Origens do Totalitarismo* publicada anos antes (1953) por Eric Voegelin, questionando o uso da palavra “natureza” na designação arendtiana do que os experimentos nos campos de concentração e extermínio nazistas teriam colocado em jogo para as vítimas utilizadas como cobaias humanas (Voegelin, 1953, p. 74; Arendt, 2012, p. 608). Segundo Voegelin, o conceito de “natureza” designa justamente o que não pode ser mudado ou transformado: “adulterar a natureza de uma coisa significa destruir essa coisa” (Voegelin, 1953, p. 74, tradução nossa). Respondendo a resenha, Arendt retornou a um ponto já abordado com Jaspers na carta de 1951, também sobre *Origens*: a relação de mútuo condicionamento entre a vida interior, o “espírito” dos seres humanos, e as condições mundanas através das quais as atividades espirituais se desenvolvem (Arendt, 1953, p. 83-84).

Se somos *do* mundo, e não apenas estamos nele, aquilo que de Sócrates a Kant foi denominado “razão”, com seu *lumen naturale*, talvez seja um dos conceitos “mais gerais” e “mais vazios” interiorizados em nós a partir de experiências que se enraizaram por terem possibilitado o aparecimento, e então condicionado o desenvolvimento, do milagre humano como é. E quando o desarraigamento em relação a essas condicionantes não cria outro modo de ser, mas só desaparece com o que era, começamos a compreender por que Arendt disse que mesmo o mais extremo mal não tem raízes. Os juízes em Jerusalém se recusaram a acreditar que Eichmann não tinha nada pessoal contra os judeus. A primordial recusa, porém, era admitir que uma pessoa normal, “nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado” (Arendt, 1999, p. 38). No fundo, trata-se da mesma crença kantiana na incorruptibilidade da razão legisladora, na naturalidade do *conhecimento* moral. Mas se o *lumen naturale*, a voz da consciência, for a repercussão interior de enraizadas experiências comuns, ou seja, das “condições que tornam a humanidade possível”, como tal voz sobreviveria à aniquilação de suas próprias condições? Dissemos que qualquer definição de “mal” nunca é formulada isoladamente, mas dentro de uma cosmovisão. Sendo assim, quem sabe a incompreensão perante o embotamento moral de Eichmann desvele as limitações de uma cosmovisão que nunca articulou apropriadamente as condições fenomênicas da vida humana, como a pluralidade, com o domínio supostamente numênico da “natureza humana”. Afinal, o que Arendt quis dizer quando afirmou que os nazistas, ao atacarem “a diversidade humana enquanto tal”, atentaram contra “a própria natureza da humanidade”? (Arendt, 1999, p. 291).

Se essas limitações forem efetivamente desveladas, não só o conceito do mal, mas algo sobre o mundo aparecerá com maior clareza. Comumente tomamos as consequências deletérias de nossos atos como um choque de realidade, uma contraposição das próprias coisas à tendência humana de nelas enxergar o que *desejamos* enxergar. Nesse respeito, a corrente metáfora da gravidade é ilustrativa: mesmo se escrevermos convincentes compêndios

sobre como voar, ao pularmos de um prédio, cairemos. Em *Além do Bem e do Mal*, lemos que o temor é o “pai da moral” (Nietzsche, 2005, p. 88). Mas essa filiação se origina mesmo do nivelamento imposto pelo “rebanho” à distinção individual, como defendia Nietzsche? Talvez a origem seja mais profunda, intrínseca à experiência de incessantemente testarmos na realidade exterior, com o risco de nossa integridade pessoal, as ideias que interiormente fazemos dessa realidade. Quando emitimos uma opinião equivocada sobre qualquer tema, nunca nos objetam unicamente o equívoco. Sempre nos advertem sobre como o curso de ação correspondente será prejudicial. Portanto, se bem e mal não são proposições descritivas do tipo “é e não é”, tampouco estão destas dissociadas, pois expressam o modo pelo qual um estado de coisas está disposto *em relação* a nós. Por isso não compêndios, e sim as violações extremas ocorridas no século XX romperam com os pressupostos metafísicos a partir dos quais interpretávamos eticamente os fatos históricos: “o problema do mal pode ser expresso em termos teológicos ou seculares, mas ele é fundamentalmente um problema sobre a inteligibilidade do mundo como um todo. Assim, não pertence nem à ética, nem à metafísica, mas forma um elo entre as duas” (Neiman, 2003, p. 40). Um elo, mais especificamente, entre as limitações da metafísica e as condições da ética.

CAPÍTULO 2

Mal radical como teodiceia



Em sua obra *O mal no pensamento moderno*, Susan Neiman divide o conceito de “teodiceia” em dois sentidos: o estrito, que “permite ao crente conservar sua fé em Deus diante dos males do mundo”; e o amplo, que é uma maneira, não necessariamente teológica, de “dar significado ao mal” (Neiman, 2003, p. 726). Segundo Neiman, a teodiceia em sentido estrito lida com o problema do mal a partir da contradição nas seguintes sentenças: 1) Deus existe, e é onipotente; 2) Deus existe, e é benevolente; 3) O mal existe (Neiman, 2019, p. 1, tradução nossa). A solução do problema reside, portanto, na aparentemente impossível superação desse paradoxo, o que não impediu a filosofia e a teologia de, no decorrer da história, formularem tentativas. Tais formulações, no entanto, resolvem a contradição invariavelmente recorrendo a alguma forma de supressão de pelo menos uma das sentenças contraditórias. A saída maniqueísta, por exemplo, ao postular a existência de um princípio maligno não criado por Deus, nega a onipotência divina. Já a mais famosa resposta aos ensinamentos de Maniqueu, desenvolvida por Agostinho, restabelece a doutrina da onipotência, mas à custa de afirmar que o mal, ontologicamente falando, não existe. Ou seja, à custa da supressão da última sentença do problema, ao invés da primeira. Para o Santo Doutor da Igreja Católica, o que chamamos de mal é, na verdade, apenas um estado de privação do bem, assim como o frio é um estado de privação do calor, e as trevas, um estado de privação da luz. Essa histórica contenda pode nos levar a encarar o problema do mal como uma questão adstrita à teologia, mas, para Neiman, “sempre que emitimos o julgamento *isso não deveria ter acontecido*, estamos enveredando por um caminho que conduz diretamente ao problema do mal” (Neiman, 2003, p. 32).

Esse julgamento foi, quase literalmente, o proferido por Hannah Arendt quando, na companhia do marido Heinrich Blücher, ouviu falar de *Auschwitz*: “Isso jamais poderia ter acontecido [...] Auschwitz não poderia ter acontecido. Lá se produziu alguma coisa que nunca chegamos a assimilar” (Arendt, 1993, p. 135). Fixemo-nos no verbo “assimilar”. Quando acontece algo bem-vindo, que nos alegra, não existe necessidade de assimilação. É como se a bem-a-

venturança instaurasse um estado de harmonia entre o eu e o mundo. Mas quando nos deparamos com acontecimentos que, nas palavras de Bernstein, ameaçam “destruir as próprias condições que tornam a humanidade possível”, esse mesmo mundo subitamente reaparece como um lugar estranho, hostil, e daí surge o impulso de compreendê-lo, de abarcar com a razão humana o que antagoniza a presença do humano na Terra e, com esse antagonismo, desafia nossa confiança na máxima arendtiana que assegura sermos *do* mundo, e não apenas estarmos nele. Esse impulso, de acordo com Neiman, já é o “impulso em direção à teodiceia”, que não se resume a uma “reliquia do monoteísmo” (Neiman, 2003, p. 964). As teodiceias, tomadas segundo o sentido amplo apontado, “inserem os males em estruturas que nos permitem continuar a viver no mundo. Idealmente, deveriam nos fazer aceitar males passados ao mesmo tempo em que nos orientassem a evitar males futuros” (Neiman, 2003, p. 726). Neste capítulo, portanto, não se utilizará o termo “teodiceia” no sentido estrito, a saber, o de justificação teológica da onipotência e da benevolência de Deus perante a existência do mal. Utilizar-se-á o termo para designar quaisquer cosmovisões que, com suas estruturas teóricas, tentam albergar o fenômeno da violação dos seres em um todo significativo, assimilável pela razão humana.

Por que, então, usar o teologicamente carregado termo “teodiceia”? Em que essa escolha vocabular acrescenta? No capítulo anterior, foi dito que “qualquer definição de ‘mal’ nunca é formulada isoladamente, mas dentro de uma cosmovisão”. Neste segundo capítulo, trabalhar-se-á com a hipótese de que as cosmovisões a partir das quais o problema foi tratado pelos pensadores apontados por Arendt como representantes da “nossa tradição” (Arendt, 2016, p. 43-44), desde as ideias eternas de Platão até o mal radical em Kant, nunca abandonaram um enquadramento teológico. Mais precisamente, nunca abandonaram uma pressuposição cosmológica de ordem, essência do monoteísmo. Não por acaso, *O mal no pensamento moderno* defende que a grande sistematização da história da filosofia procedida por Hegel é expressamente uma teodiceia, na medida em que tenta, com a introdução do con-

ceito de “história”, eliminar o contingente e enxergar na realidade a gradual expressão de um processo racional (Neiman, 2003, p. 273-276). Ao identificar em Hegel “o primeiro a dar uma formulação secular ao problema do mal” (Neiman, 2003, p. 273-276), Neiman apresenta a “astúcia da Razão” hegeliana como uma forma secularizada de Providência. Tais investigações sobre a origem teológica de conceitos seculares não são novas: as encontramos bem delineadas pelo menos desde Espinosa, com seu *Tratado Teológico-Político*. Mas as consequências dessa regressão genealógica ainda precisam ser plenamente confrontadas com o aturdimento de Hannah Arendt perante o “fato” da banalidade do mal e o “inaudito fenômeno” *Auschwitz*. Se esses eventos, segundo *Origens do Totalitarismo*, romperam “com todos os parâmetros que conhecemos”, cabe perguntar até que ponto eram parâmetros dependentes de um Deus insepulto.

Na citada carta a Jaspers, Arendt confessa que, “no nível pessoal”, caminhou pela vida com uma espécie de “infantil, porque inquestionada, confiança em Deus”. Na mesma passagem, a carta diferencia tal “confiança” não examinada da “fé” propriamente dita, que supõe saber algo sobre aquilo em que se acredita (Arendt, 1992, p. 165, tradução nossa). É preciso levar a sério a ressalva sobre a pessoalidade dessa confiança, com toda a despreensão teórica implicada. Em posfácio escrito para *A Vida do Espírito*, Mary McCarthy chegou a revelar que, na vida pessoal, Arendt era “normalmente supersticiosa” (Arendt, 2018a, p. 532). Tais idiosincrasias da vida privada não se misturavam com a obra arendtiana, que professava ter-se juntado “claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, desde o seu começo, na Grécia, até hoje” (Arendt, 2018a, p. 234). Mas no meio desse caminho talvez ainda esteja Zaratustra, surpreso ao encontrar quem não ouviu dizer que “Deus está morto” (Nietzsche, 2011, p. 22). A ruptura proposta por *Assim falou Zaratustra* não está exatamente no ateísmo, mesmo porque, quanto a isso, Nietzsche não foi precursor. Dizer que Deus não existe é diferente de dizer que Ele morreu. O segundo verbo denota que Ele vivia, e esse é o ponto. A iconoclastia

nietzschiana mirava não em Deus, cuja inexistência pressupunha, e sim nos parâmetros de raiz teológica que continuamos a usar, acriticamente, para interpretar o mundo. O perigoso nessa questão é que, quando buscamos influências monoteístas em ideias seculares, facilmente incorremos no simplismo de reduzir o monoteísmo a uma disposição exclusivamente devocional, ou a uma imposição eclesiástica, a partir das quais se tomam os empréstimos para racionalizações filosóficas e políticas.

É claro que dogmas religiosos comportam devoção íntima de fé, e a construção histórica das doutrinas sofre influência do poder temporal exercido pelas lideranças espirituais. Arendt mesma lembra que, antes da Igreja Católica assumir as responsabilidades políticas legadas por Roma, o Cristianismo “deixou as crenças e especulações sobre uma vida futura tão livres como elas o haviam sido na Antiguidade” (Arendt, 2016, p. 176). As doutrinas do paraíso e do inferno de fogo só foram incorporadas no catecismo cristão quando a Igreja se deparou com a função prática de “impor padrões absolutos a uma esfera constituída de problemas e de relações humanas” (Arendt, 2016, p. 176). Em suma, os dogmas da salvação e do castigo eternos se solidificaram não por razões de debate e consentimento teológicos, mas para consolidar a autoridade eclesial sobre a vida dos fiéis. Ocorre que a cosmovisão monoteísta não se resume a uma resposta dogmática a tais demandas políticas e devocionais. Em passagem já parcialmente citada, Susan Neiman traz a instigante hipótese de que “o impulso em direção à teodiceia não é uma relíquia do monoteísmo, mas vai mais fundo do que ambos. De fato, faz parte do mesmo impulso que leva ao monoteísmo em si” (Neiman, 2003, p. 964). Isso significa dizer que os parâmetros pelos quais a tradição filosófica ocidental tentou assimilar o fenômeno do mal não foram simplesmente importados de um monoteísmo lastreado só em imposições da Igreja e em confissões de fé. O “monoteísmo em si” remete, segundo a hipótese de Neiman, a algo mais profundo: o desejo de *ordem*, que origina o preconceito do *mundo ordenado*. A pressuposição de uma harmonia racional escondida atrás das contingências teria conduzido à ideia de um Criador ordeiro e aos impasses que, desde Platão, permeiam o problema do mal.

2.1 O “HOMEM ESCRITO EM MAIÚSCULO” DE PLATÃO

Em um ensaio intitulado *A Tradição e a Época Moderna*, Arendt identifica nos ensinamentos de Platão o início da “tradição de nosso pensamento político” (Arendt, 2016, p. 43). Portanto, se vamos analisar os parâmetros rompidos por *Auschwitz*, é preciso, mais uma vez, começar do começo. Mesmo porque a influência platônica sobre o desenvolvimento da chamada “tradição” não se resume a um iniciar cronológico: “os problemas elementares da Política jamais vêm tão claramente à luz, em sua emergência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final” (Arendt, 2016, p. 44). Assumindo essa avaliação de Arendt, conclui-se que retornar a Platão não é fazer historiografia, e sim tomar uma via de acesso, da maior clareza possível, a exatamente qual cosmovisão foi finalmente desafiada pelo mal presenciado nos campos de concentração e extermínio irrompidos no século XX. Se o início é “como um ‘acorde fundamental’, que ressoa em infindáveis modulações através de toda a história” (Arendt, 2016, p. 44), identificar esse acorde é condição para as modulações se fazerem notar. A Jaspers, Arendt confidenciou a impressão de que a “filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político, e não poderia ter um, porque, por necessidade, falou do homem indivíduo e lidou com o fato da pluralidade tangencialmente” (Arendt, 1992, p. 166, tradução nossa). Se a filosofia ocidental assim ressoou pelos séculos até nós, teria sido Platão o autor do “acorde fundamental”? Esse parece ser o diagnóstico de Hannah Arendt, que o explicita com particular riqueza na obra *A Condição Humana*. Ali, no capítulo dedicado à “Ação”, ou seja, à única atividade humana por definição avessa ao isolamento, o “governo platônico” é definido, em contraste, como um si-mesmo ampliado:

[...] o governo platônico, cuja legitimidade baseava-se no domínio de si-mesmo, extrai seus princípios orientadores – aqueles que justificam e ao mesmo tempo limitam o poder sobre os outros – de uma relação estabelecida entre mim e mim mesmo, de sorte que o certo e o errado nas relações com os outros são determinados pelas atitu-

des com relação ao si-mesmo, até que todo o domínio público passa a ser visto à imagem do “homem escrito em maiúsculo”, da ordem adequada entre as capacidades individuais da mente, da alma e do corpo do homem (Arendt, 2018b, p. 294).

Não é incomum, ainda hoje, livros de história se referirem ao “Homem”, grafado em maiúsculo, como uma espécie de grande agente universal por trás dos eventos. Talvez essa grafia não seja meramente casual, e sim uma herança, uma “modulação”, ainda que inconsciente, do “acorde fundamental” platônico, que sempre tentou remediar os conflitos inerentes à pluralidade humana harmonizando-os, idealmente, à organicidade de um corpo só. A metáfora do corpo é uma das mais longevas em toda a nossa filosofia política, e na obra *A República* já a encontramos. No Livro I, durante o diálogo com Trasímaco, Sócrates compara os governantes aos médicos e os súditos ao corpo humano (Platão, 2018, p. 32). Ainda no mesmo diálogo, o mestre de Platão diz que a injustiça causa dissensão tanto na cidade quanto nas almas individuais (Platão, 2018, p. 46). No Livro II, em diálogo com Gláucon e Adimanto, Sócrates introduz, definitivamente, o “acorde” que dá o tom dos nove Livros restantes: a comparação da justiça da *Polis* com a do indivíduo, como se o bom funcionamento daquela fosse um reflexo amplificado do bom funcionamento deste. Para Arendt, essa concepção da cidade-Estado como um “homem escrito em maiúsculas” visa a reproduzir a ordem pública a partir de uma “ordem psicológica” racionalmente disciplinada: “Assim como o rei-filósofo comanda a cidade, a alma comanda o corpo e a razão comanda as paixões” (Arendt, 2018b, p. 278). É claro que a longevidade dessa metáfora advém, em primeiro lugar, da experiência comum de ordenarmos aos membros do corpo que se movam e eles efetivamente se moverem; bem como da experiência comum de tentarmos controlar, dentro de nós mesmos, inclinações passionais que podem causar prejuízo próprio ou alheio.

Toda vida corporal de fato possui operações internas de comando e, para Arendt, nosso vocabulário filosófico, o que inclui o da filosofia política, toma “de empréstimo às palavras originalmente concebidas para corresponder ou a experiências dos sentidos, ou a outras experiências da vida comum” (Arendt,

2018a, p. 122). Mas essas experiências psicológicas tão comuns de comando, ou tentativa de comando, do indivíduo sobre os membros do corpo e sobre as “paixões”, não foram tomadas arbitrariamente de empréstimo por Platão. São fontes intuitivas de comparação capazes de ilustrar, para todos, o preceito fundamental do iniciador da “tradição de nosso pensamento político”: harmonia, previsibilidade, *ordem*. E para se conseguir isso, prescreve *A República* platônica que alguns devem comandar, e outros devem ser comandados. “Platão via no conceito de governo o principal instrumento para ordenar e julgar os assuntos humanos sob todos os aspectos” (Arendt, 2018b, p. 277). Essa observação de Arendt se coaduna com a de um colega alemão também radicado nos Estados Unidos, também judeu e também afeito ao pensamento político clássico: Leo Strauss. Segundo sua obra mais conhecida, *Direito Natural e História*, “os clássicos pensavam que o modo de vida de uma comunidade era determinado essencialmente pela sua ‘forma de governo’” (Strauss, 2014, p. 165). Como se percebe, o conceito de governo presente nos diálogos platônicos vai muito além da contemporânea concepção liberal, que, ao separar sociedade e Estado, resume este a uma força pública para a garantia de direitos e a um administrador de recursos para a prestação de serviços. A cidade-Estado idealizada em *A República* ordena todos os aspectos da vida comunitária, públicos e privados, tal qual fossem membros de um só organismo (*Politeia*).

E por que Platão prescrevia tal organicidade? Por que a considerava um dever-ser? Hannah Arendt se debruçou recorrentemente, no entremeio de seus textos, sobre essa questão. Em *A Condição Humana*, ainda no capítulo dedicado à “Ação”, somos lembrados que quaisquer atos na “teia de relações humanas” carregam o “fardo da irreversibilidade e da imprevisibilidade” (Arendt, 2018b, p. 289). A percepção desse fardo está presente na cultura ocidental desde a tragédia grega, na qual o herói encontrava seu destino precisamente onde tentava evitá-lo. Isso não significa que nossas escolhas sejam predestinadas, como se estivessem escritas em um grande livro da Providência. Significa que, depois de escolhermos, não podemos controlar, e nem prever

totalmente, as consequências. Trata-se da distinção, estabelecida por Hannah Arendt, entre *liberdade* e *soberania*. Somos livres para agir, mas jamais soberanos sobre os efeitos da ação. Por quê? Porque nossas ações se dão em meio a uma pluralidade de pessoas que também estão agindo, de modo que as consequências de nossos atos nunca se referem apenas a nossos atos isoladamente, mas a estes em conexão com uma miríade de outros atos concomitantes, cuja extensão e procedência não podemos antecipar antes de agir, nem retrair depois de agirmos. Ao mesmo tempo, nossas ações, além de se encadearem em um complexo de atos concomitantes, afetam outras pessoas, provocando reações que se encadearão em uma nova sequência de atos, que gerarão novas reações, e assim por diante, indefinidamente. Agora, se minha ação entra em uma teia de ações concomitantes as quais não controlo, e se desencadeia reações as quais também não posso controlar, cada ação humana tem o potencial de desencadear consequências imprevistas inclusive pelo agente original:

Que os atos, mais que qualquer outro produto humano, tenham tão grande capacidade de perdurar constituiria motivo de orgulho para os homens se eles fossem capazes de suportar seu fardo, o fardo da irreversibilidade e da imprevisibilidade, do qual o processo da ação extrai sua própria força. Que isso é impossível, os homens sempre o souberam. Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age (Arendt, 2018b, p. 289).

É contra essa imprevisibilidade que se insurge a filosofia política platônica. Pois a menos que se pense em uma Providência ordenadora, dentro da descrita teia de pessoas e atos interconectados fatalmente as ações de uns entrarão em choque com outros. Tais choques, a que podemos chamar de ofensas, são o preço do agir humano em um contexto de pluralidade. Arendt reconhece explicitamente essa condição ao dizer que a ofensa “é uma ocor-

rência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações” (Arendt, 2018b, p. 297). Ocorre que, para Platão, o maior mal de uma cidade é a “discórdia e a desagregação”; ao passo que o maior bem é o “laço de unidade” (Platão, 2018, p. 197). Mas como conseguir unidade quando todos têm o poder de iniciar processos novos e imprevisíveis, cujas consequências geralmente são maiores e mais amplas que os poderes dos próprios iniciadores? Leo Strauss, defensor do pensamento político clássico contra o moderno, empregava um tom melancólico na escrita sempre que considerava a hipótese de que a história talvez seja apenas o produto do choque entre as ações intencionais de diferentes agentes: “[...] essas intenções têm força tão limitada que o resultado efetivo é, na maioria dos casos, totalmente não intencional” (Strauss, 2014, p. 46). Essa limitação do vigor individual para controlar e prever acontecimentos foi reconhecida também por pensadores que, na história da filosofia, costumam ser alocados em polos opostos aos de Arendt e Strauss. Na famosa abertura de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, Karl Marx alerta que “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias” (Marx, 2011, p. 25). Sobre essa não-soberania, Arendt diz:

Tudo isso é motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e realizador do que fez [...].

Essa maneira de pensar está de acordo com a grande tradição do pensamento ocidental: acusar a liberdade de induzir o homem à necessidade; condenar a ação, o começo espontâneo de algo novo, porque seus resultados caem em uma rede predeterminada de relações, invariavelmente arrastando com elas o agente, que parece ter confiscada sua liberdade no exato momento em que lança mão dela (Arendt, 2018b, p. 289-290).

O que sentimos quando nos encontramos enredados, arrastados por consequências que, embora oriundas de nossa própria iniciativa, eram im-

previsíveis no momento da ação? A sensação é a de estarmos presos a algo maior que nossa vontade, a algo que de alguma forma está ali, invisivelmente nos controlando. É essa experiência tão comum que fornece a plausibilidade, e a longevidade, de ideias fatalistas como a de “destino”. Na obra *A Simbólica do Mal*, Paul Ricoeur, em um verdadeiro estudo de arqueologia semiótica, descobriu que esse *sentir-se preso* é a base fenomenológica para um símbolo que todas as culturas, especialmente a judaica, associam ao mal: o símbolo do *cativeiro*. Basta lembrarmos como o judaísmo simboliza toda a condição humana a partir das experiências históricas de escravização do povo judeu pelos egípcios e babilônios; e como os chamados “Profetas de Israel”, principalmente Daniel e Isaías, interpretavam o tema da dominação estrangeira não sob uma perspectiva militar de vitória ou derrota, mas sob um prisma moral: o povo de Deus cair cativo só podia significar uma merecida punição por desvios em relação ao caminho da verdade por Ele revelado. Analisando essa narrativa e suas simbolizações, Ricoeur conclui que o ser humano sempre se sentiu *preso*, e desse sentimento surge a desconfiança de que as razões talvez estejam em nós mesmos, nas nossas escolhas (Ricoeur, 2018, p. 169-172). A saída especificamente judaica para esse perigo é a que Ricoeur chama de “visão ritualística de mundo”: um apego escrupuloso à Torá, tanto a escrita quanto a consuetudinária, em “todos os recantos da existência”, como se a vida quotidiana fosse uma espécie de jurisprudência (Ricoeur, 2018, p. 140-143). Já a saída platônica tencionava, segundo Arendt, “substituir a ação pela fabricação” (Arendt, 2018b, p. 279).

Os termos “ação” e “fabricação” são utilizados, aqui, de acordo com as definições postuladas por Hannah Arendt em *A Condição Humana*. Na fenomenologia da atividade (*vita activa*) presente nessa obra, “trabalho” é definido como o suprimento das necessidades da vida biológica, notadamente a produção de víveres, que, após consumidos, devem ser novamente produzidos, em uma simbiose metabólica entre os corpos vivos e a natureza. Tal metabolismo não tem nenhum fim além da manutenção de si mesmo, sendo composto por infinitos ciclos de produtividade e consumo. As labutas para

a provisão cotidiana só não absorvem completamente as energias humanas graças à “fabricação”, atividade definida pela geração de instrumentos, ferramentas, e um mundo de objetos dotados de durabilidade para além do consumo imediato. Uma casa, por exemplo, é algo feito não para ser imediatamente consumido, mas para durar inclusive mais que o tempo de vida biológico do construtor. Ao conjunto de artifícios gerados para uma existência durável, Arendt dá o nome de “obra”, e é a “obra de nossas mãos, distintamente do trabalho de nosso corpo”, que produz o mundo humano no qual vivemos e que transmitimos aos nossos filhos (Arendt, 2018b, p. 169). Hannah também aplica uma diferenciação terminológica quanto ao agente, a depender da espécie de atividade desenvolvida no momento: na condição de trabalhadores, somos *animal laborans*; na condição de fabricantes, somos *homo faber*. E quanto a essa sobreposição de atividades na *vita activa*, conclui que “do ponto de vista do *animal laborans*, parece um milagre o fato de que ele seja também um ser que conhece um mundo e nele habita” (Arendt, 2018b, p. 293). É a fabricação, ao gerar a obra, que nos fornece a objetividade do mundo, ou seja, objetos dotados de estabilidade no tempo.

A *Condição Humana* aponta, ainda, uma terceira dimensão da nossa atividade sobre a Terra. Se existíssemos restritos ao trabalho e à fabricação, toda experiência estaria também adstrita aos limites do animal. Na melhor das hipóteses, um animal circundado de objetos que, embora úteis à sobrevivência, não possuiriam nenhum sentido ulterior. O que nos eleva dessa condição de animalidade é, segundo Arendt, a teia de significados tecida pelo entrelaçamento de dois fios: ação e discurso. São estes “os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (Arendt, 2018b, p. 218). Curioso como Hannah Arendt, tão pouco afeita ao hegelianismo, aqui se aproxima da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel identifica a formação da consciência de si justamente no reconhecimento do outro: “*Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*” (Hegel, 2014, p. 142). É nesse complexo de relações, intermediado pela linguagem, que criamos “estórias significativas”, ou seja, memórias compartilhadas de experiên-

cias compartilhadas, de modo que os atos e palavras de uns tenham sentido para outros, e vice-versa. A essa dimensão da atividade humana, que não se resume à produção de víveres e nem à fabricação de objetos, Hannah Arendt dá o nome de “ação”. Pelo exposto, imediatamente se nota como o agir, na indicada acepção arendtiana, só pode ocorrer no espaço-entre, que, conforme explicado no capítulo anterior, condiciona-se à pluralidade de pessoas. Logicamente, o raciocínio pela via inversa também é válido: ao nos depararmos com qualquer empreendimento que requer relacionar-se com essa pluralidade, estamos adentrando o campo da ação e do discurso. E isso inclui a empreitada contida no cerne das reflexões sobre justiça em *A República*: a formação do Estado e do governo.

Aí reside a encruzilhada de Platão. Se a formação de um Estado exige adentrar a “teia de relações humanas”, se está no campo da “ação”, aparecerá o problema da não-soberania, conforme explicitado nos parágrafos anteriores. Em cada ato espontâneo estará o germe de uma cadeia imprevisível de reações, ao que Hannah Arendt dá o nome de “caráter processual da ação”, cuja força “nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam” (Arendt, 2018b, p. 285, 288). E por que essa imprevisibilidade é tão temida? Ora, se o maior bem de uma cidade é o “laço de unidade”, uma teia de ações e reações imprevisíveis fatalmente gerará choques, ofensas de uns contra os outros, como já salientado. Nesse ponto, é interessante notar que o “mal” em Platão não difere do conceito de violação dos seres exposto no capítulo anterior. O Livro X de *A República* possui uma seção que advoga a existência de um bem e de um mal conatural para cada coisa. Ali, o mal é definido como “tudo que dissolve e destrói”; e o bem, por outro lado, como “o que preserva e aproveita” (Platão, 2018, p. 396). Mas aquilo que destrói um ser não é o mesmo que destrói um outro. Platão exemplifica dizendo que “a oftalmia é o mal dos olhos; a doença, do corpo inteiro; o míldio, do trigo; a podridão, da madeira; a ferrugem, do cobre e do ferro” (Platão, 2018, p. 396). Os parasitas designados pelo nome “míldio” afetam plantas, não o corpo humano; e nossa pele não sofre a oxidação

conhecida por “ferrugem”. Em outras palavras, tais parasitas e tal oxidação só são classificados como males dentro de sua relação com determinados tipos de seres, a saber, plantas e metais. Usando mais um exemplo fisiológico: se formos alérgicos a algum alimento, este nos será um mal. Mas pode ser bom, e inclusive recomendável, a quem não possui a mesma alergia.

Detidamente analisados, tais exemplos emprestam alguma plausibilidade à agostiniana negação do mal ontológico, pois mostram como nenhum ser é maligno por definição. Da existência do míldio, em si mesma, não é possível inferir nenhum valor negativo. Valora-se negativamente seu específico efeito violador *em relação* às plantas. O mal, portanto, é um valor atribuível ao caráter destrutivo de uma *relação* entre seres, não aos seres propriamente ditos. Mais de mil anos após Agostinho negar a malignidade do mundo material pregada pelo gnosticismo maniqueísta e restringir a doutrina da pecaminosa herança adâmica ao âmbito de escolhas voluntárias do livre-arbítrio, ou seja, à condição de um mal possível, mas não inescapável, foi Rousseau quem restabeleceu por completo, com sua hipótese do bom selvagem, a inocência humana. Mas ao contrário do que vulgarmente se imagina, o genebrino não concebia nossos antepassados como inofensivos personagens de um idílio. A chave para se compreender o *insight* por trás das especulações rousseauianas está no isolamento que, no hipotético “estado de natureza” narrado pelo *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, separava os membros da espécie. Parafraseando essa especulativa hipótese trazida pela obra, Susan Neiman escreve: “A história começou no isolamento. Os selvagens colhiam comida, encontravam-se ocasionalmente para copular e tornavam a se dispersar” (Neiman, 2003, p. 154). Mas o que há de tão revelador nisso? A imagem do isolamento permite visualizar que, aos atos de quem vive sem contato com ninguém, sequer é possível atribuição de valor. Como julgar por boas ou más as atitudes de um eremita, ou de um naufrago preso em longínqua ilha deserta, sem ver rosto humano nenhum?

Percebe-se que o bom selvagem de Rousseau é “bom”, primeiramente, no mesmo sentido em que toda a natureza é “boa” e, em segundo lugar, por-

que o valor “mal” só pode ser atribuído, de acordo com as razões expostas, a um ser já socializado. Essa é uma dimensão menos óbvia, mas profundamente significativa para os propósitos deste capítulo, do conhecido diagnóstico rousseaniano sobre o suposto efeito corruptor exercido pela sociedade na espécie humana. É uma abordagem que nos permite concordar com Agostinho quanto à negação de um mal intrínseco aos seres e, ao mesmo tempo, reconhecer que existe, sim, o mal: não encarnado em ninguém, mas visível naquilo que fazemos com a carne uns dos outros. A dogmática penal e os sistemas de justiça criminal do Ocidente, ao proclamarem julgar fatos e não pessoas, também reconhecem, pelo menos implicitamente, essa distinção. E se o mal está, potencialmente, nas relações entre os seres, Platão acreditava ser possível ordenar essas relações de modo a não dissolverem e destruírem nenhum ser, preservando e aproveitando todos. Mas como isso seria feito? Em *A República*, vemos Sócrates exaltar a contemplação do “verdadeiro ser”, alcançável mediante “o olhar constantemente posto em coisas fixas e imutáveis, que não fazem dano nem o recebem umas das outras, mas obedecem em tudo a uma ordem racional” (Platão, 2018, p. 246-247). Logo a seguir, vem a prescrição: imitar o fixo e imutável, conformando-se “a esse modelo” na medida do possível. O filósofo então finaliza o raciocínio com uma pergunta curiosa, que remete mais ao campo da Estética do que propriamente aos assuntos tema do diálogo, a saber, Política e Justiça: “Pode um homem deixar de imitar aquilo com que convive e que é objeto de sua admiração?” (Platão, 2018, p. 246-247).

Analisemos, passo a passo, a prescrição platônica. O que seria o “fixo e imutável”? Ao responder essa pergunta, cumpre destacar a dificuldade, do ponto de vista lógico e linguístico, para se atribuir definição conceitual a qualquer coisa que esteja em constante mudança. Como a mente e a língua podem fixar as características de algo se amanhã estas serão outras? Nesse caso, o que se definiu ontem, hoje já não existe, e o conceito não designa mais nada. Tal paradoxo se apresentou desde os pré-socráticos Parmênides, Heráclito, e depois também para Sócrates e Platão. A consequência foi a bus-

ca filosófica pelas “coisas primeiras”, que, segundo Strauss, “pressupõe não apenas que as coisas primeiras existem, mas que elas existem sempre; e que estas, que são imperecíveis, são seres mais verdadeiros do que as coisas que nem sempre existem” (Strauss, 2014, p. 107). Desde a Antiguidade, portanto, a filosofia postulou, como uma espécie de condição de inteligibilidade do mundo, que deve haver algo de permanente, de fixo, no entremeio das transformações captadas pelos sentidos. Esse postulado nunca nos abandonou completamente. O último grande sistema filosófico do Ocidente, o hegeliano, admitia as mudanças, mas acreditava ter captado um padrão permanente, e racional, no próprio movimento do devir. Não se trata, é preciso pontuar, de uma pressuposição sem nenhuma plausibilidade na experiência. Se o mundo ao nosso redor fosse um completo caos, sequer seria possível cogitar uma ideia de ordem. Acontece que vemos a noite seguir o dia e depois o dia surgir de novo, as estações sucederem umas às outras, sementes gerarem a mesma planta que as originou, tudo com uma certa regularidade. A observação desses processos naturais embasou, desde muito cedo na especulação humana, a seguinte premissa:

[...] nenhum ser surge sem uma causa, ou que é impossível pensar que ‘no princípio era o caos’, como se as coisas primeiras viessem a ser a partir do nada e através dele. Em outras palavras, as mudanças perceptíveis seriam impossíveis se não houvesse algo permanente ou eterno: os seres evidentemente contingentes exigem a existência de algo necessário e, portanto, eterno. Os seres que sempre existem têm uma dignidade superior à dos seres que nem sempre existem, porque apenas aqueles podem ser a causa última destes e do ser destes; ou ainda, porque aquilo que nem sempre existe encontra o seu lugar na ordem constituída por aquilo que sempre existe. Os seres que nem sempre existem são seres menos verdadeiros do que os seres que sempre existem, uma vez que ser perecível significa estar entre o ser e o não ser (Strauss, 2014, p. 107).

O excerto colacionado ilustra suficientemente bem porque Platão, pela boca de seu mestre, chamou o “fixo e imutável” de “verdadeiro ser”. Imediatamente depois desse trecho de *A República*, precisamente na fala seguinte de Sócrates, outros dois atributos fundamentais são atribuídos à ideia do ser ver-

dadeiro: “divino e ordenado”. Analisemos cada um. Platão sempre professou crença nos deuses atenienses, mas sua obra guarda uma tensão com o politeísmo grego, cuja cosmologia, agonística, era avessa a qualquer princípio moral único que ordenasse todos os seres em harmonia. Quando, nos livros II, III e X de *A República*, são dirigidas censuras aos relatos homéricos sobre arrebatamentos passionais experimentados pelos deuses e heróis, ou sobre injustiças praticadas por estes, não se trata apenas de uma preocupação pedagógica em relação aos jovens. Já é o “impulso em direção à teodiceia”, o impulso ao monoteísmo, que se faz presente. Quando uma cidade em guerra evoca um deus como protetor de suas impiedades, e a cidade adversária evoca outro como fiador das suas, significa que o mundo de ambos os povos contendores não é regido por nenhum princípio racional de justiça, mas por contingentes relações de força, inclusive no plano espiritual. Quando até os deuses agem com desmesura, parcialidade e ciúme, não há para quem recorrer contra a imprevisibilidade e a não-soberania. A cosmologia do politeísmo é menos normativa e, ao mesmo tempo, mais dura. Nietzsche a via com entusiasmo, por considerá-la uma afirmação da vida humana como é, e, portanto, uma expressão de vitalidade, de força perante o sofrimento. Mas Platão queria identificar o divino ao ordenado. Foi essa identificação que embasou todos os parâmetros éticos que conhecemos, inclusive com sua incompreensão em face do mal.

Na filosofia platônica, um único princípio de justiça deve orientar tanto a organização do Estado, com suas leis civis, quanto a formação do indivíduo, com suas virtudes morais. Mas como isso seria possível, dada a complexidade do Estado e a variabilidade dos indivíduos? Platão não pretendia prescrever uma única conduta para todos os seres, e sim vislumbrar o *telos* de cada um dentro do “divino e ordenado”. Essa pretensão, chamada por Strauss de “direito natural na sua forma clássica”, pressupunha um Universo teleológico: “Todos os seres naturais têm um fim natural, um destino natural, que determina qual tipo de operação é bom para eles. No caso do homem, a razão é necessária para discernir essas operações” (Strauss, 2014, p. 9). Ou seja, se o Universo é ordenado e cada ser dentro dele tem um *telos* próprio nessa ordem, o bem de

cada ser é viver segundo seu *telos*, pois é isso que o preservará e aproveitará; e o mal de cada ser é viver contrariamente ao seu *telos*, pois é isso que o dissolverá e destruirá. Uma vez estabelecida essa cosmovisão, a tarefa do governante se torna, antes de qualquer coisa, a de identificar, na “ordem racional”, qual é o *telos* próprio de cada ser, o que corresponde a descobrir qual é o bem e o mal para cada um. Aqui já temos a “separação platônica”, mencionada por Arendt, “entre o saber e o fazer” (Arendt, 2018b, p. 278). Se o que é bom para cada ser está previamente contido em uma estrutura harmônica apreensível pela razão humana, por que deixar nossos destinos à mercê dos choques acidentais entre os que não sabem o que estão fazendo? Comumente se diz que Sócrates e Platão retiraram o enfoque dos estudos sobre a natureza, então predominantes na filosofia grega, e inauguraram um novo interesse nos assuntos humanos. Ocorre que, pensando assim, talvez ignoremos o ponto essencial:

[...] não se pode apreender o caráter específico das coisas humanas se não se apreende a diferença essencial entre coisas humanas e coisas não humanas, isto é, coisas divinas ou naturais. Isso, por sua vez, pressupõe uma compreensão das coisas divinas ou naturais como tais. A investigação das coisas humanas em Sócrates baseava-se então na investigação abrangente de “todas as coisas”. Como todo filósofo, ele identificava a sabedoria, ou o objetivo da filosofia, com a ciência de todos os seres: ele nunca cessou de considerar “o que cada um dos seres é.

[...] o todo é a totalidade das partes. Compreender o todo significa, então, compreender todas as partes do todo ou a articulação do todo [...].

[...] Todo conhecimento, por mais limitado ou “científico” que seja, pressupõe um horizonte: uma concepção abrangente dentro da qual o conhecimento é possível. Toda compreensão pressupõe uma tomada de consciência fundamental acerca do todo: antes de qualquer percepção das coisas particulares, a alma humana deve ter tido uma visão das ideias, uma visão do todo articulado (Strauss, 2014, p. 147-151).

A *República* e os demais diálogos políticos de Platão podem ser encarados não como um abandono das questões sobre a natureza, mas como um

passo além, uma pergunta sobre qual é o lugar do ser humano *na* ordem natural das coisas. Por isso Leo Strauss diz que a filosofia política clássica tomava a natureza como o padrão (Strauss, 2014, p. 110). É claro que essa cosmovisão pressupõe a existência de uma ordem natural dentro da qual o ser humano estaria inserido e, uma vez pressuposta tal ordem, àqueles capazes de conhecê-la caberia comandar e governar. Aos outros, obedecer e executar os comandos. É o que Arendt chama de “identificação platônica do conhecimento com comando e governo, e da ação com obediência e execução” (Arendt, 2018b, p. 278). Aqui já está erradicada a pluralidade, no sentido de cada um deter o poder de, através da ação espontânea e do discurso, começar algo novo. Hannah Arendt lembra que a doutrina das ideias de Platão tomou de empréstimo uma palavra de uso corrente entre os gregos: *idea*, ou *eidos*, que designava o “aspecto” ou a “forma” comum a uma “multidão de coisas percíveis”. Qualquer mesa em particular pode se deteriorar pelo tempo ou ser destruída, mas o *eidos* de uma mesa, a saber, a imagem de um retângulo ou quadrado sobre quatro pés, sempre pode ser acessado pelo “olhar interior” do fabricante e presidir a fabricação de mais mesas. Para Arendt, essa experiência típica da *poiésis*, do fabricar, conferia a plausibilidade dos ensinamentos de Platão sobre a “permanência” e a “unicidade” de um modelo apto a guiar os instáveis assuntos humanos (Arendt, 2018b, p. 175-177). Tal modelo seria, usando a expressão de Strauss, o próprio “todo articulado”, cuja ordem, uma vez descoberta pela visão do filósofo, conduziria cada ser ao seu *telos* natural, sem choques com os outros.

Fica fácil, a esta altura, entender o remédio platônico contra a “discórdia e a desagregação”, contra o “fardo da irreversibilidade e da imprevisibilidade”, e, por fim, contra a não-soberania da ação humana. Assim como um artesão possui na mente, de antemão, a imagem do objeto que fabricará, o rei-filósofo deverá possuir, pelos olhos da razão, a imagem do “divino e ordenado” que servirá de modelo, de padrão, para o arranjo de toda a comunidade política. Desapareceria o tecido de ação e significado espontaneamente irrompido do espaço-entre, ou seja, do entremeio de uma pluralidade de agentes, para dar

lugar a um processo que de fato se assemelha ao da fabricação: o governante apresenta o modelo, assim como o “olhar interior” apresenta o *eidos* ao artesão; e os governados executam, assim como fazem as mãos do artífice. O caráter autoritário dessa “substituição da ação pela fabricação” é evidente, e sua justificativa se assenta unicamente na mencionada pressuposição, adotada pela doutrina das ideias, de alguma ordem natural harmônica acessível ao espírito filosófico. Para Arendt, tal doutrina se originou de experiências estéticas, da admiração perante o belo, e só em *A República* “as ideias se convertem em padrões, medidas e regras de comportamento” (Arendt, 2018b, p. 279). Dentro dessa cosmovisão idealmente ordenada, legatária da atração pelo conceito de harmonia, inexistem parâmetros para a compreensão do mal a não ser como erro ou *desvio* em relação ao modelo idealizado. Essa particular limitação do platonismo aparece em uma passagem de *A Vida do Espírito*: “O espanto admirativo concebido como ponto de partida da filosofia não deixa lugar para a existência factual da desarmonia, da feiura e, enfim, do mal” (Arendt, 2018a, p. 171). Foi esse acorde fundamental que, ressoando pelos séculos, obnubilou *Auschwitz*.

2.2 O “ORDENADOR DO UNIVERSO” EM AGOSTINHO

Agostinho era leitor de Platão. Nas *Confissões*, relatou que os livros de platônicos o induziram a “buscar a verdade incorpórea” (Agostinho, 2016, p. 171). Também identificou similaridades entre “o que de verdadeiro tinha lido nos livros dos platônicos” e nos discursos e testemunhos da Bíblia (Agostinho, 2016, p. 172). Ainda nas *Confissões*, ao se lembrar da educação que recebera e das “artes a que chamam liberais”, ele lança mão de uma imagem próxima ao Mito da Caverna: “Estava de costas voltadas para a luz e com a face erguida para os objetos iluminados. Por isso, o rosto com que os via iluminados não era iluminado” (Agostinho, 2016, p. 100). Mais à frente na obra, diz que Deus conferiu “a medida preestabelecida que coube a cada um dos seres na sua própria espécie” (Agostinho, 2016, p. 341). Tal passagem é uma clara adaptação, para a teologia cristã, do mesmo exemplarismo encontrado

na doutrina das ideias de Platão. A teoria das reminiscências, encontrada no diálogo *Mênon*, também aparece no Livro X de *Confissões*, onde Agostinho sustenta que Deus implantou noções eternas no espírito humano. Não é exagero, portanto, concluir que a obra agostiniana é o ponto de ligação entre o platonismo e a religião monoteísta mais influente do Ocidente, o Cristianismo. Afirmou-se, no item anterior, que a filosofia platônica já possuía o “impulso ao monoteísmo”, e talvez por isso tenha sido tão fecunda à teologia do bispo de Hipona. Mas o problema do mal, que tanto atormentava Agostinho, parece escapar, conforme demonstrado no último parágrafo, à cosmovisão platônica. Principalmente o mal deliberadamente praticado. Ao mencionar os mitos de recompensas e punições presentes no *Górgias* e em *A República*, Arendt observa que Platão não sabia o que fazer, filosoficamente, “com esse fato perturbador” (Arendt, 2004, p. 248).

Contra o “fato perturbador” de que os seres humanos infligem o mal por decisão voluntária, “Platão achava mais prudente confiar em ameaças” (Arendt, 2004, p. 249). Tomemos como exemplo o Mito de Er, localizado no Livro X de *A República*. Segundo a narrativa, Er foi um grego que, doze dias após ter sido morto em batalha, reviveu para servir de mensageiro e relatar aos mortais “as coisas do outro mundo”. Durante sua estada no Além, presenciou um grande julgamento, que sentenciava as almas a pagarem “em décuplo a pena de todas as injustiças e ofensas” (Platão, 2018, p. 404-405). O próprio Platão, pela boca de Sócrates, introduziu o mito advertindo Gláucon que tanto justos quanto injustos terão “o que lhes é devido” depois da morte (Platão, 2018, p. 403). Hannah Arendt diagnosticou essa história como de seriedade “puramente política”, ou seja, endereçada “à multidão” (Arendt, 2004, p. 248). Isso significa que o diagnóstico de Arendt captou uma contradição, ou pelo menos uma diferença, entre o Mito de Er e o pensamento filosófico “sério” de Platão. E que contradição, ou que diferença, seria essa? Logo no primeiro Livro de *A República*, Sócrates pergunta a Polemarco: “acaso as pessoas não se enganam muitas vezes sobre o bem e o mal, tomando por bom o que não é e vice-versa?” (Platão, 2018, p. 19). Comumente se diz que, para a filosofia po-

lítica e a ética platônicas, quem pratica o mal o faz por ignorância, por não ter alcançado a sabedoria sobre o que seria o bem em dada circunstância. Essa associação entre mal e ignorância não é arbitrária na obra de Platão. Decorre, logicamente, da cosmovisão ali engendrada. Afinal, se o bem de cada ser é encontrar seu *telos* natural dentro de uma harmonia racionalmente ordenada entre todos, os choques de uns com outros só podem se dar mediante uma privação de discernimento.

No quadro referencial platônico, o mal decorre da ignorância até mesmo sob o enfoque do autointeresse. Vejamos: a menos que se busque propositalmente o próprio prejuízo, cada ser autointeressado se guia no mundo visando a encontrar, nas diferentes situações, os comportamentos que resultarão em benefício para si. Mas se o benefício de cada ser estiver sempre e necessariamente atrelado à satisfação do respectivo *telos* dentro do *cosmos* preordenado, somente as condutas conformes tal ordem racional podem conduzir ao mais adequado, e conseqüente ao mais benéfico, para quem age. Ou seja: nos parâmetros de uma concepção teleológica de Universo e de ser humano, como é a de Platão, só faz o mal quem não *enxerga* o próprio *telos*, dado que, se este fosse enxergado, conferiria o único padrão apto a beneficiar, verdadeiramente, tanto o indivíduo quanto a comunidade. Desde Homero até Eurípedes, a poesia épica e trágica dos gregos ilustrava a *hybris* dos heróis como uma espécie de *cegueira*. A despeito de seu criticismo contra os poetas da Hélade, Platão manteve a mesma comparação quando, no Mito da Caverna, ilustrou o estado de ignorância a partir da experiência da privação de luz, do estar com os olhos cheios de “trevas” (Platão, 2018, p. 264-268). Portanto, em toda a cultura grega, na socrática e na pré-socrática, percebe-se uma relação simbólica profunda com o sentido da visão. Ao contrário da cultura hebraica, cujo Deus não pode ser visto por nenhuma face humana (Êxodo 33, 20). Arendt chega a dizer que “a verdade última desvelada a Platão pela visão das ideias” é análoga ao “*nous* aristotélico”, ou seja, uma “contemplação inativa e muda”, pois situada além da capacidade da linguagem de apreender e traduzir, através de palavras, o contemplado (Arendt, 2016, p. 77).

Se consentirmos com Platão e assumirmos que só faz o mal quem não *enxerga* o bem racional, quem não ascendeu à contemplação dos padrões inscritos no “divino e ordenado”, convém perguntar: por que, então, há tanto mal praticado no mundo? O que insiste em turvar a visão dos malfeitores? A partir desses questionamentos, chegamos à dicotomia-chave da Antiguidade Clássica para a explicação do comportamento humano: razão e paixão. Dicotomia que, de certa forma, nos acompanha até hoje. Quantas vezes dissemos que alguém agiu mal por estar *cego* de amor, ou *cego* de raiva, ou *cego* de ciúme, e assim por diante? Compreendemos, como os gregos compreendiam, que os seres humanos possuem não só uma parte racional, mas também uma parte animal, submetida ao *pathos* da fome, da sede, do desejo. Em uma passagem de *A República* que opõe explicitamente o desejo e a razão, lemos que “nos é lícito admitir que se trata de duas coisas diferentes uma da outra, chamando àquilo com que o homem raciocina o princípio racional da alma, e àquilo com que deseja [...], o irracional ou apetitivo (Platão, 2018, p. 168). Para o platonismo, portanto, como “todos buscam o bem, sem todavia conhecer-lhe a natureza” (Platão, 2018, p. 254), o mal aparece no mundo por dois tipos de *cegueira*: a do erro de raciocínio, o engano; ou a das paixões, dos apetites, que turvam a razão. Ao mesmo tempo, no entanto, o Mito de Er menciona “pecadores incorrigíveis” e adverte que, na virtude e no vício, “a responsabilidade é de quem escolhe” (Platão, 2018, p. 405-406). Aparentemente, Platão sabia da existência de empedernidos que praticam o mal com a lúcida consciência de o estarem praticando, mas o estágio de desenvolvimento de sua filosofia ainda não conseguia explicar esse fenômeno, fosse apelando à cegueira do erro, fosse ao arrebatamento passional.

Talvez seja isso que Hannah Arendt tinha em mente quando diagnosticou o Mito de Er como de seriedade “puramente política”. Ao não conseguir explicar, filosoficamente, o “fato perturbador” do mal lucidamente voluntário, Platão achou prudente “confiar em ameaças” contra os empedernidos, endereçando à multidão uma história politicamente pedagógica. Ainda assim, por mais que Arendt fale da “dicotomia platônica entre razão e desejo”

(Arendt, 2018a, p. 320-321), no próprio texto de *A República* o tema não é desprovido de problematizações. Em uma curiosa passagem que, contrainstintivamente, vê na cólera uma eventual partidária da razão contra os desejos, Platão identifica que, no “conflito da alma”, há uma impetuosidade que “cerca fileiras com a razão” e se irrita com a força coerciva dos desejos, como quando decidimos resistir a determinado prazer carnal e, cedendo, nos inculcamos (Platão, 2018, p. 169-170). Aqui já se entrevê um esboço do dogma da tentação, os rudimentos teóricos de alguma instância psíquica intermediária entre a razão e as paixões. E ainda que, pelo julgamento arendtiano, o Mito de Er não seja uma parte filosoficamente “séria” da obra platônica, a simples menção a uma escolha entre vida virtuosa e vida viciosa implica pelo menos a intuição do que, posteriormente, a língua latina chamou de *liberum arbitrium* (livre-arbítrio). Com efeito, “a faculdade de escolha em Aristóteles”, que veio a lume, principalmente na *Ética a Nicômaco*, apenas algumas décadas depois de *A República*, já constitui, segundo Arendt, o equivalente grego do livre-arbítrio, embora ainda de forma rudimentar, conceitualmente restrita (Arendt, 2018a, p. 324). Essa “faculdade de escolha” é a *proiarsis*, que nos forneceu, em relação à cosmologia dicotomicamente cerrada de Platão, a seguinte abertura:

O ponto de partida das reflexões de Aristóteles sobre o assunto é o *insight* antiplatônico de que a razão por si só não move coisa alguma. A questão, portanto, que orienta a sua investigação é a seguinte: “O que é que, na alma, origina o movimento?”. Aristóteles admite a noção platônica de que a razão dá ordens (*keleuei*) porque sabe o que se deve buscar e o que se deve evitar, mas nega que essas ordens sejam necessariamente obedecidas. O homem incontinente (seu exemplo paradigmático ao longo de toda essa investigação) segue seus desejos independentemente das ordens da razão. Por outro lado, por recomendação da razão, pode-se resistir a esses desejos. Logo, tampouco os desejos têm uma força inerente em si: por si sós, não originam movimento [...].

Ainda assim, em Aristóteles, o desejo guarda uma prioridade na origem do movimento, que se dá por um jogo entre a razão e o desejo. É o desejo de um objeto ausente que estimula a entrada em cena

da razão, calculando as melhores formas e meios de obter o objeto. Aristóteles chama essa razão que calcula de *nous pratikos*, razão prática, diferente da *nous theoretikos*, razão especulativa ou pura [...].

Parece que o próprio Aristóteles considerou esse esboço de relação entre a razão e o desejo insatisfatório para explicar adequadamente a ação humana. Porque ela se baseia ainda, embora com modificações, na dicotomia platônica entre razão e desejo. No primeiro *Protreptikos*, Aristóteles dera a seguinte interpretação: “Uma parte da alma é Razão. É ela a soberana e juíza natural das coisas que nos dizem respeito. A natureza da outra parte é segui-la e submeter-se a seu jugo” [...] Em Platão, a razão podia assumir essa função por causa do pressuposto de que a razão diz respeito à verdade, e a verdade de fato compele. Mas a razão em si, à medida que leva à verdade, é persuasiva, e não imperativa [...].

[...] a ação não é simples execução das ordens da razão; ela é em si uma atividade da razão, embora não seja uma atividade da “razão teórica”, mas daquilo que, no tratado *Sobre a alma*, chama-se “*nous pratikos*”, razão prática. Nos tratados éticos, ela é chamada *phronesis*, uma espécie de *insight* e entendimento das coisas que são boas e ruins para os homens, um tipo de sagacidade – nem sabedoria nem inteligência – necessária nos assuntos humanos, que Sófocles, seguindo o que era de costume, atribuiu à velhice, e que Aristóteles transformou em conceito [...].

A ação, no sentido do modo como os homens querem aparecer, exige um plano anterior deliberado, para o qual Aristóteles inventa um novo termo, *proiarsis*, escolha, no sentido de preferência entre alternativas – uma em vez da outra. Os *archai*, começos e princípios dessa escolha, são desejo e logos: o logos fornece-nos o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações. A escolha é a uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois.

[...] A faculdade da escolha é necessária sempre que os homens agem com um propósito (*heneka tinos*), à medida que os meios têm que ser escolhidos; mas o propósito em si, a finalidade última do ato em razão da qual ele foi iniciado, não se abre à escolha. A finalidade última dos atos humanos é a *eudaimonia*, a felicidade no sentido de “bem-viver”, que todos os homens desejam; todos os atos não passam de meios diferentes escolhidos para se chegar a isso (Arendt, 2018a, p. 319-323).

Arendt viu em Aristóteles, discípulo de Platão, um passo além na percepção do hiato existente entre a razão e as paixões. Para o fundador da Academia, conforme visto, o espírito humano estava “entregue a duas forças poderosas: por um lado, a força da autoevidência, em relação à qual não somos livres para concordar ou discordar, e, por outro, a força das paixões e dos apetites, na qual é como se a natureza nos dominasse” (Arendt, 2018a, p. 324). Dentro desse quadro esquemático, uma vez que a *nous theoretikos* ascendesse às ideias eternas e apreendesse os padrões de comportamento adequados ao nosso *telos*, o desvio em relação a esse caminho de bem e verdade só seria possível pela influência de um arrebatador móbil irracional no espírito, a saber, seu lado passional, suscetível à sensibilidade e aos apetites. A introdução do conceito de *nous pratikos* apresenta, em primeiro lugar, uma abertura no que diz respeito à própria cosmologia platônica. Aristóteles ainda acreditava em um Universo ordenado e teleológico, como demonstra a hipótese da *causa final* em sua *Metafísica*, ou seja, a hipótese de um “fim” em função do qual os seres existem, sob pena de se aniquilar a natureza do bem e qualquer “razão no mundo” (Aristóteles, 1995, p. 1.571, tradução nossa⁴). Mas a razão prática peculiar à *phronesis* pressupõe situações para as quais a *nous theoretikos* não é capaz de fornecer respostas a partir de normas gerais de conduta, o que significa reconhecer, pelo menos na parte do Universo concernente aos assuntos humanos, algum grau de indeterminação. A razão prática aristotélica, comumente traduzida para o português como “prudência”, lida com o contingente, com o que “pode ser diferentemente” (o mutável), ao contrário do *conhecimento*, que lida com o que é “universal e necessário” – o imutável (Aristóteles, 1995, p. 1801).

Em um livro chamado *A Prudência em Aristóteles*, Pierre Aubenque observa que, para o fundador do Liceu, o “mundo sublunar” não é um recep-

4 No que diz respeito às referências bibliográficas, a presente obra optou por privilegiar, na medida do possível, as traduções brasileiras para o português. No entanto, quanto às obras *Metafísica* e *Ética a Nicômaco*, há uma acentuada discrepância de texto entre as traduções brasileiras, pelo que adotamos a edição revisada de Oxford, cujos termos escolhidos na tradução do grego se coadunam melhor com as citações de Aristóteles feitas pela própria Hannah Arendt.

táculo modelável de acordo com as ideias eternas, e sim “um meio entre o caos e a ordem, um caos que tende à ordem, uma ordem impotente para dominar inteiramente o caos”. Um mundo detentor, portanto, de “um certo inacabamento” (Aubenque, 2008, p. 110, 228). Precisamente esse inacabamento cosmológico, a contingência, é o que impõe, a quem precisa agir, uma diversidade de alternativas entre as quais escolher durante a vida. Essa diversidade, por sua vez, abre, nas palavras de Arendt, “um primeiro espaço, pequeno e bastante restrito, para o espírito humano” (Arendt, 2018a, p. 324). Trata-se do espaço da deliberação entre os meios, entre as diversas possibilidades para se alcançar um fim. O fim, no entanto, conforme mostra o último parágrafo do excerto colacionado, “não se abre à escolha”. Para Aristóteles, a finalidade última da ação de todos os seres humanos é a *eudaimonia*. Para Platão, a cada ser corresponde um bem teleológica e naturalmente fixado. A diferença entre ambos, portanto, reside mais nas concepções cosmológicas dentro das quais se pensa a busca do *telos* humano. Enquanto Platão parecia se fiar na força coerciva e na validade universal dos padrões descobertos pela *nous theoretikos*, Aristóteles descartava a possibilidade de padrões universais aptos a guiar as condutas no entremeio prático, fosse doméstico ou político, dado o mencionado “inacabamento” do “mundo sublunar”, que submete seus assuntos à contingência. A *nous pratikos* vem suprir, pela deliberação, a falta da *nous theoretikos* em uma região do Universo e da vida onde a mutabilidade impossibilita o conhecimento teórico propriamente dito.

Apesar de Arendt ter localizado “o ponto de partida das reflexões de Aristóteles” no “*insight* antiplatônico de que a razão por si só não move coisa alguma”, vemos na *phronesis* um conceito cuja função é designar não um móbil do espírito diferente da razão, mas uma espécie de razão diferente da teórica, aplicável onde esta não alcança. Na sua divisão da alma, Aristóteles coloca tanto *nous pratikos* quanto *nous theoretikos* na parte racional, contida no intelecto, em contraposição à parte irracional, constituída por percepção sensorial e desejo (Aristóteles, 1995, p. 1798). Mas no esquema aristotélico, de fato a razão, por si só, não move coisa alguma. O capítulo VI de *Ética a Ni-*

cômaco, que trata da prudência, aponta o *desejo* como móbil da ação. À razão prática caberia “deliberar bem sobre o que é bom e proveitoso para si mesmo” e para o “bem-estar geral”, traçando o caminho *correto* para o desejo, que se transformaria, então, em *desejo deliberado* (Aristóteles, 1995, p. 1798, 1800). Aristóteles, portanto, a despeito de ter assumido uma visão cosmológica mais afeita à contingência, e assim aberto “um primeiro espaço” de liberdade em relação à cogente verdade platônica, ainda conjecturava sobre o funcionamento da alma humana se utilizando, a grosso modo, da dicotomia entre razão e desejo. O estagirita sabia, no entanto, que é possível alguém deliberar adequadamente sobre qual é a boa ação em dada circunstância e, mesmo assim, não alinhar seu desejo com o cálculo racional prático. Nesse caso, razão e desejo conflitam dentro do agente. Trata-se do “homem incontinente” citado por Arendt (ver excerto). E finalmente, a *Ética a Nicômaco* admite que também possuímos a capacidade de exercer o cálculo para obter algo “sumamente mau” (Aristóteles, 1995, p. 1804). Aí já não há conflito interno, mas intelecto e desejo unidos em uma ação má.

A rigor, Aristóteles define *prudência* como um concurso entre a capacidade intelectual para deliberação e a virtude moral do caráter, de modo que quem calcula bem os meios adequados para alcançar uma vilania é apenas engenhoso, não prudente (Aristóteles, 1995, p. 1807). Mas o que faz uma pessoa rejeitar o cálculo da razão prática sobre o que é bom para si mesmo, dando azo a um desejo desenfreado, prejudicial? E o que é mais grave: o que faz uma pessoa desejar o mal, empregando engenho para realizá-lo? Como, em Aristóteles, não é a *nous theoretikos* que comanda a ação, impossível repetir Platão e explicar o malfeitor atribuindo-lhe ignorância. É claro que, perante as escolhas impostas pela vida, alguém sempre pode calcular equivocadamente o melhor a se fazer. Nesse caso, age mal por uma falha de deliberação, por uma deficiência no uso da razão prática. Mas sobre quem deliberadamente rejeita o que sabe ser o bem, seja por incontinência ou por um cálculo pervertido em seus fins, a filosofia aristotélica não tem nenhuma explicação clara, assim como a platônica não tinha. A *Ética a Nicômaco* lança

mão dos termos “descontrolado”, “mau” ou “perverso” para caracterizar o indivíduo desse tipo (Aristóteles, 1995, p. 1804), demonstrando que Aristóteles considerava o fenômeno do mal voluntário uma espécie de degeneração do caráter e, conseqüentemente, da relação entre razão e desejo. Tal degenerescência surgiria a partir de hábitos que, aos poucos, corroem a disposição moral. Afirmar que algo degenera, porém, implica reconhecer a existência, ou pelo menos a possibilidade, de um estado saudável, *normal* desse algo. E se, para Aristóteles, o caráter não degenerado é o prudente, ou o que busca ser prudente, pressupõe-se aí uma subordinação natural do desejo à racionalidade, e desta à consecução do bem.

Em suma, o sistema de compreensão aristotélico assume, como o platônico também, que todo ser possui um *telos*, ou *causa final*, cuja busca constitui o bem adequado de cada um. Ao contrário de Platão, porém, Aristóteles não acredita na existência de ideias eternas que, uma vez visualizadas pela *nous theoretikos*, possam fornecer padrões de conduta aptos a guiar os seres humanos, em cada circunstância e por todas as contingências da vida, até seu bem natural. E ainda que esse fosse o caso, o estagirita não compartilha a fé do ateniense na força coerciva da verdade teórica sobre o agir. A solução tentada pelo aristotelismo, a *nous praktikos*, não move por si mesma, mas guia o *desejo*, móbil da ação. Fundamental lembrar, a esta altura, que o uso da *nous praktikos* aristotélica, a prudência, visa não só o que é “bom e proveitoso para si mesmo”, mas também o “bem-estar geral”. Ocorre que o poder explicativo desse esquema exige, conforme dito ao final do parágrafo anterior, a pressuposição de que cada indivíduo nasce naturalmente equipado com uma razão prática primeiramente capaz de, deliberando, identificar o que é o bem, tanto o próprio quanto o geral, e, secundariamente, capaz de subordinar o desejo à conclusão racional. Mas a reiterada aparição de atos autodestrutivos, ou antissocialmente egoístas, ou sádicos, não mina esse pressuposto? Como explicar as violações dos seres uns pelos outros? O argumento da degeneração do caráter não vai até o fundo, pois o próprio Aristóteles admite que “são nossas atividades em relação a coisas particulares que formam o correspondente

caráter”, de modo que “se um indivíduo cientemente age de um modo que o torna injusto, ele é voluntariamente injusto” (Aristóteles, 1995, p. 1759). Ou seja, sendo os maus hábitos frutos de escolha consciente, a degeneração do caráter também é voluntária.

O que provoca, então, pela primeira vez, a desvinculação da razão prática sobre o desejo, possibilitando a este mobilizar a ação incontinente e irracionalmente? E o que provoca, pela primeira vez, a desvinculação do cálculo racional com o que sabe ser o bem, transformando a prudência em engenhosidade maligna? Essas perguntas mostram que, em Aristóteles, apesar da introdução do conceito de *phronesis*, permanece um certo hiato na relação entre razão e desejo. É justamente essa lacuna que, segundo Arendt, foi preenchida por Agostinho: “o primeiro filósofo da Vontade” (Arendt, 2018a, p. 347). No segundo tomo de *A Vida do Espírito*, dedicado ao “Querer”, lemos que os gregos sequer tinham uma palavra para designar o que as filosofias agostiniana, medieval e moderna chamou de “vontade” (Arendt, 2018a, p. 276). Como se pode perceber pela análise até aqui tecida, Platão e Aristóteles conheciam, claro, as noções de voluntário e involuntário, de deliberado e não deliberado, de passionalidade e premeditação. A noção que lhes faltava, de acordo com a hipótese arendtiana, era a de uma instância psíquica intermediária arbitrando a escolha entre nossa parte racional e nossa parte passional, apetitiva. Aristóteles, por exemplo, define o voluntário como “aquilo que está na esfera do próprio poder e que é manifestado cientemente, isto é, sem ignorar a pessoa que sofre a ação, o instrumento empregado na ação e o resultado a ser atingido” (Aristóteles, 1995, p. 1791). Trata-se de uma definição que utiliza, em linhas gerais, um elemento exteriormente verificável, a saber, ser o agente a *causa eficiente* do ato; e um elemento intelectual, qual seja, estar o agente ciente do que infligirá. Dentro desse quadro, involuntário seria um ato praticado por erro, sem ciência prévia dos seus efeitos reais, ou por coação externa (Aristóteles, 1995, p. 1758, 1792).

O problema central, não obstante, é o seguinte: continua sem explicação o “fato perturbador” da voluntariedade da ação poder assumir um ca-

ráter maligno. Nesse respeito, insistir na articulação dicotômica entre razão e paixão conduz, no limite, à suspeita de algum defeito na Criação: seja pela existência de desejos insubmissos à razão humana, seja pela razão incapaz de guiar o impulso dos desejos, ou talvez, mais profundamente, pela ausência de qualquer harmonia cosmologicamente preestabelecida entre o bem de um ser e o bem de outro. Em Agostinho, a resposta para esse problema “se funda exclusivamente em uma força interior de afirmação ou de negação” que não está submetida nem à razão, nem aos desejos e apetites: a vontade (Arendt, 2018a, p. 351). Dessa forma, foi conceitualmente elaborada uma intuição que já estava presente no apóstolo Paulo, quando, na *Carta aos Romanos*, confessou não fazer o bem que queria, mas o mal que não queria (Romanos 7, 19); e presente também na “cólera” contra os desejos mencionada por Platão. O capítulo X do Livro I de *O livre-arbítrio* argumenta que “nada força a razão a submeter-se às paixões” (Agostinho, 1995, p. 50). Ou seja: a vontade escolhe entre a parte racional e a parte passional do espírito, pois nenhuma das duas seria irresistível. Tal solução agostiniana leva, contudo, a uma pergunta que, para Arendt, é “inevitável”: “O que é então que faz a vontade querer? O que põe a vontade em movimento?” (Arendt, 2018a, p. 352). E a questão se impusera, claro, ao próprio Agostinho: “Mas enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade?” (Agostinho, 1995, p. 207). Logo na sequência do texto, vem a resposta: “Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, ou não se sai dessa raiz da vontade” (Agostinho, 1995, p. 207).

O bispo de Hipona sabia, assim como Hannah Arendt posteriormente pontuou, que, se a vontade não é postulada como causa de si mesma, “a resposta acaba levando a um regresso infinito” (Arendt, 2018a, p. 352). O postulado da vontade nos termos de uma causa incausada pôde estabelecer o dogma do *livre-arbítrio*, com profundas repercussões no modelo segundo o qual, desde os gregos, se pensava tanto o espírito quanto o agir: a prévia escolha, a *proiarsis*, passou a figurar não só entre as alternativas concretas da vida prática, mas também entre as partes racional e irracional da vida interior. Antes do conceito de vontade livre, pensava-se que escolhíamos agir dessa

ou daquela forma a depender da influência direta da razão (*nous theoretikos*) sobre nós, ou a depender da força direta dos desejos, ou da correta relação destes com a razão prática (*nous pratikos*). Após Agostinho, o conceito de vontade livre abre no espírito humano uma mediação que escolhe primeiro entre razão e desejo, ou entre razão e paixões, e só depois mobiliza a ação. Para o Santo Doutor da Igreja Católica, a “submissão da razão às paixões” continuou sendo ideia chave na especulação sobre o mal voluntário (Agostinho, 1995, p. 30), mas, com a noção de *livre-arbítrio* plenamente desenvolvida, a explicação do “fato perturbador” não estava mais adstrita ao reconhecimento de alguma articulação inerentemente defeituosa entre o racional e o sensível. Isso significou, do ponto de vista teológico da teodiceia, isentar Deus de qualquer falha na Criação. E do ponto de vista filosófico, possibilitou ao pensamento agostiniano mais que só adaptar o “divino e ordenado” platônico ao Cristianismo: dessa união surgiu a mais influente estrutura de compreensão para o problema do mal, cujos acordes fundamentais atravessaram os séculos até Kant.

Se na cosmologia racionalmente ordenada de Platão já se entrevia um “impulso ao monoteísmo”, Agostinho fala expressamente de Deus “ordenador e criador de todas as coisas da natureza”, de Deus “criador e ordenador do universo” (Agostinho, 2015, p. 38, 50). Em uma introdução escrita para a obra *A Natureza do Bem*, Mário Avelino Santiago de Carvalho defende que Agostinho, até mesmo na sua compreensão das teses maniqueístas, era moldado “pela matriz do *logos* (analítico) platônico-aristotélico” (Carvalho, em Agostinho, 1992, p. 12). Esse *logos*, no sentido de uma articulação racional perene a atravessar todas as mudanças sensíveis, foi pessoalizado pelo pensamento agostiniano na figura do próprio Deus, que passa a ser, Ele mesmo, o “Princípio de todas as coisas”, a “Razão eterna” segundo a qual tudo “começa a existir ou deixa de existir” (Agostinho, 2015, p. 290). Assim, se o platonismo apregoava que o bem de cada ser era alcançável pela imitação dos “padrões, medidas e regras de comportamento” oriundos das ideias eternas, o neoplatonismo cristão de Agostinho concebeu, de forma correlata, um “princípio de participação”: Deus como a “Suma Perfeição”, como o “Sumo Bem”, com

o ser humano se aproximando do *telos* natural das criaturas, e portanto se perfectibilizando, à medida que se aproxima do Criador (Agostinho, 1995, p. 132, 140). A influência das formas eternas platônicas na cosmovisão teológica agostiniana aparece ainda mais claramente quando o bispo exorta Evódio sobre “uma forma eterna e imutável, em virtude da qual esses seres mutáveis não se desfazem”, e sobre um “Ser eterno” cuja “Perfeição (Forma)” modelou “todas as coisas que nos rodeiam”, ajustando-as “de acordo com o seu gênero no tempo e no espaço” (Agostinho, 1995, p. 131).

Pelo exposto, Platão e Agostinho compartilhavam o pressuposto de um cosmos racionalmente ordenado e teleológico, dentro do qual os fins de todos os seres estariam estruturados harmoniosamente uns em relação aos outros, garantindo o bem dos mais diversos indivíduos, desde que cada um se conformasse a seu respectivo papel natural na ordem do todo. Em *A República*, quando se discute sobre quem deve governar a cidade, lemos sobre aqueles que, após terem sido obrigados a “alçar os olhos da alma e contemplar de frente o que proporciona luz a todos”, finalmente puderam ver o “bem em si” (Platão, 2018, p. 300). A seguir no diálogo, um “ineludível dever” é prescrito aos que ascenderam à visão desse “bem”: “o adotarão como modelo durante o resto de sua existência, em que governarão, cada qual por seu turno, tanto à cidade e aos particulares como a si mesmos” (Platão, 2018, p. 300). A respeito dessas passagens, cabe observar, primeiramente, como é curiosa a expressão “bem em si”, dado o caráter relativo geralmente empregado à ideia de “bem” pela filosofia grega. Conforme já salientado, para diferentes seres correspondem diferentes bens, de acordo com o que for mais adequado à constituição e ao *telos* de cada qual. Hannah Arendt mesma, em *A Condição Humana*, registra que “bem”, na “acepção grega da palavra”, refere-se ao que é “bom para”, ao que é adequado (Arendt, 2018b, p. 279). No Livro I de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles critica expressamente o “bem em si” platônico, argumentando que sua definição não difere da de qualquer bem relativo, e que *bom* não é algo “universal”, correspondente a uma ideia única (Aristóteles, 1995, p. 1732). Mas talvez Agostinho, ao desenvolver o impulso

ao monoteísmo da obra de Platão, tenha salvado o “bem em si” através do Deus “ordenador”.

No decorrer de toda a teodiceia agostiniana, especialmente nas obras que enfocam o problema do mal mais detidamente, a saber, *Cidade de Deus*, *Confissões*, *A Natureza do Bem* e *O livre-arbítrio*, Deus é o “Sumo Bem” não no sentido de inexistirem bens relativos, diferentes Dele; mas no sentido desses bens serem Dele *dependentes*: tanto por terem se originado de um ato de criação divina, quanto por se *harmonizarem* entre si segundo o desígnio do Criador. É possível que o “bem em si” platônico seja interpretado, portanto, não como uma definição única à qual os incontáveis bens relativos, dos incontáveis seres diferentes, devam corresponder; mas como uma ideia mais complexa: a imagem do próprio todo articulado, da própria harmonia entre todos os seres e todas as coisas. Sendo “harmonia” um conceito antes estético do que ético, tal interpretação se coaduna com a reiterada associação entre o bom e o belo nos textos de Platão, onde a “ideia de bem” é chamada de a “parte mais brilhante do ser” (Platão, 2018, p. 269). Hannah Arendt agudamente observa que a qualidade “reclamada para a ideia do bem” em *A República* denomina-se, em grego, *phanotaton*, palavra derivada de *phainesthai* – “aparecer”, “brilhar” (Arendt, 2018b, p. 279). Nossa interpretação é reforçada, também, por uma passagem na qual o Sócrates platônico conjectura, juntamente com Gláucon, sobre a existência, “no céu”, de um modelo inteiro de cidade “para quem queira contemplá-lo e fundar de acordo com ele a sua cidade interior”, pelo menos enquanto não encontrar, na política terrena, organização à imagem da celeste (Platão, 2018, p. 375). Seja no arranjo dos componentes da alma ou do Estado, a racionalidade harmoniosa desse arranjar é, em si mesma, *phanotaton*. Afinal, só se ordena o múltiplo: a unidade não carece de ordenação.

Agora, se em Platão a falha aderência das paixões ao modelo idealizado denuncia uma renitente peça faltante no caminho da perfeição, uma fratura que não deixa a idealista organicidade do “homem escrito em maiúsculo” se fechar como compreensão total da experiência humana no Universo, em Agostinho o conceito de *vontade livre*, por não estar submetido à causalidade

natural, retira uma parte de nosso espírito de dentro da ordem divinamente estabelecida entre todos os seres e confere, a essa causa incausada, o poder de dizer sim ou não à própria ordem: Deus criou tudo o que existe, e portanto tudo o que existe é bom. Mas Ele é também a única fonte de ordenação das criaturas. Sendo assim, obedecer à Sua Vontade, e aos Seus mandamentos, é como estar em sintonia com o maestro que rege a orquestra, é estar afinado com a harmonia da música em execução. Um instrumento que desafina não é, em si mesmo, mau; e nem as notas que toca são, em si mesmas, más. Apenas impedem a realização do bem maior, o concerto. Daí Agostinho definir o mal como um voluntário “movimento de afastamento” em relação à “medida, número e ordem” divinos; uma escolha por bens particulares, inferiores, de modo desarmonioso com a partitura para todos composta (Agostinho, 1995, p. 141-144). Dentro dessa metáfora, Platão e Aristóteles atribuiriam a desarmonia e a desafinação a um erro de leitura do instrumentista, ou a algum defeito na sua formação musical. Mas isso seria colocar em xeque o próprio maestro, se os membros da orquestra forem suas criaturas. A inovação do livre-arbítrio agostiniano consiste em dizer: o músico pode dizer *não* a seu papel no concerto e, mesmo podendo tocar em harmonia, escolher executar um solo, a despeito de toda a perfeição da sinfonia.

2.3 KANT E A “LEI MORAL EM MIM”

Immanuel Kant recebeu uma educação protestante, de vertente luterana. No lugar onde nasceu e passou toda a sua vida, a Prússia Oriental do século XVIII, vigia o mais tradicional protestantismo, inclusive por determinação do rei Frederico II. É claro que as circunstâncias contingentes da vida pessoal de um filósofo são algo diferente de sua produção teórica, e quem julga a última com base unicamente nas primeiras costuma cair em um simplificador determinismo de meio, que não leva o pensador sob estudo a sério. Os grandes luminares do nosso pensamento, como é o caso de Kant, merecem ser tomados em seus próprios termos, ou seja, pelo que escreveram. Acontece que a teologia cristã não é encontrada apenas na biografia do filósofo de Kö-

nigsberg: o cristianismo marca sua influência por toda a obra kantiana. Em *A Vida do Espírito*, no último parágrafo do item “Agostinho, o primeiro filósofo da Vontade”, Arendt dá a entender que Kant não conhecera a produção do Santo Doutor da Igreja Católica (Arendt, 2018a, p. 374). Mas tendo conhecido ou não, as semelhanças são notáveis, e demonstram como o enorme empreendimento intelectual kantiano constitui o último e mais sofisticado desenvolvimento da estrutura de compreensão que, surgida do amálgama entre Platão e Agostinho, chegou ao século XVIII já solidificada na herança do monoteísmo cristão, apesar das diferenças doutrinárias entre catolicismo e protestantismo. Com efeito, Kant buscou salvar essa estrutura do grande abalo que sofrera pela ciência natural moderna. Leo Strauss, com seu típico tom melancólico em relação à Modernidade, diz que a física mecanicista destruiu a “concepção teleológica do universo”, nos forçando a aceitar o dualismo entre “uma ciência natural não teleológica e uma ciência teleológica do homem” (Strauss, 2014, p. 9-10).

Após tal diagnóstico, a sentença é categórica: “O dilema fundamental, no qual estamos enredados, é fruto da vitória da ciência natural moderna” (Strauss, 2014, p. 9-10). Conforme reiteradamente mencionado, Platão e Aristóteles, bem como Agostinho, supunham que todas as coisas do Universo, inclusive o ser humano, possuem um *telos* natural, uma finalidade adequada. E as finalidades naturais dos seres forneceriam o critério de discernimento sobre o que é bom, ou adequado, para esses mesmos seres. Mas quando se pensa o Universo como uma mecânica cega de forças e de corpos em movimento, desaparece o suporte cosmológico que autorizava supor, para a existência humana, qualquer *telos*. A partir de então, perde plausibilidade a ideia da “natureza como padrão” para guiar tanto o Estado quanto o indivíduo e, nas palavras de Strauss, “a Natureza e a Liberdade, a Realidade e a Norma, o Ser e o Dever mostram-se completamente independentes um do outro” (Strauss, 2014, p. 115). Os efeitos desse mecanicismo empirista na filosofia política se fizeram sentir já em Thomas Hobbes, para quem “a cosmologia teleológica é impossível” (Strauss, 2014, p. 213-214). Consequentemente, o *Leviatã* reduziu

o horizonte da tarefa buscada em *A República*: não mais conduzir os cidadãos à excelência conforme suas finalidades naturais, pois estas não existem; e sim garantir a autopreservação de todos. Em Hobbes, o medo universal da morte violenta é uma hipótese que pretende dar ao Estado um elemento de coesão à maneira mecanicista, dissociado das concepções clássica e medieval sobre um enquadramento teleológico do ser humano no cosmos. Mas essa ruptura, ao nos negar a condição de partes de um todo conosco articulado, levanta uma questão ainda mais grave: o que garante, então, que nossas operações mentais sejam adequadas para compreender esse todo?

Segundo a interpretação straussiana, Thomas Hobbes já não via “nenhuma harmonia natural entre a mente humana e o universo” (Strauss, 2014, p. 211). Essa abordagem empirista, que resulta em uma espécie de ceticismo epistemológico, perdurou no solo inglês até o *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (1689), de John Locke, alcançando seu ápice no *Tratado da Natureza Humana* (1739), do escocês David Hume. No prefácio de *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, Kant fez sua célebre admissão: “[...] a recordação de David Hume foi exatamente aquilo que, há muitos anos, primeiro interrompeu meu sono dogmático e deu uma direção completamente diversa às minhas investigações no campo da filosofia especulativa” (Kant, 2014, p. 28). A fase crítica da obra kantiana, portanto, travou diálogo não só com a herança metafísica do platonismo e do aristotelismo cristãos (presente no cartesianismo e no leibnizianismo), mas também com as suspeitas levantadas, durante a Modernidade, contra as certezas até então fundamentais de que temos um lugar e uma finalidade certos neste mundo, e que este mundo está aberto ao nosso conhecimento. No que diz respeito à filosofia moral, quando perguntamos “o que devemos fazer?”, era a concepção teleológica de Universo que estabelecia o elo entre *ser* e *dever-ser*: devemos fazer aquilo para o qual nosso ser foi criado, ou ainda, devemos cumprir a finalidade do nosso ser. Mas quando se retira o suporte cosmo-teleológico, nenhum curso de ação parece depreender-se, necessariamente, da nossa existência em si mesma, e nem garantir que esta se harmonizará com outras.

No entanto, a despeito da lamentação de Strauss, não se pode creditar a distância entre “o Ser e o Dever” exclusivamente à ciência natural moderna e ao empirismo britânico, como se antes a metafísica tivesse obtido êxito na união.

Sobre os esforços da metafísica pré-kantiana, Susan Neiman observa: “Quer estejamos tentando explicar o mundo, entendendo-o ou alterando-o, somos guiados por uma ideia do Incondicionado – um mundo que seria, como um todo, transparente para a razão humana” (Neiman, 2003, p. 197). E por que este mundo não é imediatamente transparente à nossa razão, exigindo, portanto, tentativas de explicação e alteração? Justamente porque sempre houve uma distância entre nossos propósitos, entre como tencionamos que o mundo deve ser, e como este efetivamente aparece diante dos nossos olhos. Nesta Terra onde fomos lançados pelo nascimento, vindos de lugar nenhum, até crianças inocentes restam abatidas por doenças, acidentes, catástrofes naturais e, no caso da experiência dos campos de concentração e extermínio nazistas, morreram queimadas em fornos. Como nos sentirmos articulados, integrados de alguma forma à mesma totalidade que comporta eventos assim? Dentre todas as dificuldades enfrentadas, na teodiceia de *O livre-arbítrio*, para defender a onipotência e a bondade divinas, talvez a questão mais fragilmente respondida tenha sido sobre “as dores das criancinhas”. Ali, perante a ausência de justificativa, o que significa a completa incompatibilidade do fenômeno com uma ordem moral do mundo, Agostinho lança mão de um dogma de fé: “quem, pois, poderá saber qual será a feliz compensação que Deus reserva a essas crianças, no segredo de seus julgamentos?” (Agostinho, 1995, p. 230). Por isso Neiman sustenta que, na origem da metafísica, “a preocupação que alimentou os debates sobre a diferença entre aparência e realidade não foi o medo de que o mundo pudesse, no final das contas, não ser como nos parecia – mas sim o medo de que fosse” (Neiman, 2003, p. 58).

A *Crítica da Razão Pura* consentiu parcialmente com o empirismo, reconhecendo que só formamos conceitos daquilo que nos aparece através dos sentidos (intuição sensível), ou seja, cerrou as portas do Céu e circunscreveu o conhecimento humano possível aos objetos dados pela experiência. A seguir,

a chamada “revolução copernicana” kantista, ao inverter a metafísica, pareceu fulminar a teodiceia. Apontemos, em linhas gerais, os dois principais aspectos dessa inversão: se espaço e tempo são formas *a priori* da intuição sensível, que, ao captar espacial e temporalmente o que afeta os órgãos da sensibilidade, possibilita a tais intuições serem imaginariamente esquematizadas para subsunção aos conceitos “puros”, ou seja, também *a priori*, do entendimento (assim dispostos na tábua de categorias: 1) *Quantidade*, subdividida em Unidade, Pluralidade e Totalidade; 2) *Qualidade*, subdividida em Realidade, Negação e Limitação; 3) *Relação*, subdividida em inerência e subsistência, causalidade e dependência, e comunidade; 4) *Modalidade*, subdividida em possibilidade-impossibilidade, existência-não existência, necessidade-contingência); e se esse processo de aplicação dos conceitos puros sobre o sensivelmente intuído é o que nos permite, então, *determinar* conceitos para objetos na experiência, já temos o primeiro aspecto da inversão crítica em relação à metafísica: espaço, tempo e causalidade não estão nas coisas em si mesmas, mas na maneira como nossa consciência as representa. Há, no entanto, um estágio superior. Em um dos excertos de Strauss que colacionamos, lê-se que todo conhecimento, por mais particular que seja, pressupõe uma concepção abrangente dentro da qual o conhecimento da particularidade é possível. Para Kant, isso é verdade. Mas não uma verdade do Universo, e sim da *razão*.

A própria escrivaninha à qual me sento para escrever este parágrafo não poderia ser determinada como objeto na experiência se seu conceito empírico não estivesse enquadrado no horizonte maior de um mundo onde existem pessoas que escrevem, e que precisam de um lugar apropriado para fazê-lo, e que demandam a fabricação de escrivaninhas para quem quiser adquiri-las e utilizá-las como estou, agora, utilizando. Suponhamos que eu tenha passado a vida inteira no interior de uma caverna, sem nunca ter visto rosto humano algum, nem entrado em contato com a escrita. Se um dia sou encontrado, resgatado e me deparo com uma escrivaninha na casa onde me alojaram, saberei explicar, para mim mesmo, o que vejo? Sem me inteirar do novo contexto, não disporei de conceitos correspondentes a nada do que me aparecer.

Esse exemplo trivial mostra que um objeto da experiência, mesmo o mais limitado e específico, nunca está conceituado isoladamente no intelecto, mas em interconexão com uma rede de outros conceitos empíricos, compondo um todo sistemático dentro do qual cada parte só pode ser determinada em referência às demais. Para Kant, razão é justamente o princípio regulador que exige e ordena esse sistema mental: “A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não *criando* portanto nenhum conceito (de objetos), mas apenas os *ordenando*” (Kant, 2015, p. 491). Nessa tarefa ordenadora, a razão cria ideias que otimizam a sistematização dos conceitos de objetos em um todo coerente. Tomemos de empréstimo às ciências naturais, para ilustração, a ideia de *força*: se buscarmos seu objeto corresponde, nada será encontrado. Ainda assim, o uso da ideia pela física newtoniana aumentou o conhecimento empírico sobre o movimento dos corpos.

As ideias que não designam coisa alguma, mas cuja função é organizar, entre si, os conceitos que fazemos das coisas (enquanto fenômenos, e não enquanto coisas em si), Kant denomina “ideias da razão pura” (Kant, 2015, p. 490). Afirmamos, tanto no capítulo anterior quanto no presente capítulo, que a metafísica ocidental, desde seus acordes fundamentais com Platão, pressupôs a existência de *ordem* por trás dos fenômenos, de *unidade* por trás do diverso. E se dissemos “que só se ordena o múltiplo”, pois “a unidade não carece de ordenação”, acrescente-se que toda ordenação é uma espécie de unificação do múltiplo sob uma regra. Até Kant, procurava-se tal regra no mundo mesmo. O segundo aspecto da inversão promovida pela *Crítica da Razão Pura* consistiu em considerar regras de ordem e unidade não como propriedades do *ser*, mas como o *dever-ser* exigido pelas propriedades transcendentais da cognição humana: o entendimento “unifica o diverso no objeto através de conceitos”, e a razão, por seu turno, “unifica o diverso dos conceitos através de ideias, colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento” (Kant, 2015, p. 491). Apontados os dois principais aspectos da inversão kantiana, era de se esperar que os parâmetros tradicionais para a compreensão do

mal também restassem invertidos. Mas não foi o que aconteceu. Em *A Vida do Espírito*, no volume sobre “O Pensar”, o tom de Hannah Arendt assume certo entusiasmo ao dizer que Kant, negando o “conhecimento das coisas incognoscíveis”, foi quem “abriu espaço para o pensamento” ir além da busca pela apreensão da realidade e se perguntar sobre o “significado”, ou seja, sobre o que significa, *para nós*, ser (Arendt, 2018a, p. 75). Para onde o filósofo da luterana Königsberg conduziu, no entanto, essa nova pergunta?

Na *Crítica da Razão Prática*, lemos que “a cada faculdade do ânimo pode-se atribuir um *interesse*, isto é, um princípio que contém a condição, unicamente sob a qual é promovido o exercício dessa *faculdade* (Kant, 2016a, p. 158). “Faculdade”, aqui, é a capacidade humana para originar e exercer, dentro do eu, alguma atividade intelectual ou volitiva. E como a atividade de concatenar conceitos do entendimento na unidade de um princípio é, ela mesma, a razão, Kant a chama de “faculdade dos princípios” (Kant, 2015, p. 512; 2016, p. 158). *Interesse* pode ser simplificada e definido, portanto, como aquilo para o qual tende o exercício da faculdade, o *fim* inerente à atividade em si considerada. Nesse sentido, Arendt diz que a razão, segundo a formulação kantiana, “persegue fins específicos e possui intenções específicas quando se serve de suas ideias” (Arendt, 2018a, p. 83). E quais seriam esses fins e intenções? A par do interesse ordenador da razão em seu uso especulativo, Kant introduz um interesse da razão no uso *prático*: determinar a *vontade* “em vista do fim último e completo” (Kant, 2016a, p. 158). Ora, mas se conhecemos os fenômenos, não as coisas em si mesmas, e se nada podemos saber fora da experiência possível, ideias como a de “Deus”, como a de “alma imortal”, ou mesmo a de um fundamento incondicionado da natureza, estão além dos limites da nossa cognição. Com efeito, a *Crítica da Razão Pura* destinou três Seções especificamente contra o caráter ilusório das provas metafísicas, até então correntes entre acadêmicos, para a existência de Deus (provas ontológica, cosmológica e físico-teológica). Sem o anteparo do desígnio divino ou de uma causa final incondicionada, como saber qual é o “fim último e completo” rumo o qual a razão, no uso prático, deve determinar a vontade?

O comentário de Susan Neiman sobre essa encruzilhada indica o caminho tomado, ou melhor, não tomado, por Kant: “Nós temos propósitos; o mundo não tem” (Neiman, 2003, p. 196). Diante do abismo separando o mundo como nos aparece e o mundo conforme nossos propósitos querem que seja, a filosofia kantiana não construiu pontes imaginárias: permaneceu dividida entre uma beira e outra, a começar pelo reconhecimento de que a uma vida moralmente virtuosa não se segue, necessariamente, a felicidade. No aforismo 39 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche nos lembra dos “maus que são felizes”, e provoca: “espécie que os moralistas não mencionam” (Nietzsche, 2005, p. 41). Platão lidou com esse problema lançando ameaças no Mito de Er, e Aristóteles conjecturou que “o indivíduo mau está cheio de remorsos”, e que “não parece amigavelmente disposto nem consigo mesmo, pois não há nada nele para amar” (Aristóteles, 1995, p. 1844). Embora seja questionável essa conjectura, o autor de *Ética a Nicômaco* não ignorava que, mesmo ao mais excelente ser humano, a sorte pode reservar desgraças. Sabe-se que a felicidade aristotélica não é um estado passivo de prazerosa fruição, ao contrário de como nosso tempo se acostumou a conceber o que é ser feliz. *Eudaimonia* é o estado de atividade da alma em conformidade com a razão. Ou seja: é o exercício da virtude (Aristóteles, 1995, p. 1735, 1738). Ainda assim, Aristóteles pontua que “é impossível, ou difícil, praticar ações nobres sem os recursos apropriados”, e que há “certas coisas externas cuja falta embota a bem-aventurança, tais como o bom nascimento, filhos bons e beleza” (Aristóteles, 1995, p. 1737). Dessas constatações surge a diferença entre o *bem-aventurado* e o *virtuoso*, sendo possível traduzir, em linguagem kantiana, como a diferença entre o *feliz* e o *digno de ser feliz*.

Kant assim define *felicidade*: “o estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade* em toda sua existência e repousa, portanto, sobre o acordo da natureza com todo o seu fim” (Kant, 2016a, p. 163). Ocorre que “o universo não apenas é indiferente aos propósitos humanos, mas positivamente resistente a eles” (Neiman, 2003, p. 218). Ao mesmo tempo, se observarmos a lei moral e agirmos de

modo que a máxima de nossa vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação universal, nada garante que os outros assim agirão também, e o resultado prático pode ser, do ponto de vista de nossas aspirações pessoais, desvantajoso. Coerentemente com tais evidências, a *Crítica da Razão Prática* admite não haver, “na lei moral, o menor fundamento para um nexo necessário entre a moralidade e a felicidade” (Kant, 2016a, p. 163). Sempre se soube que a condição de possibilidade para esse nexo está contida no renitente *topos* de uma harmonia cosmologicamente preestabelecida entre os seres, de um Universo teleológico, de um “Deus ordenador”: justamente o que a metafísica, por séculos, falhou em provar. Ou, em termos kantianos, justamente o que à metafísica é impossível provar. Mas se a natureza não tem propósitos para a vida humana, ou se nos é imperscrutável a existência, ou não existência, de propósitos na natureza, resta-nos o *interesse* da razão, que se não desvela o mundo *em si*, pelo menos busca um sentido nele *para nós*. “Que a harmonia não faça parte do mundo, mas parte de nossa capacidade de abordá-lo, é um ponto que Kant repetia incessantemente” (Neiman, 2003, p. 297-298). Por isso, já na *Crítica da Razão Pura*, admite-se o “conceito racional de Deus”, ou seja, Deus como “ideia da razão” (Kant, 2015, p. 515).

Na atividade de unificação, sob princípios, dos conceitos oriundos do entendimento, uma unidade “conforme a fins” é sempre o *interesse* especulativo da razão humana, o que “torna necessário considerar toda ordenação no mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema” (Kant, 2015, p. 516). Kant deixou claro que a ideia de Deus não nos autoriza a “supô-lo em si”, pois “não temos o mínimo fundamento para assumir o objeto dessa ideia” (Kant, 2015, p. 515). Mas como “a razão ordena a considerar todas as conexões do mundo segundo princípios de uma unidade sistemática”, a ideia de Deus, de “um único ser que a tudo abarca”, auxilia na sistematização (Kant, 2015, p. 515-516). Percebe-se, pelo exposto, que, a partir da abordagem dos fenômenos segundo o interesse da razão, a filosofia kantiana se abre inclusive para a atribuição de finalidades às conexões aparentes na natureza, conquanto não se contrarie a descrição “meramente mecânica ou física” correlata

(Kant, 2015, p. 515-516). Na intrincada Segunda Parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, todo o texto é conduzido pela tensão entre mecanicismo e juízo teleológico, e pela tentativa de submeter o primeiro ao segundo. Pode-se descrever o mecanismo fisiológico do coração, com seus átrios, vasos e ventrículos, mas isso é diferente de julgar essa estrutura como constituída, na sua exata forma, *para* nos dar vida. Uma abordagem não teleológica sustentaria que os átrios, vasos e ventrículos se articularam contingentemente, e que a vida surgiu dentro das condições de possibilidade dessa contingência. Tivesse a matéria se articulado sob outra configuração, as formas de vida seriam outras, ou sequer possíveis. Kant, no entanto, priorizou o interesse da razão humana por um sistema empírico pensado conforme a fins, e isso não só para uso especulativo, mas principalmente para uso *prático*.

Uma vez assumida a abordagem segundo esse interesse, a consequência última não é difícil de tirar, e efetivamente o foi quando a *Crítica da faculdade de julgar teleológica* restabeleceu o ser humano, enquanto pessoa moral, à posição de finalidade derradeira da natureza (Kant, 2016b, p. 255-382). Nessa esteira, nosso “fim último e completo” identifica-se com a moralidade, o que, no sistema kantiano, significa obedecer ao imperativo categórico da razão. E se a única possibilidade desse *dever* se conectar com a felicidade condiciona-se à ideia de um “Deus ordenador”, estamos autorizados a *postular* “a existência de uma causa da natureza como um todo, que é distinta da natureza e que contém o fundamento desse nexos, a saber, do acordo exato da felicidade com a moralidade” (Kant, 2016a, p. 163). A despeito das desgraças que a sorte no mundo fenomênico possa nos reservar, e da insegurança quanto ao comportamento dos outros, e apesar, principalmente, da sensação de escândalo perante os “maus que são felizes”, devemos cumprir a lei moral e nos tornarmos, mediante seu cumprimento, *dignos de ser felizes*. Mas não existimos apenas em um domínio numênico. Faz parte da nossa condição a finitude, a afetação pelos sentidos, a dependência de bens externos. Em consequência, à moralidade de seres finitos e condicionados é inerente visar não só a dignidade, mas também aquela felicidade mundana à qual Kant, assim

como Aristóteles, chamou de *bem-aventurança* (Kant, 2016a, p. 167). Ocorre que, do ponto de vista lógico, a possibilidade da felicidade adequada à moralidade “tem de conduzir à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito”. E se essa causalidade não é encontrada naturalmente na vida, temos de “postular a *existência de Deus*” (Kant, 2016a, p. 162).

Historicamente, Kant é identificado como um filósofo do Iluminismo, cuja obra se esforçou para separar, cuidadosamente, os campos da razão e da religião. E esse julgamento histórico tem sua parcela de veracidade, principalmente se considerarmos que os metafísicos da época tratavam temas religiosos como “Deus” e “alma imortal” tais quais fossem objeto de ciência. No campo moral, contudo, que consequências foram tiradas desse criterioso criticismo? Novos parâmetros surgiram para a compreensão do bem e do mal? Desde Platão se pressupunha que somente um desígnio divino poderia harmonizar tantos bens e fins contraditórios no seio da diversidade humana. Mas já que na *Crítica da Razão Pura* restou inacessível, para a razão terrena, qualquer ordem transcendente a determinar e articular a finalidade de cada ser dentro do cosmos, a validade universal da lei moral kantiana precisou fazer “abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares” (Kant, 2011, p. 80). Conforme visto, a aplicação incondicional dessa lei abstrata em contingências concretas gera problemas, como a provável condução do sujeito a um estado em relação ao qual pouco ou nada caminha segundo sua aspiração e sua vontade, isto é, a um estado de infelicidade. Qual foi a solução de Kant? Reintroduzir o transcendente sob a forma de uma necessidade da razão prática, que, para perseverar em vão no hiato entre natureza e moral, entre ser e dever-ser, precisa adotar sua união como “objeto da esperança” (Kant, 2016a, p. 167). Ao invés de tirar as consequências derradeiras, para a moral, de um Universo cujo Deus ordenador não podemos mais *saber* se existe, Kant considerou “moralmente necessário admitir a existência de Deus” (Kant, 2016a, p. 164), preservando o milenar amálgama platônico-agostiniano.

É nesse sentido que a ética kantiana buscou salvaguardar a herança do monoteísmo cristão contra o grande golpe desferido pela ciência natural mo-

dena. Os avanços da física mecanicista podem ter destruído a clássica concepção teleológica do Universo e preterido a metafísica teísta, e Kant pode ter descoberto um território soberano para a simples razão, mas o ponto é que o filósofo da luterana Königsberg, quando parametrizou o bem e o mal na sua obra, o fez *como se o Universo fosse teleológico, e como se Deus existisse*. Essa é a crucial constatação que tematiza o presente capítulo e esclarece o enfoque adotado pelo nosso olhar, até aqui, sobre o edifício kantiano. Pois se Hannah Arendt, com acerto ou não, remontou ao setecentista Kant como “o único filósofo” que “ao menos deve ter suspeitado” da capacidade humana para os males extremos irrompidos na cena pública durante o século XX, significa que a doutrina do mal radical ainda era, até o advento do totalitarismo nazista, o mais influente modelo antropológico e moral de explicação sobre por que seres racionais voluntariamente se violam uns aos outros. O caminho tomado pelo pensamento ocidental pós-kantiano provavelmente contribuiu para essa longa relevância, pois, ainda durante o idealismo alemão, com Hegel, a densidade própria do problema diluiu-se na cosmovisão dialética, que negou ao mal seu conceito quando a “cruz do sofrimento presente” acabou reduzida a anteparo para a “rosa” da razão histórica (Hegel, 1997, prefácio). E da metade do século XIX em diante, com o método científico regulando não só o estudo da natureza, mas também o dos assuntos humanos, e com o pleno desenvolvimento dos Estados nacionais e de seu direito positivo, o problema do mal foi relegado a uma espécie de relíquia da metafísica e da teologia.

Ocorre que o tipo de racionalidade emergido desses cento e cinquenta anos anteriores à II Guerra Mundial engendrou engrenagens sem as quais as frias fábricas de cadáveres jamais teriam conseguido funcionar: o cientificismo se juntou ao imperialismo colonial para produzir as pseudoteorias do racismo científico; a oitocentista pressuposição de um progresso histórico necessariamente se desvelando através dos eventos, mesmo os mais terríveis, lançou o gérmen do autoabandono a supostos desígnios de forças sobre-humanas; e a ascensão política da burguesia repentinamente converteu séculos de razão jusnaturalista contraposta a abusos estatais em um Estado

“racional em si e para si” (Hegel, 1997, p. 217), fragilizando o repertório crítico até então disponível contra o direito posto. A partir dessa fragilidade, quando o *Volkgeist* de Savigny, o *das Volk* de Heidegger, a oposição amigo-inimigo de Schmitt, e tantas outras ideias da *intelligentsia* alemã terminaram por construir uma cultura filosófica e jurídica tão anti-iluminista e antipluralista quanto a propaganda de massa nazista, que racionalidade restara para se contrapor à força das normas positivadas pelo Terceiro Reich, por mais racistas e desumanas que fossem? Que conceito restara, sobretudo, para apreciar o valor desse ordenamento positivo? Não surpreende, portanto, que, ao ser confrontada pela “realidade avassaladora” das marionetes com rostos de homem, Arendt de nada dispusesse para denominar o inaudito, e principalmente para responsabilizar assassinos legalizados como Eichmann, a não ser retomando, a título de paralelo inicial reflexivo, o mal radical da setecentista moral kantiana. Mas esta, por operar como se o Universo fosse teleológico e como se Deus existisse, avançara pouco em relação ao esquema agostiniano de explicação para ações más, a exemplo do seguinte trecho:

Propensão é, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela. Assim todos os homens grosseiros têm uma propensão para coisas inebriantes; pois, embora muitos deles não conheçam a embriaguez e, portanto, não tenham apetite algum das coisas que a produzem, contudo, basta deixar-lhes provar só uma vez tais coisas para neles produzir um apetite dificilmente extirpável. – Entre a propensão e a inclinação, que pressupõe conhecimento do objeto do apetite, encontra-se ainda o *instinto*, que é uma necessidade sentida de fazer ou saborear algo de que não se tem ainda conceito algum (como o impulso industrioso nos animais ou o impulso para o sexo). Partindo da inclinação, há ainda, por fim, um grau da faculdade apetitiva, a *paixão* (não o *afecto*, pois este pertence ao sentimento do prazer e desprazer), a qual é uma inclinação que exclui o domínio de si mesmo (Kant, 2008, p. 34-35).

No que se viu até aqui sobre Platão, Aristóteles e Agostinho, os termos “apetite”, “desejo” e “paixão” intercambiam-se para designar, genericamente, a parte não-racional do ser humano. É diferente o caso de Kant, que, confor-

me se lê no colacionado excerto de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, diferencia propensão, inclinação, instinto, afecção e paixão. Na *Metafísica dos Costumes*, encontramos também uma definição de apetite: determinação da faculdade do desejo gerada por um prazer sensível (Kant, 2017, p. 17). Essas breves citações visam unicamente ilustrar como Kant sofisticou o tratamento daquilo que, em *O livre-arbítrio*, se tratou apenas por “as paixões” (Agostinho, 2020, p. 30). Mas apesar de ter criado uma verdadeira antropologia especulativa sobre o funcionamento do lado humano submetido à sensibilidade, a reflexão kantiana sobre o mal permaneceu circunscrita, como visto no capítulo anterior, à tríade razão, móbeis sensíveis e vontade livre. Retomemos o sentido amplo de teodiceia para um paralelo: a estrutura teórica agostiniana albergou o fenômeno da violação dos seres alocando-o no desvio da vontade livre em relação à divina razão que, ordenando toda a Criação, ordena cada criatura. Em Agostinho, portanto, a *ordem moral* está no Universo e *dentro de nós*. Kant também albergou o fenômeno da violação dos seres alocando-o no desvio da vontade livre em relação à razão, que, se é condição transcendental para toda a experiência humana possível, está igualmente *em cada um de nós*. Na famosa conclusão da segunda *Crítica*, o austero filósofo se expressa com um raro tom pessoal, entusiasmado, sobre os dois objetos de sua maior admiração e reverência, a saber: “o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim” (Kant, 2016a, p. 203). Esse “em mim” tornara-se o último refúgio do “divino e ordenado”.

2.4 LEI MORAL COMO LUMEN NATURALE

Em um subcapítulo de *A Vida do Espírito* denominado “O dois-em-um”, lemos: “A consciência moral, tal como a entendemos em assuntos morais ou legais, está, supostamente, sempre presente em nós” (Arendt, 2018a, p. 213). Essa imemorial suposição mencionada por Arendt pode ser encontrada, de forma bastante literal, na *Metafísica dos Costumes*, que possui um item dedicado especificamente à consciência moral, assim definida: “[...] não é algo que possa adquirir-se e não existe nenhum dever de a adquirir; mas todo homem,

como ser moral, tem-na originariamente em si” (Kant, 2017, p. 314). Ora, como Kant, que refutou a pretensão racionalista a um conhecimento inato, admite, por outro lado, uma consciência moral “originariamente em si”, ou seja, uma consciência moral inata? Se esta nos dá testemunho do que é o dever, do que é o bem e o mal, e com base nisso submete nossos atos a julgamento, não estaria envolvida aí alguma espécie de conhecimento? O capítulo anterior citou um ilustrativo excerto nesse respeito, da conferência *Algumas questões de filosofia moral*, onde Hannah Arendt asseverou que, para Kant, “a conduta moral não é natural, mas o *conhecimento* moral, o *conhecimento* do certo e do errado, é” (grifos nossos). À crença na existência dessa bússola interior vinda de nascimento, na existência desse discernimento inerente à razão de cada indivíduo, comumente se emprega a expressão latina *lumen naturale*. Arendt identificou diversas modalidades da mesma crença ao longo da história: “essa consciência moral supostamente nos diz o que fazer e do que se arrepender; antes de se tornar o *lumen naturale*, ou a razão prática de Kant, ela era a voz de Deus” (Arendt, 2018a, p. 213). Note-se, aqui, o paralelo entre *lumen naturale* e razão prática kantiana.

No mesmo item “Consciência moral”, da *Metafísica dos Costumes*, o próprio Kant é explícito: “a consciência moral é a razão prática mostrando ao homem o seu dever em cada caso concreto de uma lei, absolvendo-o ou condenando-o” (Kant, 2017, p. 314, grifo nosso). Detenhamo-nos nesse excerto, que começa estabelecendo a igualdade entre consciência moral e razão prática. Primeiramente, cumpre destacar que a expressão “razão prática” é uma simplificação criada por Kant para conferir agilidade aos seus textos e evitar repetições desnecessárias. Não se trata de uma designação para outra espécie de razão, diferente da especulativa. A razão, a razão é uma só, e o seu uso é que se especifica entre o *prático* e o *especulativo*. Sendo assim, “razão prática” é a razão pura no seu uso prático, o que, para Kant, significa a busca por um fundamento racional “suficiente para a determinação da vontade” (Kant, 2016a, p. 34). Mas não só para a vontade de um sujeito ou outro, e sim “para a vontade de todo o ser racional” (Kant, 2016a, p. 34). Se o fundamento é consi-

derado, pelo sujeito, como válido apenas para a sua vontade, estamos diante de *máximas*, ou seja, de regras práticas subjetivas. Mas se o fundamento é reconhecido como válido para a vontade de todo o ser racional, estamos diante do que Kant chama de “leis práticas”, isto é, objetivas (Kant, 2016a, p. 34). Proposto o problema dentro dessas premissas, é extremamente engenhosa a saída que o resolve definindo lei moral como aquela máxima reconhecida, por cada ser racional, como válida para si e, ao mesmo tempo, para todos os outros seres racionais. Mas, conforme apontado no capítulo anterior, esse teste de universalização da máxima, apesar de visar o *incondicional*, condiciona-se ao reconhecimento de um valor tido por Kant como “absoluto”: o próprio ser racional (Kant, 2011, p. 73).

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* postula expressamente que “a natureza racional existe como um fim em si” (Kant, 2011, p. 73), e que a liberdade das ações de cada pessoa só pode ser objetivamente limitada pelo “princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma*” (Kant, 2011, p. 76). Tal postulado carrega, intrinsecamente, uma importante implicação: o reconhecimento, por cada ser racional, de sua *igualdade*, enquanto fim em si mesmo, para com todos os outros seres racionais. E aqui entra a questão: como se opera esse reconhecimento de igualdade? Constitui parte da “natureza humana”, ou depende de condições externas? É bem verdade que, segundo Kant, uma filosofia prática determina não os princípios “do que *acontece* mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça” (Kant, 2011, p. 70). Mas isso significa dizer que todos os seres racionais *devem* se reconhecer, reciprocamente, como fins em si mesmos e, nesse respeito, iguais. O fundamento da lei moral, então, apenas regride para outra pergunta ainda mais basilar: por que os seres racionais devem se reconhecer como iguais? Ficamos tentados a responder “porque são”. Mas se assim o fizermos, extrapolaremos o âmbito de uma “filosofia prática”, puramente deontológica, para adentrarmos em uma afirmação ontológica. Cioso de não ultrapassar essa zona fronteira, Kant toma a igualdade como axioma, ou seja, não a problematiza expressamente. E justamente nessa zona axio-

mática reside o *como se o Universo fosse teleológico*, e o *como se Deus existisse*. Pois apesar do cuidado para não cruzar os limites da simples razão, o idealismo transcendental kantiano, quando se ocupa da moral, parte de axiomas que só se sustentam se considerarmos, por exemplo, que todos nascem iguais perante Deus.

Na Primeira Parte de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, no item sobre o “mal radical na natureza humana”, Kant esclarece que usa o termo “natureza” não para indicar algum “objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação”, a exemplo de um “impulso natural” irresistível, mas tão somente para indicar que o “primeiro fundamento” do mal, isto é, o poder de adotar máximas contrárias à lei moral, está contido “de modo universal” no homem “enquanto homem”, quando este usa a sua liberdade (Kant, 2008, p. 27). Ora, convém lembrarmos as palavras do apóstolo Paulo em sua *Carta aos Romanos*: “[...] o pecado não é imputado, não havendo lei” (Romanos 5, 13). Traduzindo o versículo para linguagem não teológica, temos o seguinte ponto de reflexão: o conceito de mal radical em Kant está atrelado ao desvio do sujeito em relação à lei moral que a própria razão do desviante reconhece como válida. Logo, não há mal moral nenhum sem o reconhecimento prévio da lei moral em relação à qual se desvia. Conclui-se, portanto, que afirmar a existência de um mal radical no homem “enquanto homem”, “de modo universal”, é afirmar a presença da lei moral no homem “enquanto homem”, “de modo universal”. Dado o contexto da obra kantiana, a conclusão parece óbvia, mas, quando tratamos do que Kant chamou de “razão”, é sempre preciso cuidado para não recairmos em “uma psicologia empírica” (Kant, 2011, p. 70), principalmente ao nos perguntarmos se o reconhecimento recíproco de igualdade entre todos os seres racionais estaria na “natureza humana”: neste caso, na nossa constituição psíquica. Afinal, é possível conjecturar se a lei moral não seria oriunda da razão no mesmo sentido de uma fórmula matemática, que, apesar de racionalmente demonstrável, não estaria acessível à “luz natural” de todos.

No entanto, a doutrina do mal radical, bem como o excerto da *Metafísica dos Costumes* sobre uma consciência moral dentro de nós “originariamente”

(inata), deixam claro que, para Kant, a lei e seu imperativo categórico são, sim, inerentes à razão de todo indivíduo (*lumen naturale*). Que explicação há para isso? No final do tópico anterior, mencionamos o transcendentalismo kantiano, para o qual a razão vem *a priori* da empiria, como condição para qualquer experiência humana possível. Mas tendo Kant admitido, com os empiristas, que os objetos de conhecimento só provêm da experiência, não há meio de se *saber* por que a razão humana é como é: a condição para se conhecer não pode, ela mesma, ser conhecida em sua origem. É claro que a razão pode tomar a si mesma como objeto de crítica, justamente o maior empreendimento intelectual kantiano. Indo ainda mais longe, Kant chegou a dizer que “a razão pura não se ocupa de fato com nada além de si mesma, e não pode ter nenhuma outra atividade” (Kant, 2015, p. 512). O ponto, entretanto, é que a abordagem transcendental da razão a encapsula em um caráter insondável quanto ao seu nascedouro, quanto à sua formação histórica, como se não estivesse submetida a nenhuma condição da realidade material. Em suma, *como se* Deus a tivesse inscrito *em cada um de nós*, individualmente. Superar essa a-historicidade da razão kantiana esteve no centro dos esforços de Hegel, e uma objeção materialista ao idealismo alemão não é novidade desde Marx. Para os propósitos deste capítulo, contudo, o que nos cumpre notar é a marginalidade do espaço-entre, da pluralidade, dentro do sistema transcendental de compreensão da razão, mesmo quando o uso prático desta requer, como condição para a lei moral, o reconhecimento da igualdade com os outros seres racionais.

Voltemos agora à questão levantada no último parágrafo do capítulo anterior. Voltemos aos juízes na Jerusalém de 1961, ali, na Suprema Corte, recusando-se a admitir que Eichmann, uma pessoa “nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado”. Será que o *Obersturmbannführer* da SS, como um “ser moral”, possuía uma consciência dentro de si “originariamente”, uma razão prática transcendentalmente operante, mostrando o dever do ser humano diante dele, Eichmann, para sua absolvição ou condenação em todos os casos submetidos à lei mo-

ral? Será que essa lei está indelevelmente escrita no domínio numênico da “natureza humana”, ou o ataque à pluralidade promovido pelo regime nazista de alguma forma alterou as condições sob as quais aparece a “voz da consciência”? Arendt lembra que, até o início do século XX, “as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado” supunham-se evidentes “para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural” (Arendt, 2004, p. 113). A filosofia de Kant talvez tenha sido a formulação mais sofisticada dessa antiga confiança, que, expressamente ou não, sempre pensou a moral como algo gravado no coração de indivíduos criados à imagem e semelhança de Deus. Até que, “sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes* (*mores*), usos e maneiras” (Arendt, 2004, p. 113). Quando esse conjunto foi trocado, na Alemanha Nazista, “sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo” (Arendt, 2004, p. 113), ideias como *lumen naturale* e “consciência inata” demonstraram-se, senão falsas, ao menos insuficientes.

Quando o suporte cosmológico de Platão, Aristóteles e Agostinho foi perdido, Kant tentou substituir a harmonia racional e cosmologicamente preestabelecida entre os seres por uma resultante da razão contida em cada ser individual: se a minha razão é igual à sua, basta que ambos a adotemos como fundamento de nossa vontade, e estaremos harmonizados pela mesma lei. Curioso que, se Platão pensou a comunidade política como um “si-mesmo ampliado”, Kant a pensou como um si-mesmo multiplicado. Nos dois casos, da Antiguidade à Modernidade, o ponto de partida foi, conforme disse Arendt a Jaspers, o “homem indivíduo”, que ou ascende à ideia do bem pela razão teórica (*nous theoretikos*), ou possui a lei moral dentro de si pela razão transcendental. Para ilustrar aonde queremos chegar, um fecundo *insight* é fornecido por Rousseau. Logo na abertura do segundo *Discurso*, lemos: “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles o atingiu” (Rousseau,

1999, p. 160). Por quê? Porque supunham no ser humano, “nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem se preocupar em mostrar que ele deveria ter essa noção, nem sequer que esta lhe fosse útil” (Rousseau, 1999, p. 160). A mesma passagem, referindo-se a Locke, lembra dos que “falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer”. Aos que remontaram a gênese do governo à autoridade do mais forte sobre o mais fraco, Rousseau objetou que o sentido das palavras “autoridade” e “governo” não decorre da simples dominação física, naturalística. Foi preciso, isso sim, um longo transcurso de tempo para seu desenvolvimento. O trecho assim conclui:

Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Nem sequer acudiu ao espírito da maioria duvidar que o estado natural houvesse existido, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava ele mesmo nesse estado (Rousseau, 1999, p. 160-161).

Embora expressando reverência pelos “livros sagrados”, o pensamento de Rousseau no trecho colacionado guarda um elemento profundamente irreligioso, ainda mais se tomado na sua relação com os predecessores Hobbes e Locke, e as respectivas hipóteses sobre um estado de natureza: o ser humano como o conhecemos, com suas noções de bem, de mal e sua racionalidade, só pode ser concebido fora da sociedade civil e ao mesmo tempo possuindo as mesmas características se estas forem “luzes e preceitos” recebidos “imediatamente de Deus”. Nesse caso, porém, jamais existiu propriamente um estado de natureza, pois o conteúdo ético da comunidade politicamente estabelecida pela lei civil não seria proveniente da lei civil, e sim das “luzes e preceitos” originalmente gravadas no coração de cada indivíduo (*lumen naturale*). Por isso, se vamos assumir verdadeiramente a hipótese de um estado de natureza, de um estado pré-político em um passado imemorial, cumpre primeiramente reconhecer que o ser humano nesse estado era outro, diferente do ser

humano como existe hoje, já inserido em uma construção cultural milenar. No plano de fundo dessa crítica rousseauiana ao contratualismo de Hobbes e Locke, está o *insight* de que nossas noções de bem, de mal e a própria razão desenvolveram-se a partir de uma longa sucessão de eventos concretos, de experiências *comuns* que foram se enraizando e criando as condições sob as quais finalmente apareceram as características que, equivocadamente, imaginamos intrínsecas a nós desde sempre. Susan Neiman resume sentenciando que, para Rousseau, “a natureza humana em si tem uma história” (Neiman, 2003, p. 148). E essa história nunca foi, e não pode ser, escrita individualmente, mas apenas pelos fios da ação e do discurso, na teia da pluralidade.

Um vislumbre dessa articulação entre as condições fenomênicas da vida humana, particularmente a pluralidade, com o domínio supostamente numérico da “natureza humana”, está presente na definição aristotélica de “homem” como um *animal político* (*zoon politikon*): “A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra [...], o laço de toda sociedade doméstica e civil” (Aristóteles, 2006, p. 5). Compreende-se porque, segundo Arendt, essa definição “só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *zoon logon ekhon* (‘um ser vivo dotado de fala’)” (Arendt, 2018b, p. 32-33). Ora, se Aristóteles *definiu* “homem” pela capacidade de falar e ser ouvido em uma associação política, isto é, por um modo de vida coletivo centrado no discurso, no “falar uns com os outros” para persuasão mútua sobre assuntos comuns (Arendt, 2018b, p. 32, 33), significa que, sob esse ponto de vista, o ser humano só é como é *por que* existe no plural. O contratualismo moderno parece supor que é possível haver indivíduos isolados, com aproximadamente os mesmos caracteres observados nos cidadãos do Estado; e que esses indivíduos prontos, em algum momento do passado pré-político, apenas reuniram suas individualidades em um acordo coletivo, como átomos em uma molécula. As definições antropológicas *zoon politikon* e *zoon logon ekhon*, ao contrário, apontam para uma precedência da comunidade política sobre a formação do indivíduo: primeiro há o espaço de pluralidade; e somente ali dentro, com

a emersão da ação e do discurso, é que são formadas as individualidades tais como as conhecemos, portando noções de justo, de injusto, de bem e de mal. Não teria sido assim, também, o surgimento do que chamamos de “razão”?

A despeito das definições apresentadas, Aristóteles ainda conferia dignidade superior à “contemplação inativa e muda” da *nous theoretikos*, pois acreditava, como Platão, em uma verdade última situada além da capacidade da linguagem (*logos*). Afinal, o mundo grego supunha o Universo como racional e teleologicamente ordenado. Talvez por isso a filosofia aristotélica tenha mantido o tratamento da racionalidade prática dentro de um enfoque analítico sobre a “alma” individual. Em *De Anima*, o agir correto é o concurso entre intelecto (nossa parte racional) e desejo (Aristóteles, 2006b, p. 124-125). Ironicamente, o “*insight* antiplatônico” que, segundo Arendt, iniciou tais reflexões de Aristóteles, terminou não chegando muito mais longe. Pois se “a razão por si só não move coisa alguma”, por si também não coage o movimento pelo desejo gerado. Agostinho introduziu o conceito intermediário de vontade livre, mas permaneceu insondável por que esta escolhe a razão ou as paixões; ou ora a razão, ora as paixões. E mais profundamente: por que os seres humanos precisam de uma razão que lhes refreie as paixões e as ordene? De onde vem essa necessidade? Se o mais comezinho senso comum responde que é por causa dos outros, que uma ilimitada vazão de todos os impulsos individuais resultaria na violação recíproca entre os seres, não seria essa teia de relações não só a causa para o uso da razão, mas a condição de sua própria formação? Uma coisa é dizer que a razão individual é usada na pluralidade, outra coisa é dizer que a pluralidade cria a razão *no* indivíduo. Talvez uma das contribuições mais importantes de Hannah Arendt tenha sido justamente esta: a percepção de como a filosofia, desde o “homem escrito em maiúsculo” de Platão até a “lei moral em mim” de Kant, se limitou à primeira abordagem.

Precisamente essa limitação lançou o sistema kantiano em uma encruzilhada cuja saída o aproximou da teodiceia cristã. Tomando o indivíduo isoladamente, nada garante que este adotará a objetiva lei moral da razão como fundamento subjetivo (máxima) de determinação da vontade. Ciente disso,

Kant fala, na *Crítica da Razão Prática*, de um sentimento de “respeito pela lei moral”, que é “conhecido *a priori*” e possui “fundamento intelectual”. Um sentimento, portanto, “sem origem empírica” (Kant, 2016a, p. 104). Complementarmente, na *Metafísica dos Costumes*, afirma que “não há nenhum homem completamente destituído de sentimento moral, porque, no caso de absoluta falta de receptividade para esta situação, ele estaria morto” (Kant, 2017, p. 196). Nota-se, nessas passagens, uma tentativa de identificar móveis *dentro do indivíduo* para a adequação da sua vontade ao imperativo categórico da razão, o que é bastante similar a supor uma ordem moral intrínseca à pessoa humana, como se tivéssemos “recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos”. No mesmo sentido vai o conceito kantiano de “boa vontade”, designação dada à vontade que se fundamenta no puro respeito pela lei moral da razão para mover o agente. Em *O livre-arbítrio* encontramos, em essência, o mesmo conceito. Quando Evódio pergunta “O que vem a ser a boa vontade?”, Agostinho responde ser aquela “pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (Agostinho, 2020, p. 56). Em última instância, porém, a sempre presente capacidade do indivíduo para adotar máximas contrárias à lei moral levou Kant a reconhecer que o primeiro fundamento “da adoção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias à lei)” é, para nós, “impenetrável” (Kant, 2008, p. 27).

O reconhecimento dessa impenetrabilidade mostra a encruzilhada que citamos. É o ponto-limite da especulação filosófica de Kant sobre o problema do mal moral, e também a intransponível limitação de uma tradição que, segundo Arendt, sempre “falou do homem indivíduo e lidou com o fato da pluralidade tangencialmente”. A saída, então, foi inserir, nessa lacuna impenetrável, uma ideia que pelo menos deixasse entreaberta a porta para o retorno de Deus: a *liberdade*. Se por um lado está radicado na espécie humana a propensão para o mal, ou, em termos propriamente kantianos, a propensão para a “deflexão das máximas a respeito da lei moral” (Kant, 2008, p. 35), por outro, a vontade também é capaz de se desvencilhar dos móveis sensíveis, das condicionantes empíricas, e adotar como fundamento de determinação

unicamente o mandamento incondicional da razão. Para Kant, essa capacidade, mesmo se raramente exercida, constitui o único acontecimento, no Universo inteiro, que quebra a cadeia de causalidade mecânica enxergada por nós entre os fenômenos da natureza. O comportamento dos animais, por exemplo, está sujeito a um certo necessitarismo natural. Os membros de cada espécie se comportam aproximadamente da mesma forma, e nenhum pode simplesmente se livrar das condicionantes biológicas transmitidas pelo instinto, comportando-se de outra maneira. Também por isso a filosofia moral do Ocidente e a doutrina cristã recorrentemente comparam a passionalidade do agir à “escravidão” (Agostinho, 2020, p. 30, 55). Conclui-se, dentro desse contexto, que a vontade só é livre quando se determina pela lei moral incondicionada, pois todo o resto é empiricamente condicionado. E aqui estaria, acima de tudo, a prova de que não habitamos só o mundo empírico, mas também um supracosmético.

Ao final da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant chegou a dizer que, “entre as três ideias puras da razão, *Deus, liberdade e imortalidade*”, a da liberdade é “o único conceito supracosmético” que “prova sua realidade objetiva” na natureza, pois nesta produz efeitos quando agimos moralmente. Essa seria a porta entreaberta para uma possível conexão das outras duas ideias “com a natureza, e das três entre si com vistas a uma religião” (Kant, 2016b, p. 371). Detenhamo-nos em um ponto final neste capítulo: munido agora dessa incondicionada causa incausada contida na liberdade da boa vontade, Kant não se limitou mais ao *interesse* da razão prática em axiomáticamente postular, a bem da moralidade, a existência de Deus e de um Universo teleológico, mas cruzou a ponte para conjecturar que, sendo possível determinar “a ideia do supracosmético em nós”, talvez seja possível determiná-la também “fora de nós” (Kant, 2016b, p. 371). Ou seja, a razão prática, a consciência moral inata, pretende se anexar à razão especulativa e, através do “conceito supracosmético” da liberdade, suprir as limitações empíricas da cognição humana, completando o caminho até o “divino e ordenado” (Kant, 2016a, p. 16). Se Agostinho isentou do mal a ordem moral divina apelando para a possibilidade de esco-

lhermos livremente o sensível, Kant, partindo do sensível, viu na possibilidade de escolhermos livremente a razão um indicativo dessa mesma ordem. A doutrina do mal radical, portanto, não se sustenta sem a pressuposição de uma ordem moral suprassensível presente em cada membro da espécie humana. Sob o ponto de vista da teodiceia em seu sentido amplo, então, o fenômeno da violação dos seres continuou explicado como desvio em relação a uma estrutura racional preestabelecida, continuou albergado em outra modulação do “acorde fundamental” platônico.

CAPÍTULO 3

A fragilidade do bem



No curso do capítulo anterior, nos ativemos, principalmente, às seguintes obras: *A República*, de Platão; *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles; *O livre-arbítrio*, de Agostinho; *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática*, *Crítica da Faculdade de Julgar* e *Metafísica dos Costumes*, todos de Kant. E a escolha não se deu por acaso. São esses os textos, e são esses os autores, com os quais Hannah Arendt travou mais intenso diálogo durante suas incursões sobre os pressupostos filosóficos daquilo que chamou de “tradição de nosso pensamento político”. É bem verdade que, por toda a produção arendtiana, percebe-se também a presença de Heidegger e Jaspers, mesmo quando não são citados expressamente. O primeiro é usado, geralmente, para fornecer as premissas que serão subvertidas por Arendt, conforme observou Seyla Benhabib (Benhabib, 2003, p. 103-104). O segundo, ao contrário, funciona como um franco parceiro de diálogo constantemente postado ali, no plano de fundo. Mas ao lidarmos com uma pensadora que tanto dignificava as aparências, a luz do público e o visível, seria um erro buscarmos qualquer filosofia oculta, subterrânea. Se Hannah Arendt tratou o problema do mal debruçando-se sobre Platão, Aristóteles, Agostinho e Kant, significa que via, nesses filósofos, as bases teóricas de “todos os parâmetros que conhecemos”, ou seja, dos parâmetros rompidos pela “realidade avassaladora” do extremismo totalitário, com a instituição mais ilustrativa de sua lógica inerente: os campos de concentração e extermínio. E em que consistiam tais parâmetros rompidos? Como demonstrado, consistiam na crença em uma ordem moral suprassensível operando no Universo (teleológico) ou, pelo menos, dentro de nós (*lumen naturale*, razão prática, consciência moral inata).

Identificamos a doutrina do mal radical kantiano como uma espécie de teodiceia. Tal argumento, embora defensável, pode parecer extravagante, levando em conta a virada epistemológica promovida pela *Crítica da Razão Pura* contra a metafísica tradicional. Mas consideremos, por fim, o que o próprio Kant disse sobre o tema, em seu período pós-crítico: o ensaio intitulado *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia*, de 1791, diz que “toda a Teodiceia deve ser a *explicação* da natureza na medida em que Deus dá

a conhecer através dela os propósitos da sua vontade”, e que toda explicação dessa declarada vontade é “ou *doutrinal*, ou *autêntica*” (Kant, 2015b, p. 169). A doutrinal visa a explicar os propósitos morais do Criador a partir de sua obra, isto é, a partir do mundo, da natureza. Mas como fonte desse tipo transcendente de conhecimento, a criação “é frequentemente para nós um livro fechado” (Kant, 2015b, p. 169), inacessível à razão especulativa. Já a teodiceia autêntica é, segundo Kant, a expressão dos “propósitos do legislador” divino “feita pelo próprio legislador” (Kant, 2015b, p. 169). E como essa expressão direta acontece? Acontece por “uma asserção da própria razão, através do que nós nos fazemos necessariamente e antes de toda experiência o conceito de Deus enquanto um ser sábio e moral” (Kant, 2015b, p. 169). Conclui-se, pelo exposto, que a *Crítica da Razão Pura* considerou impossível deprendermos os desígnios do Criador daquilo que aparece à nossa sensibilidade, a saber, fenômenos e objetos da experiência, mas, pela lei moral em nós, “Deus torna-se através da nossa própria razão o intérprete da sua vontade proclamada via criação e essa interpretação podemos denominar de *autêntica* Teodiceia” (Kant, 2015b, p. 169). Fica claro, a essa altura, que Kant efetivamente concebia a consciência moral como testemunho de uma ordem suprassensível.

Isso é dito expressamente no mesmo texto, quando alerta que a junção do humano enquanto “ser natural” e enquanto agente livre, oriundo de um “ser superior”, só se faz compreendida “por aquele que penetra até o conhecimento do mundo suprassensível (inteligível) e compreende o modo como ele se coloca como fundamento do mundo sensível” (Kant, 2015b, p. 169). Observemos que Kant não só afirma a existência de um “mundo suprassensível”, como também o toma por *fundamento* do “mundo sensível”. Essa fundamentação forneceria, então, “a prova da sabedoria moral do criador do mundo”, já que a sensibilidade dos seres mortais, por si só, não lhes permite conhecer o Criador e sua ordenação. A este ponto, esclarece-se ainda mais o sentido intentado por Susan Neiman ao dizer que “o impulso em direção à teodiceia não é uma relíquia do monoteísmo”, pois “faz parte do mesmo impulso que leva ao

monoteísmo em si”. Tal impulso tem sua origem identificada por Neiman no “princípio da razão suficiente”, que opera sob “a pressuposição de que o *ser* e o *dever ser* deveriam coincidir” (Neiman, 2003, p. 976). É a tentativa de ordenar os fenômenos, por mais intoleráveis que sejam, em um todo coerente com a normatividade das expectativas humanas. Essa coerência não se trata, portanto, “de uma ideia que tiramos do mundo, mas de uma ideia que trazemos para ele” (Neiman, 2003, p. 971). Sob essa ótica, finaliza Neiman, “a busca de razão no mundo não deriva de noções religiosas da Providência. A invenção da Providência surge, isso sim, como a busca de razão no mundo” (Neiman, 2003, p. 973). Nesse sentido, Arendt também observou, como Neiman, que “forças personificadas” como o “ardil da natureza” em Kant e a “astúcia da Razão” em Hegel não raro são interpretadas, hoje, como secularizações da divina Providência (Arendt, 2018a, p. 420).

E embora Arendt considere duvidoso reduzir essas “forças personificadas” na história da filosofia a meras secularizações diretamente advindas da Providência em sua acepção religiosa, os traços comuns de tais noções foram agrupados, em *A Vida do Espírito*, sob a forma de uma breve exposição geral que exprime a “noção em si”: “a saber, a de que as ações dos homens são inexplicáveis em si mesmas e que só podem ser *entendidas* como obra de algum propósito oculto ou agente oculto” (Arendt, 2018a, p. 447). Desnecessário apontar, detalhadamente, o quanto Hannah Arendt era avessa à noção exposta. Mesmo porque, após o advento dos campos de concentração e extermínio nazistas, falar em um “propósito oculto” na História, seja vindo de Deus ou da Razão, se tornou impossível para qualquer um que encare o mal dessas experiências com seriedade. Primo Levi, sobrevivente do campo de *Auschwitz*, disse que “ninguém deveria mencionar a Divina Providência, já que existiu um *Auschwitz*” (Levi, 1988, p. 159). E quantos, antes de Levi e de *Auschwitz*, não poderiam compartilhar o mesmo veredito? Dos povos exterminados nas Américas pelo colonialismo europeu aos africanos raptados de sua terra natal, despidos da sua condição humana, enfiados em terríveis navios negreiros e escravizados pelo resto de suas vidas. No capítulo anterior,

mencionamos o último grande sistema filosófico do Ocidente, o hegeliano, e a sua razão histórica como “rosa na cruz do sofrimento presente”. Richard Bernstein, nas conclusões de seu livro *Mal Radical*, diz que, para Hegel, “o mal é um momento necessário na atualização do Espírito”, o que também se enquadra no conceito amplo de teodiceia (Bernstein, 2002, p. 229, tradução nossa). Da nossa tradição cultural, talvez a objeção mais pungente à teodiceia tenha vindo, ironicamente, de um cristão: Dostoiévski, no romance *Os Irmãos Karamázov*. Em três capítulos da obra, a saber, “Os irmãos se conhecem”, “A revolta” e “O Grande Inquisidor”, o personagem Ivan Karamázov expõe ao religioso irmão Aliócha por que, por amor às criaturas, se deve negar a Criação.

“Não é Deus que não aceito, entende isso, é o mundo criado por ele”, começa Ivan (Dostoiévski, 2012, p. 325). E para ilustrar sua tese, escolhe justamente o ponto mais frágil da teodiceia agostiniana: o sofrimento inocente das crianças. É contada então a história do suplício de uma menina de cinco anos, espancada e trancada a noite inteira no frio gélido de uma latrina. Ali, com medo, a menina batia “com seus punhozinhos minúsculos no peitinho martirizado” e pedia ao seu “Deusinho” que a protegesse (Dostoiévski, 2012, p 335). Sem o livre-arbítrio e a consequente capacidade humana para crueldades assim, jamais teríamos conhecido o que é o bem e o mal. A isso, Ivan objeta: “Para que conhecer esse bem e esse mal dos diabos a um preço tão alto? Sim, porque neste caso o mundo inteiro do conhecimento não valeria essas lágrimas de uma criancinha dirigidas ao seu ‘Deusinho’” (Dostoiévski, 2012, p 335). No seio dessa revolta está a intuição de que cada consciência é o Universo inteiro para si mesma e, por isso, quando qualquer criatura é sacrificada, algo de irrecuperável se perde, algo que não pode ser redimido por nenhum desígnio futuro. Se o sofrimento inocente é o preço a se pagar para que a “Providência”, a “Razão” ou o “Espírito do Mundo” se atualizem rumo à harmonia universal, Ivan conclui: “Não quero a harmonia, por amor à humanidade não a quero. Quero antes ficar com os sofrimentos não vingados [...] *ainda que eu não esteja com a razão*” (Dostoiévski, 2012, p. 340). Se as teodiceias geralmente justificam o mal lhe atribuindo uma suposta função necessária para o advento

de um bem maior vindouro, Ivan vai mais a fundo e diz que, ainda que isso fosse verdade, o mal não estaria justificado, pois como poderíamos aceitar “o edifício do destino humano” estar fundado sobre as “lágrimas não vingadas” de uma criancinha que seja? (Dostoiévski, 2012, p. 340).

3.1 O DOIS DO “DOIS-EM-UM”

As palavras de Ivan, escritas por Dostoiévski no século XIX, ultrapassaram o campo literário e ganharam peso filosófico após a II Guerra Mundial. Quando, em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt afirmou que “o surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores”, era da teodiceia que nos despedíamos. Mas essa despedida não chegou, segundo Arendt, pela refutação teórica de algum pensador, e sim pela “irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter” (Arendt, 2016, p. 55). A tradição não foi quebrada por ninguém individualmente. Não o foi pelo materialismo histórico dialético de Marx, nem pelo iconoclasta platonismo invertido de Nietzsche. Soçobrou pelo “fato estabelecido” da dominação totalitária, que, “em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização” (Arendt, 2016, p. 53-54). E mesmo o criticismo filosófico do século XIX não se originou de um gratuito “ato deliberado” dos filósofos, mas do fato de que já habitavam um mundo repleto de perplexidades, e de novas questões, com as quais a “tradição de pensamento” disponível era “incapaz de lidar” (Arendt, 2016, p. 53-54). Afinal, Nietzsche alertou que Deus estava morto porque fora assassinado por todos nós, e não porque fora assassinado especificamente por ele, Nietzsche (Nietzsche, 2001, p. 147-148). Arendt compara a retórica enfática de autores como Marx e Nietzsche ao assobio, cada vez mais alto, de quem está perdido no escuro. E nessa situação, o que os assustava nas trevas não era possibilidade de quebra da tradição, “era seu silêncio” (Arendt, 2016, p. 54).

Através do heterônimo “Alberto Caeiro”, Fernando Pessoa escreveu: “Não acredito em Deus porque nunca o vi./Se ele quisesse que eu acreditasse nele,/Sem dúvida que viria falar comigo/E entraria pela minha porta dentro/ Dizendo-me, *Aqui estou!*” (Pessoa, 2016, p. 177-178). A poética crumentemente antimetafísica de Caeiro ilustra, sucinta e claramente, o que não pôde mais ser negado após *Auschwitz* e Eichmann: a absurdidade da crença em uma ordem moral suprassensível operando no Universo; e a insuficiência de noções como *lumen naturale* ou consciência moral inata. E mesmo se disserem que não há como *provar* a inexistência dessa ordem racional entre os seres ou dentro deles, o ponto principal não é exatamente esse. O ponto é que nenhuma ordenação suprassensível evitou a construção das fábricas de cadáveres, e nenhuma consciência impediu Eichmann de organizar, diligentemente, o transporte de milhões de pessoas para a morte certa. Ao lembrarmos de *Hiroshima* e *Nagasaki*, daquela inédita força atômica ainda hoje disponível, é inevitável perguntarmos: como pode existir Providência se, com o apertar de um botão, destrói-se a Terra inteira? Resolvendo alguém apertar, Deus descerá do Céu para impedir? Esse era um medo real durante a Guerra Fria, como se nota em diversas passagens de *A Condição Humana* (1958) e também na cultura cinematográfica da época, a exemplo do filme *Luz de Inverno* (1963), de Ingmar Bergman, cujo tema é o silêncio de Deus perante a iminência de uma hecatombe nuclear. A rigor, portanto, a tradição não foi quebrada. Apenas chegamos a um lugar onde ela, pelo menos racionalmente, não fala mais conosco. Talvez por não ter o que dizer. Mas apesar desse silêncio, e embora a maioria na Alemanha Nazista tenha se conformado, como Eichmann, às condições do terror, algumas pessoas não se conformaram. Por quê?

Logo no início desta obra, dissemos que Hannah Arendt se deparou com o problema do mal e buscou compreendê-lo a partir de experiências concretas. E quando um governo rapidamente conseguiu trocar nossos mais tradicionais padrões morais e legais abstratos, inclusive o mandamento “Não matarás”, pela ideologia assassina do racismo “científico”, e isso “sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indi-

víduo ou um povo”, Arendt recusou confiança a quaisquer abstrações normativas e centrou interesse na experiência moral daqueles que resistiram. Ao ser convidado para se filiar à SS, Eichmann teria respondido: “Por que não?” (Arendt, 1999, p. 45). Surpreendentemente, essa parece ter sido a atitude, e o estado de espírito, de outros milhões de alemães no que diz respeito à decisão sobre apoiar ou não apoiar Hitler. É como se estivessem predispostos a capitular perante qualquer coisa que pudesse soprá-los para fora de sua “vida rotineira, sem significado ou consequência” (Arendt, 1999, p. 45). Por outro lado, os poucos resistentes não se negaram a participar em razão de um apego ferrenho aos mandamentos tradicionais, nem por disporem de irrefutáveis argumentos contra as premissas da ideologia nazista. “O seu critério”, na opinião de Arendt, “era diferente: eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiam que seria melhor não fazer nada” (Arendt, 2004, p. 107). Colocada a reflexão nesses termos, naturalmente vem a pergunta: qual foi o fator decisivo, nas pessoas, para o aparecimento da primeira ou da segunda disposição? O que propiciou o “por que não?” na maioria, e o que interveio, na minoria, para gerar a incapacidade de conviver consigo na prática do mal?

A resposta de Arendt foi: o pensamento. Mais precisamente a ausência dele no primeiro grupo, e a presença, no segundo. Não se trata, porém, de erudição, tampouco das habilidades cognitivas que comumente chamamos de “inteligência”. Eichmann “não era burro” (Arendt, 1999, p. 311). Mas tanto ele quanto os outros milhões de nazistas, aí incluída a “sociedade respeitável”, não demoraram a render suas consciências e “simplesmente trocaram um sistema de valores por outro” (Arendt, 2004, p. 107). Já os que resistiram foram, segundo Arendt, “aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática”, como se toda nova experiência só pudesse ser julgada pela subsunção a regras aprendidas de antemão (Arendt, 2004, p. 107). Por tomar a resistência ao automatismo irrefletido como o que preservou pelo menos alguns de participação no genocídio, Arendt voltou sua atenção para o mais arquetípico caso de uma vida dedicada ao exame das

opiniões: o caso Sócrates. O mestre de Platão examinava os preconceitos dos atenienses através do diálogo. Este, porém, não cessava quando Sócrates ia para casa, e aí está o especial ponto de interesse para a investigação arendtiana. No contestado *Hípias Maior*, lemos: “[...] ouço aqui todas as coisas ruins, tanto de outros, como também daquele homem que sempre me refuta. É que ele é bem próximo, da minha família, e mora no mesmo lugar” (Platão, 2019, p. 50). Ora, que homem é esse? É o próprio Sócrates, que não deixaria a si mesmo em paz caso concordasse com as posições irrefletidas de Hípias. Comentando esse trecho, Arendt fornece a seguinte interpretação: “Quando Hípias volta para casa, ele permanece um, pois, embora viva só, não busca fazer-se companhia [...] Quando Sócrates vai para casa, ele não está solitário, *está junto* a si mesmo” (Arendt, 2018a, p. 211).

Em diversas passagens da obra arendtiana, o pensamento é definido como um diálogo silencioso do eu com o próprio eu. E as experiências psicológicas mais corriqueiras, se analisadas atentamente, podem nos colocar em contato com essa constatação. Como quando sentimos vergonha de algo que fizemos; ou quando nos orgulhamos pela nossa firmeza em uma decisão difícil; ou quando nos imaginamos em alguma circunstância penosa e nos compadecemos com quem a esteja efetivamente atravessando; ou quando nos imaginamos em alguma posição social almejada e ponderamos se a merecemos; ou quando estamos em dúvida se agimos corretamente em determinada situação. Sempre que exercitamos esse tipo de pensamento, estamos como que enxergando a nós mesmos a partir de fora, assumindo a perspectiva de uma segunda pessoa, ou tomando a nós mesmos como se fôssemos uma segunda pessoa. A esse curioso fenômeno, Arendt deu o nome de “dois-em-um” (Arendt, 2018a, p. 202-216), e o ilustrou com o diálogo *Górgias*, no qual Sócrates, após censurar a adaptabilidade dos discursos de Cálicles aos humores do povo, afirmou preferir “estar em desacordo e oposição com a maioria das pessoas, a estar em dissonância e contradição” consigo próprio (Platão, 1991, p. 117). Sendo a atividade do pensamento um diálogo “de mim comigo mesmo”, a advertência de Sócrates a Cálicles foi interpretada por Arendt

como zelo pela relação entre os parceiros dessa conversação interna, para que “estejam em bons termos, para que eles sejam *amigos*” (Arendt, 2018a, p. 209-210). Colacionaremos abaixo, para subsequente análise, as passagens nas quais acreditamos encontrar a quintessência de tudo o que Hannah Arendt escreveu sobre o “dois-em-um” do pensamento:

[...] Sócrates afirma ser um e, por isso mesmo, não querer correr o risco de entrar em desacordo consigo mesmo. Mas nada do que é idêntico a si mesmo, verdadeira e absolutamente Um, assim como A é A, pode estar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo; no mínimo dois tons sempre são necessários para produzir um som harmonioso. Certamente quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo, seria irreconhecível. E enquanto estou junto a outras pessoas, pouco consciente de mim mesmo, sou tal como apareço para os outros. Chamamos de consciência (literalmente, “conhecer consigo mesmo”, como vimos) o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim mesmo, embora quase não apareça para mim – o que indica que o “sendo um” socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade.

[...] nada pode ao mesmo tempo ser em si e para si mesmo senão o dois-em-um que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento, e que Platão traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som – *eme emauto* – de mim comigo mesmo. Mas, novamente, não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade. 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.

O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação

mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde. O pensamento pode se tornar dialético e crítico porque ele se submete a esse processo de perguntas e respostas, ao diálogo do *dialogesthai*, o qual é, na verdade, uma “viagem através das palavras” (*poreuesthai dia ton logon*) em que constantemente levantamos a pergunta socrática básica: *o que você entende por...?* Só que este *legein*, este dizer, é sem som e, portanto, é tão rápido que sua estrutura dialógica torna-se um tanto difícil de detectar.

[...] Em poucas palavras, a realização, especificamente humana, da consciência no diálogo pensante de mim comigo mesmo sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências tal como é dado ao homem, seu hábitat em meio a uma pluralidade de coisas, são também as mesmas condições da existência do ego mental do homem, já que ele só existe na dualidade. E esse ego – o eu-sou-eu – faz a experiência da diferença na identidade precisamente quando ele não está relacionado às coisas que aparecem, mas apenas a si mesmo [...].

A consciência não é o mesmo que o pensamento; os atos de consciência têm em comum com a experiência dos sentidos o fato de serem atos “intencionais” e, portanto, *cognitivos*, ao passo que o ego pensante não pensa alguma coisa, mas sobre alguma coisa; e este ato é dialético: ele se desenrola sob a forma de um diálogo silencioso. Sem a consciência, no sentido da consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível. O que o pensamento torna real, no meio desse processo infinito, é a diferença na consciência, diferença dada como um simples fato bruto (*factum brutum*); é apenas sob essa forma humanizada que a consciência torna-se a característica notória de um homem, e não de um deus ou de um animal. Do mesmo modo como a metáfora preenche a lacuna entre o mundo das aparências e as atividades do espírito que ocorrem dentro dele, o dois-em-um socrático cura o estar só do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra (Arendt, 2018a, p. 205, 207-210).

Todas essas passagens estão em *A Vida do Espírito*, sob um tópico denominado precisamente “O dois-em-um”. A mesma ideia aparece recorrentemente no entremeio de diversos textos arendtianos, em ocorrências de teor e redação sempre similares ao conteúdo acima colacionado. O lugar onde a

exposição se encontra mais extensa e elaborada, contudo, é no tópico citado. O que faz sentido, pois *A Vida do Espírito* foi uma obra concebida, por Hannah Arendt, como a consolidação das reflexões surgidas durante décadas de escrita. Por ora, identificamos no ensaio *Pensamento e considerações morais*, publicado no Brasil pela coletânea *A Dignidade da Política*, uma diferença de redação que vale a pena registrar:

[...] Sem essa cisão original, que Platão mais tarde utilizou ao definir o pensamento como o diálogo sem som (*eme emautô*) de mim comigo mesmo, o dois-em-um, que Sócrates pressupõe em sua afirmação sobre a harmonia consigo mesmo, não seria possível. Consciência não é o mesmo que pensamento; mas sem a consciência o pensamento seria impossível. É a diferença dada na consciência o que o pensamento realiza em seu processo (Arendt, 1993, p. 164).

Procedamos, enfim, à análise dos excertos, que começam dizendo: “Sócrates afirma ser um e, por isso mesmo, não querer correr o risco de entrar em desacordo consigo mesmo”. Arendt critica os tradutores contemporâneos do *Górgias*, que supostamente ignoram “as palavras-chave ‘sendo um’” quando traduzem o trecho, também citado por nós há pouco, que trata desse potencial desacordo (Arendt, 2018a, p. 203). Ao menos nas traduções brasileiras para o português, tais “palavras-chave” realmente não costumam ser transcritas⁵. Assumindo a tradução da própria Hannah Arendt, a passagem é lida assim: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” (Arendt, 2018a, p. 203). A insistência no “sendo

5 Para o inglês, contudo, a tradução de Oxford transcreve assim: “[...] that it is superior to have my lyre out of tune and discordant, and any chorus I might equip, and for most men to disagree with me and to contradict me, than for me – just one man – to be discordant with myself and contradict myself (Platão, 1979, p. 56). Em *Plato Complete Works*, traduzido pela Hackett Publishing Company, Inc., transcreve-se “though I’m only one person” (Platão, 1997, p. 827). Tais traduções não ignoraram, portanto, as palavras citadas por Arendt, embora os sentidos de “just one man” e “though I’m only one person” sejam ligeiramente diferentes, no contexto, de “being one”, que acentua a paradoxal unicidade *durante* o diálogo interno, expressando melhor a necessidade de acordo.

um” visa primeiramente a mostrar o paradoxo de uma unidade poder estar em desarmonia consigo mesma. E em segundo lugar, demonstra o caráter inescapável da convivência com esse outro eu dentro de nós, caso não queiramos renunciar ao pensamento. Para Arendt, a preocupação com essa boa convivência interna era a base moral daqueles que, mesmo sem nenhuma ordem suprassensível ou legal para recorrer, escolheram se abster de fazer o mal: “Em termos francos, recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando ‘Não matarás’, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios (Arendt, 2004, p. 107). Essa afirmação se encontra no ensaio *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*. Já em *A Vida do Espírito*, no tópico “O dois-em-um”, é acrescentado: “quem gostaria de ser amigo e de ter que conviver com um assassino? Nem mesmo outro assassino” (Arendt, 2018a, p. 210).

Está claro que esse “outro” com quem diálogo internamente exerce, no esquema proposto, a função de uma consciência moral. Mas a menos que se retorne ao *lumen naturale* ou à voz de Deus, como isso seria possível? Arendt sugere que o acordo entre os parceiros do diálogo sem som, ou seja, a não contradição consigo mesmo, é o bastante para “prevenir catástrofes” (Arendt, 2018a, p. 216). Sobre esse ponto, Pablo Henrique de Jesus argutamente questiona: “Poder-se-ia não querer conviver com um assassino se não fosse o assassinato algo já moralmente condenável?” (Jesus, 2012, p. 76). Devido ao colapso moral de todas as instituições alemãs durante o Nazismo, Arendt pretendeu derivar um limite ético da própria atividade do pensamento, mas a questão levantada por Pablo revela a necessidade de uma “cláusula” prévia, vinda do exterior, a balizar os termos da relação do eu com o outro eu. Do contrário, “parece que até mesmo um assassino poderia conviver consigo mesmo, desde que tenha acordado de si para si que o assassinato não é algo condenável” (Jesus, 2012, p. 76). Com efeito, exatamente esse acordo perverso parecia operar na mente de Hitler e de seus apoiadores. Nessa linha de argumentação, somente quem “já tenha concebido para si mesmo que matar não é uma boa ação poderia se preocupar com ter que conviver com

um criminoso” (Jesus, 2012, p. 76). Pablo resolve o problema inserindo uma mediação entre os parceiros do diálogo interno: o mundo. A “consciência moral” teria que primeiro avaliar se o ato é “pernicioso” ao mundo e, uma vez na posse dessa avaliação, trazê-la de volta ao “dois-em-um”, para “julgar meu acordo comigo mesmo” (Jesus, 2012, p. 79). Embora não discordemos da resolução em suas linhas gerais, é possível colocá-la em termos mais adequados à *diferença*, notada por Arendt, em nossa “Unicidade”.

É preciso se atentar para todo o peso, e para as amplas consequências, dessa diferença. Arendt a enfatizou o quanto pôde ao dizer que “nada do que é idêntico a si mesmo, verdadeira e absolutamente Um, assim como A é A, pode estar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo”. Isso significa que, quando assumimos a perspectiva de uma segunda pessoa, ou nos tomamos como se a fôssemos, as duas partes oriundas da cisão *não são a mesma coisa*, tampouco possuem a mesma perspectiva. As indicações para o esclarecimento desse fenômeno aparecem repetidamente nos excertos colacionados, a exemplo da expressão “os homens existem *essencialmente* no plural”, e, principalmente, da condicionante identificada no seguinte trecho: “a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências tal como é dado ao homem, seu hábitat em meio a uma pluralidade de coisas, são também as mesmas condições da existência do ego mental do homem”. Detenhamo-nos nestas palavras: “essencialmente” e “condições da existência”. Ao empregá-las, o que Hannah Arendt está defendendo é a pluralidade de seres humanos como condição de possibilidade para a formação da consciência de si em cada um, individualmente. A *Vida do Espírito e Responsabilidade pessoal sob a ditadura* por algum motivo não explicitaram quem é o dois do “dois-em-um”, mas isso já havia sido feito no texto *Ideologia e terror: uma nova forma de governo*, que, em 1958, foi incluído na segunda edição de *Origens do Totalitarismo* e desde então é seu capítulo conclusivo. Ali, após o retrato da solidão e do desarraigamento das massas de indivíduos atomizados, identificamos quem é este que, revelado no processo do pensamento, impede a obliteração da consciência pelo automatismo da ideologia:

[...] quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois em um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas *esse diálogo dos dois em um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu*, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento. O problema de estar a sós é que esses dois em um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável (no sentido de impermutável, singular) cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e o grande milagre salvador da companhia para os homens solitários é que os “integra” novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equívocos, e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única da pessoa impermutável (Arendt, 2012, p. 636, grifo e parênteses nossos).

O dois do “dois-em-um”, a “diferença dada na consciência” e instalada na nossa “Unicidade”, é ninguém menos que nossos semelhantes. “Representados no meu eu”, é com eles e com nosso mundo comum que “estabeleço o diálogo do pensamento”. Mas seria simplificador concebermos a consciência como algo dado desde sempre, com capacidades previamente prontas em cada um, e a partir das quais, então, representaríamos imaginariamente os outros indivíduos. Didaticamente, a filosofia moderna começou no cartesiano *cogito me cogitare*, que, segundo a interpretação de Arendt, foi uma tentativa de provar “a certeza do eu-sou” através de “uma experiência do espírito para a qual nenhum dos sentidos que nos dão nossa realidade e a de um mundo exterior é necessário” (Arendt, 2018a, p. 416). Em *A Condição Humana*, dois tópicos do sexto capítulo são destinados especificamente à crítica desse método introspectivo (Arendt, 2018b, p. 339-353). E por que Arendt o critica? A rigor, Descartes, em suas *Meditações metafísicas*, precisou reconhecer que o eu, para ser pensado enquanto “substância”, ou seja, enquanto uma existência conservada igual a si mesma “em todos os momentos de sua duração”, depende continuamente “do mesmo poder e da mesma ação que seria necessário para produzi-la e criá-la toda de novo, se ela ainda não existisse” (Descartes,

2005, p. 77-78). E de fato, o que faz com que pensamentos ocorridos ontem, hoje e amanhã, mesmo sendo radicalmente distintos no tempo, acabem produzindo, em seu conjunto, uma identidade continuamente idêntica a si mesma? Em outras palavras: como o eu reconhece o próprio eu no decorrer dessas mudanças? Como, enfim, sei que *sou eu* quem mudou de ideia, e não que a ideia me transformou em uma segunda pessoa?

Descartes atribuiu a Deus essa ação conservadora de nossas individualidades. Cento e quarenta anos depois, Kant, que não podia lançar mão da mesma resposta em sua *Crítica da Razão Pura*, postulou uma solução formal chamada “unidade sintética da consciência”: “[...] todas as *minhas* representações precisam submeter-se à única condição sob a qual eu posso, como *minhas* representações, atribuí-las a um eu idêntico e, portanto, enquanto conectadas sinteticamente em uma apercepção, reuni-las através da expressão universal *eu penso*” (Kant, 2015, p. 133). Para Arendt, contudo, a questão não pode ser resolvida introspectivamente. Retomando o excerto de *Origens do Totalitarismo* acima colacionado, lemos que “para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas”; e também que a *companhia* “integra” novamente a dualidade equívoca interior, restabelecendo nossa identidade e nos permitindo “falar com a voz única de pessoa impermutável”. Nos excertos retirados de *A Vida do Espírito*, lemos que “certamente quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo, seria irreconhecível”; e ainda que o “mundo exterior” se impõe sobre nós, “interrompe bruscamente o processo do pensamento” e, chamando-nos “de volta”, nos restitui à unidade mediante a qual aparecemos e somos reconhecíveis pelo olhar alheio. Em termos arendtianos, portanto, a identidade pessoal de cada indivíduo está condicionada não à “natureza humana”, problema insolúvel “tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral” (Arendt, 2018b, p. 13), mas à *condição humana* sobre a Terra, mais especificamente a da pluralidade, consistente no paradoxal fato de que o mundo das aparências apresenta, aos olhos, uma multiplicidade de seres únicos (Arendt, 2018b, p. 218).

Sei que existo não porque penso, mas porque as outras pessoas olham para mim e dizem meu nome. Arendt foi explícita nesse respeito quando afirmou que o insuportável na solidão “é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é *confirmada* pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais” (Arendt, 2012, p. 637, grifo nosso). Como também apareço para mim mesmo, o que, no sentido mais elementar, é ver o próprio corpo e ouvir a própria voz, associo essa aparição com a confirmação vinda dos meus parceiros de interação. “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo *e de nós mesmos*” (Arendt, 2018b, p. 62, grifo nosso). Se um espectro aparecesse para qualquer um de nós, agora mesmo, sem dúvida a primeira coisa que faríamos seria virar para o lado e perguntar se mais alguém o vê. Em caso positivo, aceitaríamos a realidade do fenômeno sobrenatural. Em caso negativo, concluiríamos que enlouquecemos. Não por acaso, o nome “loucura” é comumente atribuído a um estado mental solipsista, no qual o indivíduo vê e ouve coisas que nenhum outro vê e ouve; ou pensa saber de fatos que ninguém reconhece. No romance *O bigode* (1986), de Emmanuel Carrère, o protagonista raspa seu bigode e espera, ansioso, pela reação da mulher, Agnès. Diante da indiferença da companheira, o homem resolve dizer: “Agnès, eu raspei. Não tem problema, vai crescer de novo. Olhe para mim. O que está acontecendo?”. Para sua surpresa, no entanto, a mulher responde: “Você sabe muito bem que nunca teve bigode” (Carrère, 1988, p. 26). A negação de reconhecimento a esse simples detalhe do cotidiano bastou para que o seu afirmante, no decorrer do livro, duvidasse de si, de seus sentidos, de suas memórias e da realidade.

Os outros não enxergam, porém, apenas a individualidade do meu corpo. Se tenho ou não bigode. Os meus iguais testemunham as minhas *palavras* e *atos*. Na expressão de Arendt, “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros” (Arendt, 2018b, p. 218). E na medida em que, “quando apareço e sou visto pelos outros, sou um”, tais palavras e atos são sempre remontados, por quem os testemunha, à individua-

lidade exterior, fenomênica, daquele que *aparece* falando e agindo. Isso não é tudo, porém. Conforme exposto nos capítulos anteriores, as palavras e os atos de cada um são mais que simplesmente testemunhados pelos demais. A ação e o discurso formam uma “teia de relações humanas” dentro da qual todos, eu e meus semelhantes, acabamos implicados e afetados. Nesse cenário, o conceito de um eu continuamente idêntico a si mesmo surge como imperativo prático: se a vontade e os pensamentos dos meus parceiros de interação lhes conferissem uma identidade hoje e, amanhã, na posse de uma nova vontade e de novos pensamentos, pudessem assumir também nova identidade, nenhum reconhecimento mútuo seria possível. Conseqüentemente, nenhuma relação. “Seríamos condenados a errar, desamparados e sem rumo, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e seus equívocos” (Arendt, 2018b, p. 294). Para Arendt, essas trevas “só podem ser dissipadas pela luz derramada no domínio público pela presença de outros, *que confirmam a identidade entre aquele que promete e aquele que cumpre*” (Arendt, 2018b, p. 294, grifo nosso). O eu reconhece o próprio eu no decorrer de suas mudanças e mantém a “unidade sintética da consciência” porque a individualidade corpórea através da qual *aparece* em público permite que suas palavras e atos lhe sejam continuamente *imputados* pelos outros.

É crucial, aqui, nos atentarmos à extensão do conceito de *promessa* usado por Arendt. O sentido empregado não se restringe a um prometer solene, a um juramento, ou a um contrato jurídico. O tópico *A imprevisibilidade e o poder de prometer*, localizado no quinto capítulo de *A Condição Humana*, abarca todos os atos, palavras e manifestações de vontade performados para gerar expectativas normativas, isto é, para reivindicar confiança em sua continuidade ou cumprimento. Toda a teia de relações humanas é permeada de infinitas promessas implícitas, por um lado, e suas correspondentes expectativas normativas, por outro. Mesmo nas atividades mais corriqueiras do dia a dia. Com efeito, quando travamos contato com um desconhecido, espera-se que demonstremos cortesia; quando compramos algo ao transitarmos pela rua, espera-se que espontaneamente paguemos o preço; quando emitimos opi-

niões, espera-se que nos comportemos coerentemente com seu conteúdo, e assim por diante. Algumas promessas básicas, esperamos de todos. Como a de não nos infligirem o mal deliberadamente. Outras, porém, dependem de quem o promitente é. Esse seu “ser”, conforme se depreende do exposto até agora, não habita nas profundezas recônditas da mente: “Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas” (Arendt, 2018b, p. 222). E a revelação desse “quem”, segundo Arendt, “está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz” (Arendt, 2018b, p. 222). A contínua imputação de tais palavras e atos ao seu autor no mundo das aparências estabelece o conjunto de expectativas alheias em relação a esse indivíduo, paulatinamente constituindo para ele uma espécie de “eu” atribuído de fora, e é com esse “eu” que interagimos. Ninguém se relaciona com as “trevas do coração” de ninguém, talvez nem no amor.

Durante uma série de palestras proferidas na Universidade de Harvard entre 1967 e 1968, publicadas no Brasil sob o título *Esse Ofício do Verso*, Jorge Luis Borges apresentou uma concepção de identidade similar à encontrada em *A Condição Humana*. Relembrando as experiências que o fizeram tomar a si mesmo como alguém devotado à literatura, o escritor argentino falou de momentos em que a pessoa descobre quem é, pois “se vê diante de si”. Para ilustrar, usou a história bíblica de Judas: “Imagino que, quando Judas beijou Jesus (se é que o fez), sentiu naquele momento que *era* um traidor” (Borges, 2000, p. 105-106). Correlatamente, é nos desafios da vida que *descobrimos* se somos covardes ou corajosos. Não há meio de sabermos antes. No segundo capítulo, explicamos que a mundanidade de instrumentos e objetos duráveis, obra do *homo faber*, redime as labutas do trabalho pela reprodução da vida; e que o entrelaçamento de ação e discurso redime a “ausência de significado” da obra (Arendt, 2018b, p. 292). Essa última redenção acontece porque a teia das relações humanas produz “estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso” (Arendt, 2018b, p. 292). E sendo essas “estórias” a de todos os que, por atos e palavras, se inserem no interior dessa “teia preexistente”, dela provirá o significado do que cada um fala e faz.

Portanto, independentemente do que Judas tenha pensado consigo, ele sabia que beijar Jesus no Getsêmani *significava* ser um traidor. É impossível acordar “de si para si que o assassinato não é algo condenável” porque uma das partes acordantes, meus semelhantes representados no eu, trazem consigo, para dentro do dois-em-um, a rede compartilhada de significados que julgará o assassinato e, com base nesse julgamento, dirá também quem sou.

Em suma, dependemos dos nossos semelhantes para confirmar a realidade da nossa existência, dos nossos pensamentos, e até mesmo a realidade das impressões dos nossos sentidos. Concomitantemente, o próprio surgimento de uma identidade, ou seja, de um eu que reconhece a si no decorrer do tempo, depende dos atos e das palavras imputados à sua individualidade exterior, fenomênica, pelas testemunhas presentes no mundo das aparências. Mas a única forma de reter na memória essas confirmações e imputações, condicionantes da identidade pessoal e da autoconsciência de cada um, é através de representações no espírito. Conclui-se, então, que a relação entre os fatos brutos mais elementares da nossa vida interior, como os instintos e o desejo, e o conjunto das confirmações e imputações representados imaginariamente pela figura de um “segundo eu”, o dois do dois-em-um, é a consciência de si humana. Não se trata, porém, de encarar essas representações nos termos de um “superego” freudiano, como se tivessem função puramente repressora, adequando a imposições alheias um eu que, sem essas amarras, poderia se satisfazer mais livremente. A representação dos semelhantes no meu eu é indissociável da dependência que tenho deles inclusive para confirmar “o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim mesmo”. Como reconheço nos outros o que percebo em mim, e os outros reconhecem em mim o que percebem em si, comunicamos o reconhecimento mútuo e assim confirmamos, reciprocamente, nossa realidade. Se a representação dos meus semelhantes desaparecesse da mente, o que adviria daí não seria o mesmo eu agora desimpedido, mas provavelmente a sua dissolução, enquanto individualidade autoconsciente, em um mar de impulsos indiferenciados do metabolismo da natureza.

3.2 A COSMOLOGIA DA TEIA

Criticando a noção de livre-arbítrio em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche disse que “onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade” (Nietzsche, 2006, p. 67). Certamente, Primo Levi não tomou os horrores que sofreu em *Auschwitz* como um simples “vir-a-ser” inocente, tal qual tivesse sido atingido por um raio ou atacado por um animal. Arendt identificou essa negação de responsabilidade pessoal nos assassinos nazistas, que alegavam não estarem assassinando, mas executando “uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior” (Arendt, 2012, p. 618). E “os próprios governantes não afirmavam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais” (Arendt, 2012, p. 618). Seus atos não eram assumidos como efeitos de uma vontade espontânea, mas camuflados sob a pretensa inocência de meros instrumentos para a inescapável materialização de “um movimento segundo a sua lei inerente” (Arendt, 2012, p. 618). Na mesma passagem sobre o “erro do livre-arbítrio”, Nietzsche prossegue sua crítica afirmando que “os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência” (Nietzsche, 2006, p. 68). Visualizamos, aqui, um profundo *insight* nietzschiano, compatível com o defendido no tópico anterior: não foi a consciência que, uma vez surgida sabe-se lá de onde, possibilitou a imputação; foi a imputação que criou a consciência. Mas a saída imoralista rumo à inocência do devir levou, no limite, ao fatalismo assassino que começamos a apontar:

O terror total, a essência do regime totalitário, não existe a favor nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento. Esse movimento, transcorrendo segundo a sua própria lei, não pode ser tolhido a longo prazo; no fim, a sua força se mostrará sempre

mais poderosa que as mais poderosas forças engendradas pela ação e pela vontade do homem. Mas pode ser retardado, e é retardado quase inevitavelmente pela liberdade do homem; nem mesmo os governantes totalitários podem negar essa liberdade – por mais irrelevante e arbitrária que lhes pareça –, porque ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo. Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de interferir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar algo novo. No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam. Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são “indignos de viver”, ou que a História decretou contra as “classes agonizantes”, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza (Arendt, 2012, p. 620-621).

Transcrevemos a integralidade desse parágrafo contido em *Ideologia e terror* para mostrar o panorama da catástrofe ocorrida, e a inaudita extensão do mal causado, quando sistemas político-ideológicos negaram a espontaneidade da vontade e a liberdade de ação, por consequência destruindo exatamente aquilo através do qual o “quem” de uma pessoa aparece no mundo: a imputabilidade e, portanto, a responsabilidade por suas palavras e atos. Nesse sentido, para Arendt, tal negação equivale a deixar “de se constituir como alguém”. O humano que se recusa a ser responsável pelo que fala e faz estaria se recusando, também, a “ser uma pessoa” (Arendt, 2004, p. 177). Quando lemos, no ensaio *Algumas questões de filosofia moral*, essa fórmula do “ser humano que se recusa a ser uma pessoa”, imediatamente se entrevê a influência de uma concepção kantiana de personalidade. A essência dessa concepção foi muito bem captada por Henry Allison nas suas *Reflexões sobre*

a *banalidade do mal (radical)* – tradução nossa. Ali, Allison argumenta que o reconhecimento da validade da lei moral é uma “condição de possibilidade” para a existência de uma *pessoa* responsável pelo bem ou pelo mal que faz, porque escolher um ou outro implica saber diferenciá-los. Não bastaria a uma vontade diabólica, então, simplesmente negar reconhecimento à lei moral? Para Allison (e para Kant), isso resultaria numa espécie de vontade cega, agindo sem qualquer discernimento moral, já que este é dado pela lei. Estaríamos diante, portanto, de um “produto infeliz da natureza (ao invés de um produto da liberdade), uma *não-pessoa*, uma vez que lhe falta a característica definidora da personalidade” (Allison, 1996, p. 176-177. Tradução nossa). Por exemplo: ao devorar um cordeiro, o lobo não aparece para si mesmo como *alguém* que poderia tê-lo feito ou não.

Foi claramente partindo dessa mesma abordagem da moralidade como uma linha discriminatória entre o humano e o animalesco que a *Metafísica dos Costumes* nos conferiu o citado *sentimento moral* inato, “a receptividade para o prazer ou o desprazer, que surge meramente da consciência da concordância ou discrepância da nossa ação com a lei do dever”. Para Kant, se a humanidade fosse completamente destituída da “receptividade” a tal sentimento, “dissolver-se-ia na mera animalidade (como se seguisse leis da química) e fundir-se-ia irremediavelmente na massa dos outros seres naturais” (Kant, 2017, p. 312-313). Retomemos o final do tópico anterior, quando estabelecemos que a representação dos nossos semelhantes no eu, o dois do dois-em-um, é o que origina a consciência de si e, conseqüentemente, a identidade da pessoa. À medida que vamos nos inteirando de todo o peso da pluralidade no pensamento político e moral de Hannah Arendt, e finalmente chegamos ao papel desse existir “essencialmente no plural” para a formação da consciência individual mesma, aturde-nos o fato de Kant, com seu inegável gênio filosófico, não ter concebido essa presença dos outros no eu como parte constituinte de uma razão que se pretenda prática. Talvez influenciado pela credibilidade angariada pelas ciências naturais, especialmente pela física newtoniana, e ainda sob a sombra das incertezas lançadas pelo empirismo contra os dogmas metafísicos que tanto

cultivara, o iluminista da luterana Königsberg tenha tentado obter provas formais em um campo inapropriado para esse tipo de objetividade, como é o campo da moralidade. Adicionalmente, é possível também que Kant considerasse a representação de outros no eu uma espécie de *heteronomia* da vontade.

Alguém que toma determinada decisão por causa dos outros estaria sendo veículo da contingente influência alheia, e não comandando imediatamente a si mesmo pela representação de uma máxima que se pode, racionalmente, querer como lei universal (Kant, 2011, p. 90-97). Ocorre que, antes de tudo, a *autonomia* kantiana pressupõe um eu, uma vontade e uma razão preexistentes à relação com o outro: primeiro há um eu racional, que *depois* escolhe acolher no arbítrio, ou não, as máximas ditadas por essa razão dada na consciência de cada um. Mas assim como não existe um eu previamente formado, individualizado, ao qual o “superego” freudiano simplesmente se *acrescenta*; a atividade legisladora da consciência e da razão individuais, mesmo nos termos em que Kant a define, não consegue prescindir totalmente da pluralidade, embora essa dependência se encontre velada pelo formalismo dos textos kantianos. No tópico “A radicalidade do mal”, dissemos que quando o criminoso egoisticamente se excetua de uma lei cuja validade para os outros ele reconhece, temos aí um sujeito que “valoriza pelo menos a si mesmo como um fim”. Mas de onde vem a consciência que possibilita essa autoapreciação? O principal ponto de dependência, contudo, foi trazido no tópico “Lei moral como *lumen naturale*”, quando perguntamos em quais bases Kant assenta a igualdade entre todos os seres racionais. Conforme ali exposto, concluir pela moralidade ou imoralidade de uma máxima segundo a possibilidade de elevá-la a lei universal implica reconhecer os outros como *iguais* na condição de fins em si mesmos. Pressuposto em abstrações como o “Reino dos Fins” e o “princípio da humanidade”, esse reconhecimento não traz consigo a representação, no eu, de todos os seres racionais para os quais a máxima subjetiva pede concordância para virar lei?

Dentro dessa linha argumentativa, passa-se a conceber a razão, assim como a consciência, não como propriedades inatas, prontas e incondiciona-

das dos indivíduos, mas como o resultado de suas *relações*. Quem prontamente identificou as apontadas limitações do formalismo kantiano e mais radicalmente avançou rumo ao fator relacional que as soluções requeriam foi Hegel, o maior entre os sucessores de Kant no idealismo alemão. Nas páginas dedicadas a Platão e seu “homem escrito em maiúsculo”, dissemos que Hannah Arendt se aproxima do hegelianismo quando o tema é o papel do *nós* para a formação do *eu*. E de fato, por toda a extensão do último tópico, é perceptível o quanto o dois-em-um do pensamento e a “diferença dada na consciência” parecem evocar uma parte especialmente influente da filosofia de Hegel: sua teoria do reconhecimento. Causa estranheza, portanto, que Arendt jamais tenha travado, pelo menos expressamente, nenhum diálogo a esse respeito com a *Fenomenologia do Espírito*, cuja reivindicação mais ambiciosa é, nas palavras de Robert Pippin, “a sociabilidade da consciência e da ação” (Pippin, 2011, p. 39). Em uma seção de *A Vida do Espírito* denominada “O idealismo alemão e a ‘ponte arco-íris de conceitos’”, é proposta uma justificativa para esse “salto” dado sobre Fichte, Schelling e Hegel. Nota-se, nas escusas apresentadas, a sempiterna resistência de Arendt contra uma filosofia da História que atribui a “conceitos personificados”, como a “astúcia da Razão”, qualquer agência oculta por trás das intenções daquelas pessoas, histórica e concretamente identificadas, que efetivamente agiram e falaram no mundo das aparências (Arendt, 2018a, p. 415-424). Quanto a essa resistência, a presente obra manifestou concordância em várias ocasiões do texto.

As reservas de Arendt também remontam a um segundo motivo: a seção intitulada “A luta interna entre pensamento e senso comum” concorda com a natureza dinâmica, de pura atividade, identificada pela filosofia hegeliana no ego pensante; e reconhece que Hegel sabia da “reflexividade do espírito”; mas o acusa de transformar esses “*insights* da razão especulativa” em “peças de conhecimento dogmático”, e de depois tratá-las como “resultados da cognição” (Arendt, 2018a, p. 109). A diferenciação entre a faculdade de pensar, razão (*Vernunft*); e a faculdade de cognição, intelecto (*Vernstand*); é bastante assinalada em *A Vida do Espírito*. Na seção “Ciência e senso comum”, lemos

que “o intelecto (*Vernstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu *significado*” (Arendt, 2018a, p. 75). Ou seja, ao passo que a cognição se preocupa com a verdade das percepções sensoriais recebidas do mundo das aparências, o pensamento se pergunta não “o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe [...], *mas o que significa, para ela, ser*” (Arendt, 2018a, p. 75). Ora, mas se a ação e o discurso, precisamente por aparecerem à luz do domínio público, são os dados sensíveis que revelam os homens “*qua* homens” à percepção uns dos outros, pelo menos um ato de cognição está envolvido neste “milagre” de haver, no mundo, um lugar para o significado: reconhecer algo de mim no outro e algo do outro em mim (Arendt, 2018b, p. 293). Sem isso, sequer seria possível formarmos o conceito de pluralidade humana, já que esta só existe sob o “duplo aspecto da *igualdade* e da *diferença*”. Se não fôssemos diferentes, não precisaríamos do discurso e da ação para nos fazemos entender. Mas se também não fôssemos de certa forma iguais, nenhum ato e nenhuma palavra seria capaz de criar esse entendimento mútuo (Arendt, 2018b, p. 217).

Impossível sustentarmos, portanto, uma separação estanque, sem intercâmbio, entre a cognição intentada pelo intelecto e o significado querido pela razão. Também a forma como Arendt se expressa sobre a consciência, o “conhecer comigo mesmo”, não se distingue claramente do pensar, já que esse “comigo mesmo” autoconsciente pressupõe o dois-em-um realizado no processo do pensamento. Um cotejamento dessas aporias arendtianas com a ainda mais abstrata e figurativa teoria do reconhecimento de Hegel demandaria, mesmo se comparássemos apenas o tópico “O dois-em-um” de *A Vida do Espírito* e o famoso capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, uma segunda investigação especificamente sobre o tema. Para nossos propósitos, o imprescindível está, a princípio, em três passagens contidas no capítulo IV da *Fenomenologia*: nos parágrafos 167 e 186, lemos que, para a consciência de si, tanto os objetos da percepção quanto o “Outro” estão marcados “com o sinal do negativo” (Hegel, 2014, p. 136, 144). E no parágrafo 174, lemos que “a consciência-de-si é *desejo*” (Hegel, 2014, p. 140). Sobre o sentido das

citações contidas nos dois primeiros parágrafos elencados, recorreremos à explicação de Paulo Meneses: “o ser independente é para-si, portanto, determinado; e assim, negação do outro, que também o nega” (Meneses, 1992, p. 57). Essa negatividade inerente a todo ser individualmente determinado não passou despercebida, por Arendt, em *A Vida do Espírito*: “Tudo o que existe em meio a uma pluralidade de coisas não é simplesmente o que é, em sua identidade, mas também é diferente de outras coisas [...]. Quando dizemos o que uma coisa é, temos que dizer o que ela *não* é, sob pena de [...] tautologias” (Arendt, 2018a, p. 205). O que essa alteridade implica, contudo, para a relação entre os seres?

Se tomarmos essas determinações ônticas não apenas como *estaticamente* independentes entre si, mas as imaginarmos investindo umas sobre as outras a partir do desejo que a cada uma constitui, o caráter relacional do conceito de negação revela sua conflitiva dimensão prática: o “sinal do negativo” não designa nenhum predicado dos seres isoladamente considerados, e sim o modo pelo qual se encaram reciprocamente quando ainda não há reconhecimento mútuo de igualdade. Curiosamente, Arendt usou uma terminologia hegeliana quando disse que “nada pode ao mesmo tempo ser *em si* e *para si* mesmo senão o dois-em-um” (Arendt, 2018a, p. 207, grifo nosso). Mas enquanto o desejo *nega* os objetos e as outras consciências, os trata como se não existissem para si mesmos. A título de ilustração, suponhamos que eu mate e consuma um animal. Assim procedendo, interrompo o existir *para si* desse ser vivo e atribuo à sua existência um sentido alheio a ela mesma, o sentido do *meu* desejo. Mas sob o ponto de vista do animal, figurativamente falando, seus músculos servem para lhe dar movimento, não para se desfazerem na nutrição de outro ser vivo. Por conseguinte, quando consumo um animal, eu lhe *nego* o *status* de *ser-para-si*, tratando-o como inessencial, ou seja, como se fosse teleologicamente destinado à minha satisfação. No patamar das relações humanas, o dominado é tratado tal qual tivesse vindo ao mundo para satisfazer o desejo do dominador, e no assassinato, o *ser-para-si* da vítima é negado absolutamente, como se sua presença na Terra, a continuidade ou o

fim de toda a sua história, estivessem condicionados ao querer do assassino. Ao negar, um ser parece reclamar autoridade a seu desejo. Terry Eagleton bem traduziu isso na sentença: “matar é exercer um poder divino sobre os outros” (Eagleton, 2022, p. 106).

No primeiro capítulo, dissemos que, perante o fato da pluralidade, são possíveis duas atitudes axiológicas fundamentais: a valorização da igualdade ou a da desigualdade. Aplicando uma terminologia arendtiana ao cenário conflitivo de negações descrito acima com base na *Fenomenologia do Espírito*, percebe-se que a conjunção entre alteridade e pluralidade implica, para as relações humanas, um ponto de partida na desigualdade. Essa deve ser a conclusão principalmente tendo em vista o §174. Sob um primeiro enfoque, o desejo humano, assim como o do animal, é *apetite*, e toma tudo aquilo sobre o que se atira como mero objeto de autossatisfação. Ao se chocar, no entanto, com uma outra consciência desejante e independente que, nas citadas palavras de Paulo Meneses, “também o nega”, o desejo precisa reivindicar força normativa contra essa resistência. O impasse só pode ser resolvido pela dominação ou pelo reconhecimento mútuo. A dominação, porém, é uma resolução incompleta, pois a consciência coagida, tornando-se mero desdobramento da força do coator, queda incapaz de confirmar, sob seu próprio ponto de vista, a legitimidade das reivindicações impostas. O dominador fica, então, privado de uma fonte exterior, de uma alteridade, capaz de lhe conferir fidedigno testemunho sobre seu “quem” no mundo das aparências. Assim, jamais pode estar certo de si mesmo ou do que afirma, pois “somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade [...], pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (Arendt, 2018b, p. 71). O reconhecimento do dominador pelo dominado não tem *valor*, já que é inessencial, sem a expressão de um autêntico “assim me parece” – *dokei moi* (Arendt, 2009, p. 55-56).

Ademais, a satisfação oriunda do domínio de outro desejo é sempre provisória, por definição submetida ao constante *risco* de negação. Se o dominado está preso pelo medo que sente do dominador, o dominador está

preso à necessidade de manter a correlação de forças que inspira esse temor. Arendt assinalava a implicação política desse efeito duplamente aprisionador da coação quando trazia em seus textos a liberdade no sentido grego, cuja condição básica estava tanto em “não-ser-dominado” quanto em “não-dominar” (Arendt, 2018d, p. 48). Sem a companhia de iguais, “não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma” (Arendt, 2018d, p. 48-49). Historicamente, fartos exemplos disso são encontrados no isolamento e na paranoia dos tiranos, que sempre supõem traições e conspirações por todos os lados. Robert Pippin, em um livro cuja metade foi dedicada ao §174 da *Fenomenologia do Espírito*, comentou que, na luta entre consciências capazes de se negar reciprocamente, só o reconhecimento mútuo poderá fechar, para cada uma, “a lacuna entre reivindicação e justificação, intenção e realização bem-sucedida, ação e legitimação” (Pippin, 2011, p. 77, tradução nossa). O desejo humano nunca é, portanto, apenas apetite, mas também desejo de ser *reconhecido*, a única forma do nosso eu limitado pelo outro alcançar e garantir uma autorrelação completa. Reconhecer envolve trocar de polos entre as duas atitudes axiológicas fundamentais ante a pluralidade, avançando do ponto inicial atado à desigualdade até o poder de representar o defrontante não mais como obstáculo ou objeto físico, mas como alguém igualmente detentor do *status* de *ser-para-si*.

Uma vez que Arendt condicionou o diálogo sem som do dois-em-um à representação dos semelhantes no eu, nossas breves incursões sobre Hegel objetivam mostrar que a própria concepção de “semelhante” não é dada *a priori* nas consciências individuais, mas precisa ser coletiva e continuamente *alcançada* no seio das relações sociais e políticas. Comentando a revolta cosmológica de Ivan Karamázov, dissemos que cada consciência é o Universo inteiro para si mesma. E embora essa totalidade subjetiva inerente tanto ao maior quanto ao menor dos seres expresse o caráter trágico e irremediável da destruição de qualquer deles, também revela onde está verdadeiramente

radicado o mal na condição humana: enquanto um ser vivo for o todo para si mesmo, constituído estará como desejo ilimitado, que se exterioriza pelo movimento de um ímpeto aniquilador de toda oposição, de toda alteridade independente. Tomando-as como meros objetos mediadores para sua satisfação, o desejo as nega em sua independência, buscando adequá-las ao uso ou destruí-las no consumo, suprassumindo-as assim na totalidade do puro eu original. Nada mantém constância perante tal subjetividade além do desejo mesmo em seu percurso incessantemente repetido através de uma sucessão de objetos sempre evanescentes no interior desse ciclo de utilização e destruição. Nesse estágio, a consciência ainda permanece parcialmente imersa no fluir da vida orgânica, no mar de impulsos da animalidade. Mas os outros seres nunca podem ser inteiramente suprassumidos, ao menos não facilmente. A matéria bruta demanda trabalho para se adequar ao gozo humano, e ninguém costuma se reduzir, espontaneamente, à condição servil de mediação para o gozar alheio. E inexistente, ao mesmo tempo, qualquer critério racional sobre quem deve ceder a quem.

Imagine-se, agora, esse movimento sem limite do desejo como a condição básica de todos os viventes sobre a Terra. Se o caráter destrutivo e violador de uma relação entre seres é o mal, um espaço de matéria bruta habitado por incontáveis consciências ilimitadamente desejan-tes se apresenta, à integridade de cada uma, fundamentalmente maligno. Tudo o que vive é finito e limitado em duração no tempo, na extensão do corpo, no vigor natural, nos meios de se impor à sua volta, na compreensão de um mundo que lhe excede e precede. Essa precária condição está inextricavelmente ligada ao mal, ou, em outras palavras, é necessariamente experienciada como mal, por duas vias: primeiramente, um desejo que, sob o ímpeto do uso e do consumo, nega a independência dos objetos e dos outros desejos, por estes é também negado. Quando tentamos realizar sonhos, quando ansiamos ver confirmadas as nossas opiniões sobre nós mesmos e sobre quem imaginamos ser, ou quando reivindicamos assentimento a nossos julgamentos a respeito do mundo exterior e sobre o que ele, segundo sentenciamos, deveria nos conceder,

entramos em contato com a dura indiferença, senão resistência, da realidade, que está aí, e sempre esteve, a despeito de nós. Essa incompatibilidade originária entre os seres vivos e o lugar onde são jogados pelo nascimento, o fato de que o Universo não foi feito especialmente para nos acolher, é a raiz cosmológica de toda sorte de violações. E está presente nas mais familiares circunstâncias, em como até uma ocorrência comezinha pode, devido à sua gratuita arbitrariedade, se chocar conosco de modo a causar, por um infeliz acaso, algum repentino e irreversível mal: uma excelente pessoa, com importantes planos, pode morrer ao escorregar no banheiro ou, por segundos de desatenção ao atravessar a rua, acabar atropelada.

Perguntando-se sobre o porquê da presença da serpente no Jardim do Éden, Paul Ricoeur identificou que, na tradição mitológica da cultura ocidental, isto é, tanto nos mitos gregos quanto nos hebraicos, o mal é sempre representado como “algo *já aí*”, não iniciado especificamente por ninguém. Com base nessa constatação, Ricoeur assinala uma exterioridade “radical” do mal, inserida na própria estrutura cósmica: “[...] existe assim uma dimensão do nosso mundo que nos afronta como caos, simbolizado pelo animal ctônico; para uma existência humana, essa aparência de caos, é uma estrutura do universo” (Ricoeur, 2018, p. 277). Não é que o Universo tenha sido feito *para* nos violar, como se existisse aí a intencionalidade de um demiurgo maligno. Mas na medida em que cada um de nós, enquanto ser finito e limitado, depende de condições mundanas *específicas* para viver e, por conseguinte, possui exigências normativas igualmente específicas, *qualquer outra* configuração de coisas se apresentará “com o sinal do negativo”, ou seja, experienciada como contrariedade, ameaça e sofrimento. Se as condições de possibilidade para a existência de um ser estão atreladas a *determinada ordem*, todas as infinitas possibilidades fora dessa ordenação serão, *para ele*, infinitas possibilidades de violação. Por isso Ricoeur fala de uma identidade simbólica, em nossa tradição, “entre o mal e o ‘caos’” (Ricoeur, 2018, p. 189); e classifica os mitos teogônicos, desde os sumério-acadianos (aproximadamente 2 mil anos a. C.) até os homéricos e hesiódicos (aproximadamente 928 a. C. a 650 a. C.), como

narrações da “vitória da ordem sobre o caos” (Ricoeur, 2018, p. 193). E, no Livro de Jó, quando Deus mostra “o Behemoth e o Leviatã”, está mostrando os “vestígios do caos vencido, figuras de uma brutalidade dominada e medida pelo ato criador” (Ricoeur, 2018, p. 340).

Experimento o mal, no entanto, não apenas pela inadequação cosmológica das minhas necessidades, das minhas exigências normativas e da ilimitação do meu desejo. A segunda via provém das necessidades, das exigências normativas e da ilimitação do desejo que os *outros* tentam impor sobre mim, assim como tento me impor a eles. Na condição humana original sobre a Terra, a da pluralidade de seres finitos e limitados com consciências desejanças infinitas e ilimitadas, cada parte se esforça para ser o todo, sem poder sê-lo. A consequência é essa miríade de negações movimentando-se em mão dupla. Sempre um eu negando todos os outros e por todos os outros sendo negado. Frustração do que vem de dentro, violação pelo que vem de fora. Nietzsche captou essa irracionalidade ctônica no coração da estrutura cósmica quando disse que o mundo apresenta um curso “necessário” e “calculável” não porque nele vigoram leis, e sim porque “faltam absolutamente as leis”, e cada força “tira, a cada instante, suas últimas consequências” (Nietzsche, 2005, p. 27). Tal cosmovisão agonística e naturalista é o plano de fundo da sua crítica aos conceitos de “livre-arbítrio”, de “culpa”, de “consciência”. Afinal, “um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso”, de atividade, e por isso seria absurdo “exigir da força que *não* se expresse como força” (Nietzsche, 1998, p. 36). A passagem, contida na primeira parte de *A Genealogia da Moral*, vai ainda mais longe e investe contra a separação entre ação e agente, asseverando não existir “ser por trás do fazer, do atuar, do devir”, e que o “quem” do agir seria, portanto, “uma ficção acrescentada à ação”. Em uma sentença: “a ação é tudo” (Nietzsche, 1998, p. 36). Mas esse quadro não se assemelha à hipótese kantiana da dissolução na “mera animalidade” caso nos faltasse o “sentimento moral”?

Nós mesmos dissemos que uma consciência imersa no consumidor ciclo do desejo permanece de certa forma ainda presa ao fluir animal da vida orgâ-

nica. E na segunda parte da *Genealogia*, Nietzsche chama os seres humanos pré-sociais e pré-políticos de “semi-animais” (Nietzsche, 1998, p. 72, 74), indicando que ele também reconhece, na absorção do agente pelo agir, e na ação enquanto pura expressão de um *quantum* de força, algo próximo da animalidade. Curiosamente, essa segunda parte da obra já começa trazendo, e em tom elogioso, menções a um “animal que pode *fazer promessas*”, ao “privilégio extraordinário da *responsabilidade*”, bem como a um homem agora tornado “senhor do *livre-arbítrio*”, orgulhoso de sua “consciência” (Nietzsche, 1998, p. 47-50). O que justifica essa repentina mudança para uma posição, pelo menos aparentemente, contrária? O semi-animal humano, antes de se tornar “constante” e “confiável”, precisou ter as exigências sociais e políticas gravadas, por assim dizer, a fogo na carne, para que a fugidia massa interior de apetites momentâneos cedesse lugar à retenção mnemônica de um fazer ou não fazer prometido. “Apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”: esse é, para Nietzsche, o axioma da mais antiga psicologia terrena (Nietzsche, 1998, p. 48, 50). O dolorido “fogo” empregado teria sido a “terrível tirania”, a dominação implacável das primeiras formas de organização política, que, por “atos de violência”, inseriu populações “sem normas e sem freios numa forma estável” (Nietzsche, 1998, p. 74). A seguir, a dor teria continuado a ser infligida pelos sistemas de punição, que, “durante o mais largo período da história humana”, sequer tinham claras as noções de dolo e voluntariedade, mas apenas retribuía danos castigando quem, no mundo das aparências, fossem seus causadores (Nietzsche, 1998, p. 53).

Hegel também enxergou nas relações de luta e dominação a origem do *desejo refreado*, que, por forçar a consciência a trabalhar os objetos ao invés de imediatamente negá-los na destruição do consumo, descola a interioridade humana do fluxo apetitivo animal, do devir orgânico, e a complexifica (Hegel, 2014, p. 150). Para Nietzsche, similarmente, essa interioridade “foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga (instintual) para fora” (Nietzsche, 1998, p. 73, parêntese nosso). O teor de tais especulações filo-

sóficas sobre o processo formativo de nossa constituição psíquica se tornou, hoje em dia, bastante influente, principalmente depois de incorporado pela psicanálise. Em um dos seus ensaios mais famosos, *O Mal-Estar na Civilização* (1930), Freud fala de uma “longa e duradoura insatisfação” com a vida civilizada, devido à igualmente perene restrição imposta pela sociabilidade ao livre fluir dos impulsos individuais (Freud, 1974, p. 106). No mesmo texto, lemos que “é muito difícil formar uma opinião sobre se, e em que grau, os homens de épocas anteriores se sentiram mais felizes” (Freud, 1974, p. 108); apesar de que uma resposta afirmativa a essa pergunta parece ter sido a opinião de Nietzsche, se lembrarmos como retratou os citados “semi-animais” da humanidade pré-social e pré-política: “adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura” (Nietzsche, 1998, p. 72). Uma resposta afirmativa também era, aparentemente, próxima a Rousseau. Mas essas opiniões talvez tomem a pluralidade exclusivamente sob a ótica de suas implicações restritivas para o “homem indivíduo”, como se tudo o que os seres humanos tivessem interiorizado fosse simples repressão ao desejo e aos impulsos apetitivos, ou como se o que interiorizamos não compusesse também a nossa “natureza”.

A esse respeito, a obra de Hannah Arendt, complementada pela teoria do reconhecimento de Hegel, nos oferece uma cosmovisão mais rica. Conforme exposto ao final do tópico anterior, se há individualidade constituída, se já existe um “homem indivíduo”, pressupõe-se que foi operada, nesse eu, a representação de seus semelhantes e, por conseguinte, instaurada a cisão interior que possibilita a tal consciência aparecer para si mesma enquanto identidade confirmada de fora. Isso significa que não interiorizamos simplesmente limites e descargas instintuais reprimidas, mas também, e talvez principalmente, o *reconhecimento* dos outros *na condição* de semelhantes. Por uma sucessão de figuras especulativas, Hegel tentou supor o caminho percorrido pelo espírito humano até tal estágio. A fenomenologia arendtiana da *vita activa*, por sua vez, parte de uma teia de relações nas quais esse reconhecer já estaria efetuado, *presente* à luz de um domínio público onde cada um é igual

entre iguais, gozando de um tipo de liberdade “possível apenas entre pares” (Arendt, 2018c, p. 30). Juntada às fileiras daqueles que “vêm tentando desmontar a metafísica”, Arendt não se inseria no horizonte de uma harmônica ordem suprassensível cosmológica e teleologicamente preestabelecida entre os seres, e sim no de uma teia de relações humanas “com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes” (Arendt, 2018b, p. 228). Mas nem por isso é uma teia de forças tirando, cada uma a cada instante, suas últimas consequências: quando as consciências enfim “se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (Hegel, 2014, p. 144), pode emergir o espaço-entre da igualdade e, no seu solo, a “vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso”, ordenando o caos pelo fazer e cumprir promessas (Arendt, 2018b, p. 304).

3.3 BANALIDADE DO MAL COMO FRAGILIDADE DO BEM

O conceito do mal como violação dos seres não se apresenta acentuadamente destoante de nossa tradição filosófica e jurídica, dado que esta sempre associou o mal a alguma noção de *dano*. E o bem como algo que, conforme assentado no primeiro capítulo, é tão vário quanto forem os seres, compatibiliza-se com a acepção grega da palavra, de “bom para”, de adequado; compatibiliza-se também com a defesa agostiniana da origem divina em toda criatura, e até Kant, quando alertava sobre a impossibilidade de se derivar leis práticas do empiricamente necessário à felicidade de cada pessoa, estava reconhecendo a indefinível variação da vida. Ao fazer “abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares”, o imperativo categórico mira um bem tão genérico que chega a se afastar de uma obrigação positiva, de praticar determinada ação, e se aproximar de um preceito negativo, de prevenção, contra o dano. Como se dissesse: “Aja de modo que a máxima de sua vontade *nunca cause dano aos outros* se valesse ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. A principal deficiência dos parâmetros rompidos pelo terror totalitário não dizia respeito, portanto, exatamente ao que entendíamos por bem ou mal, mas à

“concepção abrangente” (Strauss), à cosmovisão dentro da qual inseríamos esse bem e esse mal para explicá-los. Afinal, diante de inocentes sufocados até a morte em vagões de trem viajando sem destino, crianças sendo enfiadas em fornos de gás ou tendo a cabeça esmagada contra a parede por conta de uma maçã, e perante a gratuidade da submissão de semelhantes à condição de “marionetes com rostos de homem”, a pergunta nunca foi se tais atos eram ou não malignos, e sim como puderam ocorrer em um mundo onde há ordem, razão e consciência moral.

No horizonte de todos os diferentes momentos da história da filosofia apresentados pelo segundo capítulo, estava o pressuposto cosmológico de uma ordem moral suprassensível. Foi esse quadro referencial que, por tantos séculos, nos impediu de articular adequadamente as experiências racionais e morais da consciência com as origens e condições de possibilidade dessas mesmas experiências. Perguntamos também por que os seres humanos precisam de uma razão que lhes refreie e ordene o desejo, os instintos, as paixões. Essa pergunta, por sua vez, obviamente pressupõe que o completo desimpedimento de tal desejo, de tais instintos e de tais paixões tenderá para o mal. Mas, de acordo com o exposto no presente capítulo, especialmente no tópico anterior, vimos não se tratar de um defeito ou *desvio* radicado no coração de cada pessoa, como se existisse algum estado normal do indivíduo em que fosse possível a todos esses seus móbeis internos estarem naturalmente harmonizados com as exteriores expectativas normativas de tantas outras individualidades independentes; ou como se fosse possível existir harmonia imediata entre impulsos biológicos casual e contingentemente desenvolvidos pela espécie e uma variedade sem fim de exigências culturais que vão surgindo, no decorrer da história, de forma ainda mais casual e contingente. A questão, portanto, não é se ou por que estamos propensos ao mal, pois perguntar assim parece ignorar que quaisquer propensões de seres finitos e diferentes entre si fatalmente entrarão em choque, produzindo violações e, consequentemente, experiências de mal e sofrimento. A questão é por que o desejo e todos os impulsos de cada criatura não se harmonizam automaticamente

com os das demais, de modo que os seres vivos só possam se fazer, sem nada precisarem refrear, naturalmente o bem.

Quão libertador seria se pudéssemos apenas expressar inocentemente nosso dever, leves, agindo conforme o que momentaneamente aproovesse ao ânimo e jamais necessitando conter, deliberar ou calcular ação alguma! Se uma inteligência divina, onipotente e bondosa realmente tivesse planejado o mundo para nós, humanos, não deveria tê-lo estruturado de modo a possibilitar que nele assim vivêssemos, e despreocupadamente, insuscetíveis de causar ou receber quaisquer consequências danosas pelo imediato fluir do desejo, fosse o próprio ou o alheio? E ainda mais a fundo: não deveria Deus ter arranjado tudo para que os desejos das criaturas sempre se unissem natural e reciprocamente, ao invés de se chocarem? Sequer cogitaríamos, então, uma lei moral, pois o “mal radical” seria conceito não só desconhecido, mas impossível. Também não faria sentido falar de “livre-arbítrio” como escolha entre o bem e o mal, pois todo agir seria agir bem, e o que quer que brotasse do coração receberia, de nós mesmos e dos nossos semelhantes, um “sim” acolhedor. O teor dessas perguntas não passou despercebido por Agostinho, para quem *liberum arbitrium* é uma forma imperfeita da verdadeira liberdade humana, chamada *libertas*. Na medida em que o primeiro é uma abertura, no espírito, que possibilita à força de vontade superar tentações, a segunda seria a constituição perfeita de uma alma que sequer chega a se sentir tentada, porque só *quer* o que é bom (Agostinho, 2020, p. 292-293). A teologia cristã parece ter percebido que o problema fundamental não é por que escolhemos o mal, mas por que nossas propensões resultam em algo experienciado como mal, e respondeu com o dogma da *queda*, a partir da qual nossa natureza teria degenerado.

Kant estava ciente dessa resposta teológica quando, comentando as Escrituras, disse que “todos pecamos em Adão [...]; só que em nós se pressupõe já uma inclinação inata para a transgressão, ao passo que no primeiro homem não se conjectura tal coisa, mas, segundo o tempo, a inocência, portanto, a transgressão denomina-se nele *queda* (Kant, 2008, p. 48). A agostiniana

libertas, anterior a toda a “inclinação para o mal” e perdida após a expulsão do Éden, equivale ao que, na linguagem cristã, mais comumente se chama “estado de inocência” (Kant, 2008, p. 47). Esse estado não era, porém, apenas uma disposição de caráter, mas principalmente uma relação de pertencimento e de sintonia entre o primeiro homem e o Universo. Criado com a plena capacidade de seguir, naturalmente e sem resistências internas, a vontade do Criador, o que significava seguir a própria fonte ordenadora de todas as coisas, Adão tinha a possibilidade de viver como uma nota em perfeita harmonia com a sinfonia universal da Criação. Ser e dever-ser humanos estavam cosmologicamente unidos pela relação de acolhimento entre homem e um jardim feito para recebê-lo. Por isso a inocência do devir não causava mal nenhum. O pecado original não foi, portanto, resultado de nenhum *impulso*, e sim um ato deliberado de rebelião contra a ordem criada para todas as coisas, estabelecendo uma fratura entre nós e o mundo. A partir de então, este não mais podia acolher espontaneamente as necessidades, as expectativas normativas e o desejo de cada filho de Deus, o que implica a perda do suporte cósmico que harmonizaria as necessidades, as expectativas normativas e o desejo de uns em relação aos dos outros. Em suma, ser e dever-ser se separaram para cada criatura, e o devir delas não poderia mais fluir sem negar e violar um mundo de alteridades agora resistentes.

Reconhecendo essa separação, a cosmovisão cristã a atribui ao desvio do ser humano em relação ao dever-ser originalmente prescrito para nós na suprassensível ordem universal divina. A solução doutrinária para a fratura é escatológica, localizada fora da história natural: a reconciliação e o retorno ao estado de inocência só podem se efetivar pelo advento do Juízo Final, com o restabelecimento do Reino de Deus. Até lá, nos resta resistir às tentações do desejo, que, degenerado após a cisão cosmológica operada na rebelião adâmica, manifesta-se egoísta e conflituosamente no seio da pluralidade terrena. Filósofos como Nietzsche, por outro lado, negando o recurso à escatologia, pareceram acreditar na possibilidade de alguém se constituir natural e instintivamente adaptado a este mundo, *como* se não houvesse, para uma tal

feliz consciência, fratura entre ser e dever-ser. Indicações dessa hipótese são entrevistas ao lermos, na *Genealogia da Moral*, sobre “instintos reguladores *inconscientes*”, ou “inconscientemente certos”, que teriam se perdido quando a “camisa-de-força social” nos reduziu a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos” (Nietzsche, 1998, p. 31, 49 e 72). Para Nietzsche, tudo que se faz com perfeição se faz por instinto, ainda que adquirido, enquanto o raciocínio consciente é “mais frágil e mais falível” (Nietzsche, 1998, p. 73). Há experiências que conferem plausibilidade a essa afirmação. Só dominamos completamente certas habilidades depois de um longo período de treino e repetição, até não precisarmos mais “pensar” para executá-las. Nas artes performáticas, como a música, se tem um exemplo de fácil visualização: apenas *sabemos* tocar um instrumento quando enfim conseguimos fazê-lo automaticamente, de fato por uma espécie de instinto. Nesses casos, o hábito nos acrescenta uma *segunda natureza*.

É essa natureza acrescentada, inclusive “a fogo na carne”, conforme citado, que tornaria o ser humano “senhor do livre-arbítrio”, habilitado para agir civilizadamente sem depender do “tu deves” moral. Pois Nietzsche sabia, claro, que uma vez deixada para trás a suposta adaptabilidade feliz dos semi-animais, não há retorno. O desenvolvimento cultural das disposições humanas com vistas a resolver esse conflito entre nossa dimensão de espécie *animal* e nossa dimensão *moral* já havia sido a aposta de Rousseau em seu *Emílio* e em *O Contrato Social*. Tomando o escopo dessas obras sob análise, quem acuradamente apontou a dificuldade no cerne do empreendimento foi Kant. Em um texto intitulado *Início conjectural da história humana*, já do período crítico (1786), todos os “males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram” são apresentados como surgidos desse conflito não resolvido (Kant, 2010, p. 144). Kant julgava que o processo de educação do “homem” enquanto pessoa moral e cidadão talvez ainda não tenha sequer começado propriamente, muito menos sido completado (Kant, 2010, p. 144); mas também que, nesse esforço educativo, impulsos naturais tendentes ao socialmente chamado “vício” são erroneamente identificados como a causa

última dos males. Por quê? Porque “são *em si mesmos* bons e conforme a disposição da natureza” (Kant, 2010, p. 145, grifo nosso). A agressividade, por exemplo, devia ser imprescindível para a sobrevivência no passado selvagem, e também hoje, corpos cujo metabolismo exige diário consumo de víveres, e que se reproduzem pelo sexo, não poderiam existir sem o motor impulsivo do apetite e do desejo. O descompasso, então, está na constante alteração cultural das condições ambientais sob as quais os impulsos naturais primeiro surgiram e para as quais estavam originalmente adaptados:

[...] essas disposições (impulsivas), na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, sofrerão através da cultura progressiva e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte (aculturadora) perfeita transforme-se novamente em natureza (a segunda natureza, acrescentada): cuja meta final é a determinação moral da espécie humana (Kant, 2010, p. 145-146, parênteses nossos).

Unir as dimensões animal e moral da espécie humana, ou, em linguagem teológica, instaurar o estado de inocência, só seria possível caso a natureza estivesse planejada para se adequar a cada indivíduo, a cada impulso, dispondo-os todos harmoniosamente uns em relação aos outros. Só seria possível, portanto, se Deus existisse e Adão não tivesse pecado; ou se Deus existisse e Seu Reino já tivesse voltado. Mas existindo, ao contrário, o conflito entre o animal e o moral, que é um aspecto da fratura entre o ser e o dever-ser, significa que o Universo “nos afronta como caos” (Ricoeur), e a natureza, pelo menos para nós, “não é um modelo” (Nietzsche, 2006, p. 100). Afinal, não seria necessário produzir culturalmente uma “segunda natureza” se a primeira nos bastasse. Talvez seja, inclusive, enganoso falar da “Natureza” como um conceito unívoco e abrangente. Pois embora designe, tal qual a *physis* grega, o conjunto do que não foi criado pelo artifício humano, o uso do substantivo singular sugere unidade, obnubilando a conflituosa diferença ôntica intrínseca ao fato bruto de que cada identidade, tudo o que é, por definição não é todas as outras coisas. Para nos referirmos aos seres em si mesmos considerados, ou seja, no plural, sem abstrairmos as alteridades reais em nome de uma totalidade gramatical-

mente fixada, mais apropriado seria falarmos de “naturezas”, e contrapostas. Assim, quando o Nazismo recorreu às “forças” ou “leis” da “Natureza” contra a espontaneidade e a pluralidade humanas, o que se tinha, na verdade, era o desejo politicamente organizado de *determinadas* naturezas comportando-se como se fosse “Um” (ver excerto no tópico anterior) e negando, violando as demais. Revelando-se plural e fragmentado, o conceito de “Natureza” perde a serventia ideológica para quem quer impor padrões universais.

Conforme visto no segundo capítulo, a “Natureza” como padrão é uma busca originada, e que só faz sentido, dentro das antigas cosmovisões teleológicas, que acabaram vencidas pelo mecanicismo da ciência moderna. Um novo quadro de referência, agora “científico”, para a busca, surgiu apenas a partir do século XIX, quando a exploração colonial europeia promoveu apropriações racistas do darwinismo e de sua teoria da seleção natural. Portanto, se hoje desacreditamos em um *telos* cosmologicamente preestabelecido para todos os seres, e se rejeitamos a ideologia do racismo cientificista, não há nenhuma razão para grafarmos “Natureza” com N maiúsculo esperando depreender daí leis superiores. Que Nietzsche advogue a inocência do devir, é até compreensível sob o ponto de vista do “privilegio extraordinário da *responsabilidade*” em uma consciência de instintos duramente treinados na capacidade de fazer e cumprir promessas, pois, nesse feliz caso, o animal e o moral estariam tão reunidos quanto possível. Mas causa estranheza a já criticada saída imoralista no *Crepúsculo dos Ídolos*, na medida em que propugna “buscarmos com toda a energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo” (Nietzsche, 2006, p. 68). Isso porque, em um espaço de matéria bruta habitado por incontáveis consciências ilimitadamente desejantes; repleto de forças tirando, a cada instante, suas últimas consequências; e sem nenhuma ordem moral suprassensível; o autoabandono de cada ser ao seu próprio devir impossibilitaria qualquer reconhecimento recíproco e, conseqüentemente, também a formação de personalidades humanas, pelo menos as sob forma até hoje conhecida. Cairíamos em um estranho mundo de violações sem fim perpetradas e sofridas como que por objetos anímicos impessoais.

No estágio de ilimitação do desejo, que toma tudo à volta tal qual fosse objeto físico destinado a uso, consumo e satisfação egoísta, é a *reação* de alguns desses seres até então objetificados que *refreia* o livre fluxo desejante alheio, forçando-o a duplicar sua perspectiva. Ao negar de volta, resistindo à objetificação intentada contra si, um ser impõe ao defrontante a igualdade no *status* de *sujeito*, pois então cada consciência “vê a outra fazer o que ela faz” (Hegel, 2014, p. 143). E ao passo que a reatividade de uma submete o desejo da outra à necessidade de aquiescência pela reciprocidade, o “agir unilateral” queda inútil e “cada uma faz o que da outra exige” (Hegel, 2014, p. 143). Em termos mais concretos, se os outros não reagissem a nada do que fizéssemos com eles, provavelmente não os reconheceríamos como semelhantes, e sim como objetos físicos para a satisfação do nosso desejo. Jamais os representaríamos, portanto, no nosso eu, que permaneceria ocupado apenas com seu próprio devir, naquele estado mental de pelo menos parcial imersão no fluir da vida orgânica, próximo ao mar de impulsos da “mera animalidade”. Dado esse contexto, pergunta-se: o que é punir senão precisamente reagir, enquanto subjetividade, à ilimitação de um desejo que nos objetiva? Se assassinar, por exemplo, “é exercer um poder divino sobre os outros”, punir o assassino é negar-lhe essa pretensão, devolvendo-o à circunscrição de uma individualidade entre individualidades e introjetando em seu interior, pela via contrária do desejo que lhe sai, a saber, por uma dor que lhe entra, o reconhecimento de algo além de si mesmo, de algo outro cujo poder limita o seu. Trata-se do restabelecimento da *igualdade* pela comunhão no sofrimento, por fazer o violador sentir, na própria carne, o que é estar na de quem sua desmesura violou.

A punição e a retribuição vingativa são, no entanto, apenas o caso mais extremo contido na teia de ações e reações que nos mantêm constantemente gravados, representados na memória uns dos outros; que nos mantêm limitados à condição de individualidades entre individualidades; e que enfim nos possibilita, pela conjunção de todas essas circunstâncias, emergir da “mera animalidade” para um estado no qual a consciência consiga enxergar a si mesma a partir de fora, assumindo a perspectiva dos semelhantes, ou tomando

a si mesma como se fosse algum destes. Dissemos que o “outro” com quem dialogamos internamente exerce, no dois-em-um do pensamento, a função de uma consciência moral. Em uma interessante anedota linguística, Arendt lembrou: “Muito tempo se passou antes que a língua separasse a palavra ‘consciência’ (*consciousness*) da ‘consciência moral’ (*conscience*); e em algumas línguas, como o francês, essa separação nunca foi feita” (Arendt, 2018a, p. 212-213). Se o eu reconhece o próprio eu no devir de suas mudanças porque as palavras e atos que exterioriza lhe são continuamente imputados, na citada rede de ações e reações, por quem interage com tais atos e palavras, e se essa interação é o que causa a cisão interior sem a qual sequer apareceríamos para nós mesmos enquanto identidades pessoais, a anedota de Arendt talvez seja uma pista, um indicativo, de que a consciência de si humana (*consciousness*) provavelmente começou como consciência moral (*conscience*). Sendo esse o caso, Kant estava certo ao supor que uma completa indiferença moral do ânimo significaria a dissolução da humanidade na “mera animalidade” e sua irreparável mistura “à massa dos outros seres naturais”, mas, ao rechaçar esse risco usando o inatismo, confundiu as coisas últimas com as primeiras.

Os textos kantianos recorrentemente parecem lançar mão de um conceito de liberdade não sustentável, ou pelo menos não justificado, em seus próprios termos, e que é utilitariamente empregado na função de premissa formal para a imputabilidade. Como se Kant dissesse: precisamos ser considerados livres, do contrário não podemos ser imputados. Ou: precisamos ser considerados livres *para* sermos imputados. Sobre esse fundamental ponto, toda a argumentação exposta até o momento se esforçou por demonstrar que, na ordem dos fatores, o princípio não está no inatismo de um sentimento e de uma consciência morais a nos informar, como se tivessem “recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos”, a diferença entre o certo e o errado, entre o bem e o mal, para *a partir daí* exercermos nosso livre-arbítrio e, segundo o uso deste, sermos responsabilizados. São as reações ao que fazemos e falamos *no mundo das aparências*, com as correspondentes imputações à nossa individualidade exterior, fenomênica, que vão gravando na memória

as expectativas normativas dos imputadores, vão criando as representações destes no eu, e vão antepondo à impulsividade cega do desejo bruto outros desejos. Uma vez reconhecidos na sua igualdade existencial conosco, estabelecem-se como diferença no que era unicidade, transformam-se no dois do dois-em-um, e a consciência, tendo adquirido então a capacidade de aparecer para si mesma pelo olhar de fora agora interiorizado, é retirada do estado de animalidade, ou de semi-animalidade, para o estado cindido no qual pode ora aderir aos impulsos naturais, que continuam lá; ora responder ao conjunto de expectativas recíprocas cuja previsibilidade no cumprimento forma aquilo que, entre os parceiros de interação, se identifica como uma *pessoa*.

Pessoa e personalidade são, portanto, conceitos deontológicos, e não propriedades inatas, puramente naturais. Normas são uma espécie de linguagem comum, um sistema de promessas mútuas, de expectativas compartilhadas de comportamento, que cria um espaço intermediário, mediador, entre as trevas do coração de um e as de outro. O que reconhecemos no semelhante, e ele em nós, é mediado por esse arcabouço de expectativas normativas mutuamente atribuído. Por isso somos semelhantes. E por isso quando uma pessoa conhecida faz algo que jamais esperaríamos dela, dizemos não saber mais quem ela é, que não a *reconhecemos mais*. Não estamos reduzidos, contudo, a reféns de um sistema maquinal e fechado. Para além das normas sociais e políticas preexistentes ao nosso aparecimento como indivíduos nesta Terra, os atos e palavras espontâneos de cada um de nós também informam, aos espectadores, o que esperar da personalidade desvelada através *desses* atos e *dessas* palavras, especificamente. Mas se qualquer quebra de expectativa demanda um esforço dos defrontantes para novamente compreender quem é esse que agora age de outra forma, a quebra vinda pela violação de um semelhante exclui o ato das possibilidades do arcabouço compartilhado, ou seja, das possíveis mediações normativas para um reconhecimento mútuo, e o violador aparece, então, como algo essencialmente estranho. Não por acaso, comumente chamamos uma ação de “má” querendo significar, com isso, que o acontecido está “além da compreensão” (Eagleton, 2022, p. 10).

Nesse sentido, “o mal é incompreensível” (Eagleton, 2022, p. 10). Ele pode ser explicado, descrito, definido, mas sempre será um fenômeno que foge ao repertório comum através do qual nos relacionamos e nos reconhecemos igualmente como seres *humanos*.

Entende-se porque Arendt, quando falava de violência, sempre enfatizava o aspecto da mudez – “Somente a pura violência é muda” – e via a reação violenta no campo político como mais provável, e justificável, se a comunicação das reivindicações de quem sofre estivesse bloqueada por uma “aparência de racionalidade” dissimulada na hipocrisia: “Só podemos nos fiar nas palavras se estamos certos de que sua função é revelar e não esconder” (Arendt, 2018b, p. 31; 2016b, p. 85). Mas apesar de toda a impetuosidade animalesca, de todo o mal e de toda a dissimulação que há no caminho para transformarmos um espaço de matéria bruta habitado por incontáveis desejos desmesurados em uma casa compartilhada por semelhantes, e aproveitando o já citado fato dos escritos de Arendt serem “carregados de linguagem teológica”, concluímos realmente parecer um milagre que a ação e o discurso tenham a capacidade de nos revelar, uns para os outros, “não como objetos físicos, mas *qua* homens”. O reconhecimento de uma consciência por outra, com o conseqüente aparecimento do eu para si mesmo, parece um milagre. Principalmente porque, ao contrário do que às vezes dão a entender Nietzsche e Freud, a entrada do ser humano no estado de sociabilidade não é apenas uma camisa de força para impulsos outrora desimpedidos; não é apenas a perda da suposta felicidade mais simples e inocente do semi-animal. Todo um novo mundo de possibilidades se abre: a limitação do ser individual, ou, em termos arendtianos, sua não-soberania, agora é capaz de se unir com a de outros para que, agindo todos em concerto, alcancem não a soberania, prerrogativa da onipotência divina, mas um *poder* que nenhum deles experimentaria isoladamente. O que se constitui é uma *segunda vida* em um nível mais elevado, uma vida *aumentada*:

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente [*agent-revealing*] mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, dizendo respeito a questões do mundo das coisas no

qual os homens se movem, mundo este que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que é capaz de relacioná-las e de mantê-las juntas. A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala. Como esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo, até mesmo da mais “objetiva” interação, o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de “teia” de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível (Arendt, 2018b, p. 226-227).

Nessa passagem, certamente uma das mais interessantes de toda a produção arendtiana, menciona-se um “espaço-entre subjetivo”, intangível, recoberto o “espaço-entre físico e mundano”. No tópico “Mal como desvelamento”, dissemos que uma definição mais acurada do conceito passa pela identificação de quais são, exatamente, as “condições que tornam a humanidade possível”, e que provavelmente era esse o objetivo da obra *A Condição Humana*, de onde tiramos, agora, o excerto acima colacionado. Se o livro foi concebido ainda na esteira das perplexidades levantadas por *Origens do Totalitarismo*, e, neste, Arendt atribuiu a desertificação do mundo humano promovida pelo governo totalitário à destruição de “todo o espaço entre os homens”, que acabavam, então, pressionados “uns contra os outros”; talvez *A Condição Humana* seja precisamente, como uma espécie de reflexão sobre a saúde política após o diagnóstico da doença, a descrição fenomenológica do que *precisa haver* nesse espaço para possibilitar, sobre a Terra, a humanidade

enquanto humanidade, e não fábricas de cadáveres, ou dentes na engrenagem de um “governo de Ninguém” (Arendt, 1999, p. 313), ou um rebanho de personalidades dissolvidas no Um de forças inumanas e impessoais. No segundo capítulo, mencionamos que Arendt apontou criticamente, na história de nossa filosofia moral e política, uma centralidade de interesse no “homem indivíduo”. A partir dessa crítica, a articulação arendtiana entre o problema do mal, o domínio público e a fenomenologia da *vita activa* ajudou a revelar que as propriedades psíquicas e éticas através das quais definimos o que significa ser *humano*, como personalidade, razão e consciência moral, dependem de condições políticas determinadas para emergirem do nosso interior e funcionarem adequadamente.

Essas condições são, conforme se demonstrou, a pluralidade, o espaço-entre de coisas e *inter-esses* separando e ao mesmo tempo relacionando as pessoas em torno de um mundo a elas comum (Arendt, 2018b, p. 64); e o equilíbrio entre ações e reações, potenciais e efetivas, dentro desse espaço plural, de modo a possibilitar o reconhecimento mútuo de igualdade. Somente se satisfeitas essas condições poderá surgir o *espaço-entre sobrelevado*, a intangível tessitura encobrendo, com estórias significativas, o prosaico mundo de objetos físicos, dentro do qual também somos apenas objetos indiferenciados e, portanto, *superfluos*. É da tessitura de estórias encenadas, da teia de relações baseadas na reciprocidade, que retiramos nossas identidades especificamente humanas e, a partir disso, todo o essencial, apontado por Bernstein, para vivermos uma *vida humana*, a exemplo da individualidade. Se o bem de um ser é o mais adequado a ele, e se há tantos bens quanto seres, a fatalidade cosmológica de não habitarem um Universo feito para os acolher, e a inexistência de uma ordem moral suprassensível harmonizando-os entre si, submete cada um desses bens finitos e limitados à delicada especificidade das condições de convivência expostas, que, por sua vez, exigem cuidado político, ou, em termos mais propriamente arendtianos, cuidado com o mundo, no sentido do verbo *cuidar* (*Sorgen*). Nossas incursões pela cosmologia brutal da “Natureza”, isto é, pela dinâmica das incontáveis naturezas ilimitadamente desejantes negando

umas às outras, objetivaram lançar as bases para a seguinte inversão de olhar: um mundo humano é o “caos vencido” pela intangível teia de relações plurais onde se reconhece, promete e cumpre. Fora dessa específica *ordenação*, o mal é o estado normal dos encontros. Banal e sem motivo.

Um grande vilão, como o Macbeth de Shakespeare, só aparece quando da oposição entre uma subjetividade desmedida e o *espaço-entre* por ela *rompido*. Mas se não existe nenhum espaço de reconhecimento e cuidado recíprocos a se romper, o frágil bem de cada pessoa fica à mercê do choque com os demais. Desnecessário será, portanto, o aparecimento de um Macbeth para que o mal campeie. Figuras determinadas a se tornarem vilãs são, na verdade, casos relativamente raros. Cotidianamente, toda vez que a figura respeitável de um juiz sentencia displicentemente anos de cadeia a serem cumpridos em um estabelecimento cuja desumanidade pouco lhe importa; ou que um líder político sacrifica vidas em decisões tomadas num rápido jantar; ou que nós mesmos atravessamos a rua para não cruzarmos com uma pessoa dormindo na calçada, um *quantum* de sofrimento humano está sendo acrescentado ou permitido no mundo, sem que ninguém se sinta pessoalmente responsável e, portanto, obrigado a apresentar motivos. Nos exemplos citados, pelo menos o respeitável juiz e o líder político causam um mal maior que o de Macbeth, e nem por isso são tomados por vilões. Escondem-se atrás de uma burocracia planejada para preveni-los do contato com as consequências dos seus atos, e principalmente com as vidas afetadas pelo que fazem. Talvez, se os conhecermos na intimidade, revelar-se-ão homens “de ideias muito positivas” (Arendt, 1999, p. 37). Ou talvez revelem uma maçante banalidade. Nada disso, porém, faz diferença em um espaço que dissocia o mal sofrido do mal cometido, pervertendo as condições para a preocupação e o *cuidado* com o bem alheio. “A triste verdade”, notou Arendt, “é que a maior parte do mal é feita por pessoas que nunca decidiram ser boas ou más” (Arendt, 2004, p. 247).

CONSIDERAÇÕES FINAIS



A certa altura de suas exposições sobre o dois-em-um, Arendt disse que o imperativo categórico de Kant, “no fundo”, recorre a uma “consideração bastante simples sobre a importância do acordo de uma pessoa consigo mesma”, pois, subjacente ao teste moral de universalização das máximas acolhidas pelo arbítrio, estaria, em suma, apenas a ordem: “Não se contradiga” (Arendt, 2018a, p. 210). O princípio da não contradição é mais, porém, que uma exigência lógica da mente humana. Em um famoso opúsculo chamado *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*, Ricoeur identifica uma estrutura “dialógica” entre os próprios fenômenos do *mal cometido* e do *mal sofrido*: “em verdade, fazer mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar outrem, logo, é fazê-lo sofrer; na sua estrutura racional – dialógica – o mal cometido por um encontra sua réplica no mal sofrido por outro” (Ricoeur, 1988, p. 24-25). E na medida em que a consciência mesma é o *movimento duplo* de reconhecer nos outros o que percebo em mim, ao passo que os outros reconhecem em mim o que percebem em si, todo ser consciente, por assim se constituir através da diferença e do espelhamento realizados no processo do pensamento, *sabe* o que significam, *para o outro*, os atos e palavras nele infligidos. Sabe porque, emergindo a identidade do eu a partir da confirmação vinda da alteridade, implica-se a presença dessa alteridade nas representações formativas do eu, de modo que este, enquanto está vivo, incessantemente assume a perspectiva da segunda pessoa no que quer que decida fazer, a menos que esteja momentaneamente tomado por um violento impulso, como o da ira, ou cativo de uma *paixão*, no sentido kantiano do termo, a saber, o de uma inclinação que exclui o autodomínio, mesmo se unida “à mais tranquila reflexão” (Kant, 2006, p. 163).

As paixões do ódio e da vingança, por exemplo, “podem deitar raízes e coexistir mesmo com a argumentação sutil” (Kant, 2006, p. 163). A pessoa calcula, raciocina, não está capturada pela turbulência de nenhum impulso ou afecção. Ainda assim, está completamente fora de seu controle abdicar desse ódio e dessa vingança, ou preteri-los em nome de qualquer bem racional. Pelo contrário, dispenderá o planejamento, o tempo e os recursos necessários para

se vingar do alvo odiado, ainda que isso signifique se arruinar no processo. Talvez por constar no nosso repertório tradicional de “motivos humanamente compreensíveis”, e ser, portanto, mais facilmente explicada, essa espécie de irracionalidade calculada que é a paixão foi logo atribuída a Eichmann pela Corte de Israel. Especificamente, no caso, a paixão do ódio (Arendt, 1999, p. 37-38). Arendt, mais acuradamente, penetrou na limitação básica a prevenir que o *Obersturmbannführer* da SS esbarrasse, no cumprimento de seus “deveres” assassinos, com uma consciência moral: “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). Mas dado o exposto no parágrafo anterior, como isso é possível? Em primeiro lugar, não estava sentado, ali, no banco dos réus, um homem incapaz de pensar sob o ponto de vista de *nenhuma outra pessoa*, e sim alguém que conseguia assumir perfeitamente a perspectiva de seus superiores, tanto é que resistiu às ordens de Himmler no último ano da guerra, e as sabotou, porque determinavam o desmantelamento da “Solução Final” e ele, Eichmann, sabia que isso contrariava “a ordem do Führer”, ainda que jamais lhe dirigida expressamente (Arendt, 1999, p. 164).

Eichmann foi capaz, então, de imaginar qual seria a vontade de Hitler naquela circunstância, e de julgar, com base nessa vontade imaginada, a legitimidade das ordens diretas recebidas de Himmler. Uma outra passagem do relato de Arendt, curiosamente pouco citada, também traz uma peça importante para o progresso da discussão. Numa ocasião em que estava inspecionando o centro de extermínio das Regiões Ocidentais da Polônia, Eichmann viu amontoarem um grupo de judeus no interior de um caminhão de gás para, lá dentro, morrerem gaseados: “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” (Arendt, 1999, p. 103). Essa imagem foi, segundo o próprio Eichmann, “a coisa mais horrível que já havia visto na vida” (Arendt, 1999, p. 103). O ponto essencial,

no entanto, está em outro lugar: o horrorizado *Obersturmbannführer* da SS não soube dizer quantos judeus entraram no caminhão, pois *mal olhou*. “Não consegui; não consegui; para mim bastava” (Arendt, 1999, p. 103). E quando “um médico de avental branco” lhe disse para olhar por um buraco do veículo enquanto as vítimas ainda lá estavam, se recusou. “Não podia. Tinha de desaparecer” (Arendt, 1999, p. 103). Eichmann *se recusou a olhar para suas vítimas*, e talvez aqui esteja a chave para compreendermos a sua peculiar “irreflexão” (Arendt, 1999, p. 311). Entre as memórias de *Auschwitz* registradas em *É Isto um Homem?*, Primo Levi conta a surreal ocasião em que ele e alguns outros internos, todos esgotados pela fome, pelo frio, pelos castigos e pelos trabalhos forçados, foram submetidos, na esperança de transferência para o laboratório do campo, a uma prova de química, aplicada por um tal Dr. Pannwitz:

O Dr. Pannwitz termina de escrever e olha para mim.

Desde aquele dia, pensei no *Doktor Pannwitz* muitas vezes e de muitas maneiras. Eu me perguntava qual seria sua íntima substância de homem; como preencheria seu tempo, fora a polimerização e a consciência indo-germânica; principalmente, quando tornei a ser um homem livre, desejei encontrá-lo outra vez, não por vingança, só por uma curiosidade minha quanto à alma humana.

Porque esse olhar não foi cruzado entre dois homens. Se eu soubesse explicar a fundo a natureza desse olhar, trocado como através do vidro de um aquário entre dois seres que habitam dois meios diferentes, conseguiria explicar a essência da grande loucura do Terceiro Reich (Levi, 1988, p. 107-108).

Seja a recusa de Eichmann em *olhar*, seja o olhar do Dr. Pannwitz que se recusa a *ver*, existe aí uma violenta e deliberada negação de *reconhecimento* do outro como semelhante. E todas as mentiras justificadoras da desigualdade apontadas no primeiro capítulo, como a noção de “povos atrasados” no colonialismo e a de “raças inferiores” na ideologia nazista, foram elaboradas precisamente para impedir que se reconhecesse a igualdade, ou a semelhança, naqueles cuja violação se tornara política e economicamente vantajosa para os violadores. Do contrário, se a desumanização das vítimas aos olhos

dos carrascos não estiver feita antes destes sujarem de sangue o fio da lâmina, a imagem lhes será insuportável, pois não poderão ver a si mesmos decepando cabeças como as suas sem se destruírem internamente enquanto pessoas. Por isso, quando Arendt disse que “as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços de esquecimento já não são ‘humanas’ aos olhos de seus carrascos”, estava constatando não um efeito accidental qualquer dessas fábricas e poços, mas seu pré-requisito, o único meio através do qual poderiam acontecer. E casos tais quais o do caminhão de gás e o da prova de química mostram, adicionalmente, que a mera percepção sensorial da *presença física* de alguém no mundo das aparências não é suficiente para seu reconhecimento sequer como *ser humano*. Pois até no conceito de “humano” há, como no de “pessoa”, uma dimensão normativa e axiológica: ambos significam o reconhecimento de uma condição que, por ser *igualmente* compartilhada, implica direitos e obrigações recíprocos. Arendt enxergou isso muito bem quando afirmou que aquele mundo em guerra “não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”, ou seja, apenas fisicamente humano (Arendt, 2012, p. 408).

Uma expressão seminal para o deslinde dessa questão aparece no capítulo V de *A Condição Humana*: “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um *segundo nascimento*, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (Arendt, 2018b, p. 219, grifo nosso). Detenhamo-nos nessa concepção de “segundo nascimento”. Se acontece mediante atos e palavras, trata-se de nossos corpos, *a priori* simples objetos visíveis no mundo das aparências, nascendo *para* a teia de relações emergida do entrelaçamento entre ação e discurso. Recebemos, então, uma identidade reconhecível apenas *dentro* e *no contexto* das histórias significativas produzidas pela teia. O espectro total da experiência humana sobre a Terra se divide, portanto, em dois níveis: primeiramente, a “realidade objetiva”, o “espaço-entre físico e mundano”; e, em um nível mais elevado, recobrando o primeiro, o “espaço-entre subjetivo”, onde habita o “quem” dos corpos, isto é, as histórias cujo significado compartilhado

entre atores e espectadores permite a todos estes se reconhecerem, reciprocamente, “*qua homens*”. E como, segundo o demonstrado no tópico “O dois do dois-em-um”, é com esse “eu atribuído de fora” que interagimos quando vemos um ao outro, só veremos um “semelhante” se o corpo físico diante de nós houver *nascido* também para o nível existencial sobrelevado e nele estiver presente, pois a não ser pelos invisíveis laços desse intangível espaço, tanto os defrontantes nos parecem irreconhecíveis e opacos, quanto nós mesmos acabamos presos na opacidade de objeto. Dr. Pannwitz olhou Primo Levi “como através do vidro de um aquário entre dois seres que habitam dois meios diferentes” porque, naquela terrível circunstância, de fato habitavam meios diferentes.

Ao irmão Aliócha, Ivan Karamázov disse que se apressa a devolver a Deus, “da forma mais respeitosa”, o “bilhete de entrada” na Criação (Dostoiévski, 2012, p. 340). Mas se tratam, na verdade, de dois bilhetes. Para sermos reconhecidos como “semelhantes” e, em última instância, representados como humanos no eu de quem nos vê, não basta ingressarmos, pelo primeiro nascimento, no “espaço-entre físico e mundano” da “realidade objetiva”: precisamos do “bilhete de entrada” para o “espaço-entre subjetivo” também, o que corresponde a um papel, um lugar na teia de estórias encenadas. É a presença nesse espaço e a *posição* nele ocupada que determinam o *valor* atribuído à existência de alguém pela representação mental de seus defrontantes. Tal presença e tal posição não são dadas naturalmente, e sim conquistadas por *luta*. Quem a trava visa a impedir a relegação de si à mera mundanidade física, onde se está sempre suscetível à objetificação pelo arbítrio e desejo alheios. A vitória, nesse sentido, só é alcançada quando o indivíduo, ou o grupo, consegue estabelecer as tão citadas relações de equilíbrio entre ação e reação no seio da pluralidade. Sob esse prisma podemos interpretar diversas recomendações políticas trazidas em *Sobre a Revolução*, a exemplo da passagem que menciona a regulamentação da multiplicidade como a “principal tarefa” das leis e do governo; ou a que menciona a necessidade de cada parte da sociedade reter uma dimensão positiva de poder para se proteger “contra

a injustiça da outra parte”, e não só contra a “opressão de seus governantes”; ou ainda a passagem, talvez estranha ao reduzido horizonte das democracias representativas liberais, que define liberdade política pelo direito de ser participante no governo. “Afora isso, não é nada” (Arendt, 2011, p. 133, 195, 278).

Em 1961, no Connecticut College, Hannah Arendt proferiu uma conferência intitulada “Revolução e Liberdade, uma palestra”, recentemente publicada no Brasil pelas coletâneas *Ação e a Busca da Felicidade* e *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Quase no fim da exposição, foi dito que a liberdade política depende de um “espaço público” onde podemos nos “tornar visíveis” e “ser relevantes” (Arendt, 2018e, p. 198-199; 2021, p. 399). Relevância e visibilidade públicas influenciam no tratamento moral reciprocamente conferido entre os membros de uma comunidade política, e essa aparentemente inusitada relação é perceptível em *Sobre a Revolução*, especialmente quando Arendt toma o estado de sociabilidade como a “única vida razoável” que pode nos “salvar do mal e da desgraça”. Por quê? Por não se fiar na “perfectibilidade humana” (Arendt, 2011, p. 227). Em um espaço-entre constituído por relações travadas entre indivíduos social e politicamente visíveis, relevantes uns para os outros, o que significa dizer, entre indivíduos equilibradamente posicionados na teia, ninguém queda refém de uma “confiança quase religiosa na natureza humana” ao esperar tratamento respeitoso dos demais. Isso porque tal natureza, seja lá o que esconder nas trevas do coração de cada um, será refreada “em sua singularidade graças a promessas mútuas e a obrigações comuns” (Arendt, 2011, p. 227). Pelos dois capítulos anteriores, nota-se que Platão, Aristóteles, Agostinho e Kant recorrentemente se viam às voltas com o problema da desconexão entre a razão e a vontade. Esta nunca foi necessariamente comandada por aquela, e isso sempre pareceu intolerável. A esta altura, já é possível apresentarmos, então, nossas derradeiras articulações entre razão, vontade e o espaço-entre (subjeto) da pluralidade.

Retomando o mote hegeliano da consciência de si como desejo, é pelos freios vindos de fora, pelos *interditos* encontrados nas reações alheias, sejam efetivas ou potenciais, que a consciência aprende a antecipá-las nas suas

representações internas. Estas, por sua vez, passam a inibir a imediatidade do fluxo apetitivo que faz parte do desejo. Quando isso acontece, já estão presentes duas instâncias mentais: uma que impulsiona, outra que refreia. E como testemunhamos o conflito dessas duas instâncias não apenas em nós, mas também nos outros, adquirimos a capacidade de representá-las em si mesmas, abstratamente. A parte que refreia é a comumente chamada de racional. Mas por nos apercebermos e estarmos cientes de ambas, realmente parecemos adentrar, no ínterim de todo esse processo, em uma terceira instância ainda mais sobrelevada da consciência, que não é nem razão, nem impulsividade. Pelo menos desde que Platão identificou a impetuosidade que cerra fileiras com a razão e se irrita com a força coerciva dos desejos, os filósofos sabem dessa terceira instância, embora jamais tenham conseguido defini-la claramente. A partir de Agostinho, conforme explicado, batizaram-na com o nome de *vontade*. Seja como for, o que tradicionalmente assim chamamos só se forma pela tensão interior entre impulso desejante e desejo refreado. E se esse refreamento se dá pelas potenciais ou efetivas reações das alteridades, cujas perspectivas adequam a ação do eu à razoabilidade básica de não infligir o que não quer que lhe inflijam, então inexistente uma *vontade livre* inata, incondicional e individualmente dada, que arbitra entre razão e desejo. A pluralidade de perspectivas é que se contrapõe à unicidade do desejo egoísta, cindindo o eu em dois polos: os impulsos desejantes, por um lado, e o interiorizado olhar alheio sobre eles, por outro.

Tal cisão, que só acontece porque “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”, cria entre os dois polos citados uma espécie de abertura, um espaço interior de *escolha* e deliberação que associamos aos conceitos de vontade e livre-arbítrio. Esse processo formativo é, como se pode notar, o mesmo que foi exposto, no tópico “Banalidade do mal como fragilidade do bem”, para descrever a formação dos deontológicos conceitos de *pessoa* e *personalidade*. Por isso dissemos que o princípio não está no inatismo de um sentimento e de uma consciência morais a nos informar, como se tivessem “recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos”, a diferença entre o

certo e o errado, entre o bem e o mal, para *a partir daí* exercermos nossa livre escolha e, segundo o uso desta, sermos responsabilizados. É a possibilidade de sermos responsabilizados, ou seja, a antecipação imaginativa das reações alheias, que nos transporta, por assim dizer, da condição de objetos anímicos impessoais para a de indivíduos pessoalizados, capazes de escolher esse ou aquele curso de ação. Mas tais reações alheias não se restringem a relações bilaterais de indivíduo a indivíduo. Cada ser humano calcula, a todo momento, a posição relativa de seus defrontantes na teia de estórias encenadas, de modo a inferir tanto a capacidade reativa deles mesmos quanto a disposição da comunidade para defendê-los em caso de violação. Eichmann “simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo”? Ele percebeu, obviamente, que estava contribuindo para o assassinato de milhões de judeus. Como não teria percebido? Ao escrever essa polêmica sentença, contudo, Arendt provavelmente tinha em mente não a faculdade intelectual da cognição (*Vernstand*), e sim a compreensão racional (*Vernunft*) do que chamava de *significado*.

Com a promulgação das Leis de Nuremberg, o espraiamento do racismo e a forte propaganda antissemita, os judeus acabaram excluídos do “espaço-entre subjetivo” alemão, e sua posição relativa na correspondente teia passou a ser supérflua, resultando na superfluidade deles próprios. As repercussões concretas, no Nazismo, dessa perda do intangível, provam o que foi dito há pouco sobre o quanto a relevância e a visibilidade de um grupo influenciam a consciência moral circundante *em relação* a seus membros: “A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (Arendt, 2012, p. 403). Depois de suas vozes terem sido violentamente emudecidas, os judeus perderam o poder de influir sobre o significado de seu “quem” em estórias que, de resto, foram substituídas por desumanizadores estigmas ideologicamente fabricados. Coube a estes então conferir aos sem voz, à sua revelia, um *papel* perante os demais: o de indignos de viver. E era esse “eu atribuído de fora”, essa identidade conferida no contexto da restrita e excludente teia nazista, que homens como Dr. Pannwitz e Adolf Eichmann

reconheciam nos famintos de *Auschwitz* que respondiam perguntas sobre polimerização, ou nos condenados à morte que vinham “desabafar seus corações”. Nos campos de concentração e extermínio, os homens da SS podiam fazer qualquer coisa com suas vítimas porque o papel, o “quem” destas era o de seres “destinados a morrer de qualquer jeito” (Arendt, 2004, p. 323). Eichmann se recusou a olhar pelo buraco do caminhão de gás porque a imagem poderia lhe lembrar o que convenientemente permitira a si mesmo esquecer. Poderia lhe lembrar que ali asfixiavam e matavam, afinal, *pessoas* como ele.

No processo do dois-em-um do pensamento, ao nos tomarmos como se fôssemos uma segunda pessoa, conseguimos representar no eu a imagem que os outros têm de nós. Mas nunca se trata de uma imagem neutra, destituída da avaliação alheia. Calculamos, a todo momento, a posição relativa não só dos defrontantes na teia de estória encenadas, mas a nossa própria também, inferindo daí se nosso “eu atribuído de fora”, se a imagem pela qual nos veem, é avaliada como boa ou ruim; se é de respeito ou menosprezo. Ilustrativo, quanto a esse ponto, Arendt ter comentado que Eichmann, antes de ingressar na SS, vivia “a vida discreta e normal de vendedor viajante da Companhia de Óleo a Vácuo”, e que já era “fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, *portanto, aos seus próprios olhos também*” (Arendt, 1999, p. 45, grifo nosso). Alcança-se, aqui, uma imbricação crucial: essa imagem social, nossa *persona*, por assim dizer, repercute no autorrespeito e nas portas que se abirão ou se fecharão. Sendo assim, na preocupação com tal imagem, que é uma preocupação com nosso “quem” no mundo das aparências, com nossa identidade, comumente levamos em consideração aqueles cuja avaliação julgamos *relevante*, seja por sua proximidade familiar ou por sua boa posição na teia. Eichmann tinha uma consciência moral, conforme Arendt mesma concluiu a partir do citado impasse com Himmler: “Pois a verdade triste e muito incômoda da questão era provavelmente que não o fanatismo, mas sim sua própria consciência é que levava Eichmann a adotar sua atitude inflexível no último ano da guerra” (Arendt, 1999, p. 164). O que Eichmann não tinha era uma consciência moral *em relação* aos judeus e àqueles conside-

rados “racialmente inferiores”, indignos de viver, pelo Reich sem o qual ainda seria um simples vendedor.

Por isso, quando o tenente-coronel da SS alegou que, “pessoalmente”, não tinha nada contra os judeus (Arendt, 1999, p. 37), provavelmente estava desabafando o que pelo menos achava ser verdade. Dissemos, ao final do primeiro capítulo, que os juízes de Jerusalém, no fundo, se recusaram a acreditar por uma espécie de crença kantiana na incorruptibilidade da razão legisladora, na naturalidade do conhecimento moral. O segundo capítulo demonstrou, porém, que tal crença pressupõe uma ordem moral do mundo, que inscreveria, dentro de cada indivíduo, a razão prática, o *lumen naturale*, a voz de Deus. Mencionamos a “voz de Deus” porque uma ordem cosmologicamente harmoniosa, mesmo concebida apenas como um modelo ao qual a livre vontade escolhe aderir ou não, só é possível se existir um “ordenador do Universo”, condição que as teodiceias historicamente falharam em compatibilizar com a incontornável presença do mal na Terra. Por outro lado, se a experiência humana tradicionalmente associada às expressões “voz da consciência” e “consciência moral” realmente decorre de representarmos no eu quem reconhecemos como semelhantes, é forçoso conjecturarmos uma possível limitação de alcance dessa experiência, pois que bases temos para supor que todos assim se reconhecerão reciprocamente? A própria razão legisladora kantiana, conforme visto, só se sustenta pelo pressuposto implícito da igualdade entre os chamados “seres racionais”. Talvez Eichmann estivesse completamente privado do diálogo interno do eu consigo mesmo e de fato pensasse por frases feitas e slogans, conforme pareceu a Arendt. Mas ainda que não fosse o caso, o ponto é que aquelas milhões de vítimas não compunham, ou jamais comporiam, o *dois do seu dois-em-um*. Ele nunca pensou do ponto de vista *daquelas pessoas*.

Somente através da retribuição, portanto, poderiam as vítimas *se fazerem* reconhecer, alterando a posição supérflua lhes imposta, reassumindo a condição de sujeitos e salvando, de certa forma, o mundo comum, pois Arendt classificou o genocídio nazista como “um ataque à diversidade hu-

mana enquanto tal” (Arendt, 1999, p. 291), e era mediante esse ataque que a “força da organização” totalitária pretendia “destruir a força da substância”, bem como o “milagre do ser” (Arendt, 2012, p. 526, 624). Porque a “substância” e o “ser” da humanidade, no sentido de aquilo sem o qual esta seria qualquer coisa, menos humanidade, é a pluralidade de seres humanos únicos aparecendo uns para os outros, sob o “duplo aspecto da igualdade e da distinção”, *qua* seres humanos únicos. Para Seyla Benhabib, as “categorias fundamentais” da filosofia política de Hannah Arendt, “como natalidade, pluralidade, mundanidade, e o domínio público”, formam, em *A Condição Humana*, a *ontologia do espaço das aparências, do espaço-entre subjetivo, sobrelevado*. E a “tese” de que esse intangível lugar se constitui pela “teia de relações e estórias encenadas” foi, ainda segundo Benhabib, uma “contribuição fundamental para a história da filosofia do século XX” (Benhabib, 2003, p. 102, 111-112, tradução nossa). Tendo esse caráter ontológico em vista, um detalhe presente no excerto de *A Condição Humana* colacionado no tópico anterior assume importância: o apontamento de que o espaço-entre subjetivo, metaforicamente ilustrado pela teia de relações, “é tão real quanto o mundo das coisas que temos visivelmente em comum”. Quando Arendt disse que somos *do* mundo, é a *esse* mundo sobrelevado que se referia, pois só *dentro dele* adquirem realidade conceitos como “pessoa”, “personalidade”, “responsabilidade”, “liberdade”, “consciência moral” e “razão”.

É também dentro dessa segunda realidade, tão real quanto a das coisas físicas, que a vida biológica se eleva a “valor-fonte da experiência ético-jurídica”, para usar uma fecunda expressão de Celso Lafer (Lafer, 2018, p. 212); e que ao “Eu natural” é incorporada a dignidade de *persona* pública, de personalidade jurídica. Em suma, a reconhecida identidade “de uma pessoa portadora de direitos e deveres, criada pela lei” (Arendt, 2011, p. 148-149). Logo no começo da presente obra, nos deparamos com Arendt afirmando que os *atos* apresentados durante o julgamento de Eichmann a colocaram “na posse” de um conceito valorativo, o de *banalidade do mal*. Mais à frente, debruçados sobre a distinção empirista de Hume entre *atos* e *valores*, dissemos que o

conceito do mal como violação dos seres não extrai nenhum juízo valorativo “diretamente do fato da existência, mas se trata de um juízo logicamente necessário quando o fato da existência é tomado como *valor*, elevando-se ao *status de bem*”. Ora, essa elevação, essa atribuição de valor, é precisamente o *estado de fato* do espaço-entre subjetivo, se vamos levar a sério o termo *ontologia* empregado por Benhabib, e o acento de Arendt na *realidade* desse espaço. Ironicamente, portanto, e em homenagem à advertência arendtiana sobre “erros lógicos elementares” serem “muito raros na história da filosofia”, com o acréscimo de que os aparentes erros geralmente são “semblanças inevitáveis” (Arendt, 2018a, p. 62), é preciso reconhecer que existe, sim, uma ordem moral suprassensível, ou, no vocabulário arendtiano, “intangível”; mas não está no cosmos, nem na “Natureza”, nem nas ideias eternas, nem no Reino de Deus. Está nas limitações e no cuidar que necessariamente emergem da reciprocidade inerente a *relações* entre iguais.

Existe uma harmonia racional latente na intersubjetividade, um equilíbrio potencial que é violado pelo mal. Pois se o mal é o caráter violador de uma relação entre seres, a razão é o próprio espaço de ações permitidas entre seres que se representam, para si mesmos, da perspectiva uns dos outros. E sendo a teia de relações também uma teia de perspectivas, talvez a realidade desse espaço-entre subjetivo seja melhor descrita não como um aglomerado de indivíduos já racionais que livremente escolhem usar, ou não, uma tal razão previamente dada em suas consciências, e sim como o conjunto de limitações e cursos de ação condicionados pelo necessário à preservação do *entremeio* que relaciona os diferentes pontos de vista, sem violá-los. Expandindo a rica metáfora de Arendt, essas relações são fios de racionalidade a conectar os indivíduos parciais; e suas consciências morais particulares, *nós* formados pelo cruzamento dos fios. Por isso não faz sentido discutir a responsabilidade de Eichmann investigando as trevas de seu coração, ou sua perspectiva parcial sobre os fatos, pois o tipo de racionalidade que capacita a distinguir o certo do errado *não é predicado das partes* em uma relação qualquer, é algo mais do qual estas *participam*. Portanto, ao invés de perguntarmos como Eichmann

entendia, no fundo, o significado moral de seus atos, perguntemos se ele agiu conforme o participante de um mundo compartilhado, e isso será o bastante. Principalmente porque a óbvia resposta negativa já demonstra a necessidade de contenção de uma *hybris*, de uma ilimitação que, desde a tragédia grega, é identificada como ameaça do “caos vencido” à ordem desse mundo, ordem estruturada sob o simples fato de nenhuma parte poder ser o todo. Na lapidar sentença de Arendt: “A pluralidade é a lei da Terra” (Arendt, 2018a, p. 35).

Era a essa “lei” que se referiam outras marcantes e ao mesmo tempo aporéticas sentenças arendtianas sobre o significado do que os nazistas fizeram: violação à “ordem da humanidade” (Arendt, 1999, p. 295), e atentado “contra a própria natureza da humanidade”. Encerramos o primeiro capítulo nos perguntando o que Arendt queria dizer com essa última sentença, e agora está claro que tal “natureza”, novamente no sentido daquilo sem o qual a humanidade não seria humanidade, é o espaço-entre sobrelevado onde nos reconhecemos reciprocamente *qua* humanos. Os filósofos sempre visualizaram a “semblância” desse espaço, mas confundiram as coisas últimas com as primeiras. A racionalidade prática e o funcionamento moral das consciências singulares, ao invés de constituírem o “fundamento do mundo sensível”, são fundamentadas pelas específicas condições, já citadas, desse mundo, notadamente seu compartilhamento por uma pluralidade de pessoas com “um lugar reconhecido e garantido pelos outros”. Pois se o polo oposto à “irreflexão” de Eichmann está no “pensar com a mentalidade alargada”, na imaginação treinada para “sair em visita” a todas as perspectivas diferentes (Arendt, 1994, p. 57), é mais difícil visitar quem não “mora” em lugar nenhum. Após Arendt lhe escrever, em carta, que a monstruosidade dos nazistas extrapolara o conceito de “culpa criminal”, Jaspers replicou advertindo contra o perigo de conferir àquelas maldades uma “grandeza satânica” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 54, 62, tradução nossa). Mas a incômoda verdade é que a irreflexão do mal fascina, e esse fascínio está precisamente na *hybris* que o caracteriza, na ilimitação de si, no desejo das partes por ser o todo. A banalidade, por sua vez, está nesse desejo consubstanciar seres irrevogavelmente finitos e limitados.

No livro *Do Mal: Para introduzir em filosofia o conceito de mal*, Denis Rosenfield reflete sobre como uma vontade que se coloca deliberadamente para a violação do outro, que toma a violação do outro como regra (vontade maligna), abre uma interrogação “de fundo antropológico” sobre o que é esse ser que chamamos de “humano”. Abre uma interrogação sobre o que constitui “a própria natureza humana” (Rosenfield, 1988, p. 134). Rosenfield, comentando Hegel, diz que, no processo de formação do ser humano, “o exercício de sua razão é uma possibilidade entre outras que ele se dá no curso de sua existência”, e que “o homem é dotado da faculdade de razão, ele não é ele mesmo racional” (Rosenfield, 1988, p. 120). Conseqüentemente, talvez sejamos um “esboço inacabado”, constituídos por um “sem-fundo” para sempre indeterminado: um “fundo desprovido de regras” (Rosenfield, 1988, p. 120, 150). Tudo isso é verdade, como ficou claro quando falamos da ilimitação de si no desejo e da poderosa negatividade das partes que querem ser o todo. Jean Améry, ensaísta austríaco preso pela Gestapo em julho de 1943, escreveu que, na experiência da tortura pela qual passou, “o torturado surpreende-se ao descobrir que neste mundo o outro pode existir como um soberano absoluto, cujo domínio se revela como o poder de infligir dor e de aniquilar” (Améry, 2013, p. 76). No curso de seu relato pessoal, Améry reflete que até o poder de um rei absolutista repousa não só no temor, mas também na confiança dos governados. Mas que “o poder do verdugo, sob o qual geme o torturado, não é outra coisa senão o triunfo ilimitado do sobrevivente sobre aquele que é expulso do mundo pelo sofrimento e a morte”, gerando o “espanto” perante a existência de um outro “que pode se impor a nós sem qualquer limite” (Améry, 2013, p. 76). Talvez nenhum ato humano materialize tão claramente o que chamamos de “sadismo” e de “vontade maligna” quanto o ato de torturar. Sobre isso, o torturado Améry, citando Bataille, concluiu:

Para Georges Bataille, o sadismo não deve ser compreendido como patologia sexual, mas sim a partir de uma perspectiva psicológica da existência, que se caracteriza pela *negação radical do outro, numa rejeição ao mesmo tempo do princípio social e do princípio da realidade. É evidente que não poderia existir um mundo em que o martírio, a des-*

truição e a morte triunfassem. Mas o sádico não se importa com a sobrevivência do mundo. Ao contrário: ele quer liquidar este mundo. Por meio da negação do próximo, que também significa para ele o “inferno” em um sentido muito particular, pretende realizar a sua soberania absoluta. Ele reduzirá o próximo à pura carne, conduzindo-o assim ao umbral da morte; em último caso, o atirará no nada, fazendo-o transpor a última fronteira. Assim, o verdugo e assassino realiza a sua própria corporalidade destrutiva, sem que nela se perca inteiramente, como o martirizado: ele pode suspender a tortura quando lhe convenha. A dor e os urros do outro estão em suas mãos. Ele reina sobre a carne e o espírito, a vida e a morte. Desse modo, a tortura provoca uma inversão completa do mundo social: nele só é possível viver se garantimos a vida dos demais, se refreamos o desejo de expansão do nosso Eu, se mitigamos os sofrimentos. No mundo da tortura, porém, o homem só existe na medida em que avilta os demais (Améry, 2013, p. 70-71, grifos nossos).

Se há uma constante nos diversos ensaios reunidos sob o título *A literatura e o mal*, de Georges Bataille, é a visão do *mal* como uma revolta do eu que, contra as exigências racionais de um mundo comum, quer ser *soberano*. Essa tensão estará sempre presente em nós. Mas Améry reconhece, como foi exposto, que a “expansão” ilimitada de qualquer “Eu”, exteriorizada pelo “martírio”, pela “destruição” do outro, e pela “negação do próximo”, liquidaria o mundo. Portanto, as “regras” conformadoras citadas por Rosenfield não habitam nenhum “fundo”, ou, para usar novamente a tão mencionada expressão arendtiana, não provêm das “trevas do coração” de ninguém. Emergem do *espaço-entre subjetivo* e de sua teia de relações, uma vez presentes as condições elencadas durante esta obra. O eu pode até aspirar à soberania, mas, se somos irrevogavelmente finitos e limitados, e submetidos à “lei da pluralidade”, significa que só *conseguimos* transcender nossa finitude e nossa limitação somando-as às dos semelhantes. Não é por acaso que Arendt substituiu a pergunta sobre a “natureza humana” pela pergunta sobre a “condição humana”. Se o mal é a violação dos seres, uma vontade que o tomasse como regra não estaria criando um outro mundo possível, mas apenas destruindo a possibilidade de um mundo qualquer. Hans Jonas conjectura que o *dever* talvez não provenha, em primeiro lugar, de uma regra do sujeito que age, e sim do

dever ser do “objeto” que demanda uma ação de cuidado para continuar existindo (Jonas, 2006, p. 167). Politicamente falando, o mal sempre destrói uma parte do mundo comum, do espaço-entre sobrelevado. Destrói uma parte da pluralidade e da diversidade de perspectivas sem as quais, conforme visto, não conseguimos nos assegurar da realidade, sequer a de nós mesmos:

Se é verdade que uma coisa é real nos mundos sensível e histórico-político se pode revelar-se e ser percebida de todos os lados, então *sempre deve haver uma pluralidade de indivíduos e povos e uma pluralidade de posições para tornar possível a realidade e assegurar a sua continuidade*. Em outras palavras, o mundo só vem a ser se existem perspectivas; só existe como ordem de coisas mundanas se é visto ora de um jeito, ora de outro, a qualquer dado momento. Se um povo ou país, ou mesmo um grupo humano específico, que apresenta uma visão singular do mundo surgida da posição particular que nele ocupa – posição que, como quer que tenha surgido, não pode ser prontamente reproduzida – é aniquilado, não se trata meramente do perecimento de um povo, de uma nação ou mesmo de um dado número de indivíduos, *mas da destruição de uma parte do nosso mundo comum, de um aspecto do mundo que se nos revelou até agora e nunca mais voltará a se revelar. Consequentemente, a aniquilação não apenas representa o fim de um mundo, mas também leva com ela aquele que aniquila*. Estritamente falando, a política não diz respeito tanto aos seres humanos quanto ao mundo que surge entre eles e perdura além deles. A política, na medida em que se torna destrutiva e causa o fim de mundos, destrói e aniquila a si mesma. Dito de outra forma, quanto mais existirem no mundo povos que mantêm entre si relações particulares, *mais mundos haverá para se formar entre eles* e maior e mais rico o mundo será (Arendt, 2009, p. 237-238, grifos nossos).

Essa espécie de limitação ontológica para a ação política também se aplica, em certa medida, ao campo da ética. Há um bonito paradoxo em só podermos transcender nossa finitude e nossa limitação somando-as às dos semelhantes. É quando temos um lugar no mundo de onde efetivamente visitamos as demais perspectivas e somos visitados por elas que a imagem pela qual reconhecemos a nós mesmos, nossa identidade pessoal, passa a se compor com um pedacinho de cada perspectiva visitada, a ponto do desaparecimento de qualquer delas significar a destruição de uma parte da nossa

pessoa. Talvez essa tenha sido, afinal, a experiência moral daqueles que resistiram ao Nazismo, a única confiável aos olhos de Arendt: em vez do “isso não *devo* fazer”, o “isso não *posso* fazer” (Arendt, 2004, p. 142-143); emergido do simples fato de ninguém desejar destruir o que *quer* em sua companhia. Por outro lado, o *dever ser* do “objeto”, mencionado por Jonas, transforma-se em um cogente *dever de agir* para a vontade que *quer* a continuidade desse “objeto” no mundo. Pois precisamos cuidar (*Sorgen*), defender a existência do que *não queremos* ver aniquilado, sob pena de perdermos, com essa aniquilação, uma parte do mundo que dá *significado* à nossa própria presença nele. Se recebemos o segundo “bilhete de entrada” e nos sentimos em casa no mundo sobrelevado, o desejo também se sobreleva, começa a desejar ser desejado pelos que ali coabitam e, em última instância, transforma-se em amor: o *querer que o outro seja*. Grande parte do sofrimento advindo do mal, da dor por trás de todo “isso não deveria ter acontecido”, está na perda, na violação de algo amado que, para nós, deveria ter continuado no mundo. O mal é o caráter de uma relação que conduz o ser ao não-ser. Por isso o estudo de seu conceito desvela uma espécie de universalismo ético negativo intrínseco à pluralidade humana, já que esta, independentemente de quão diferentes objetos de amor e bens desejados contenha, pode ter todos *igualmente* violados e destruídos. Do contrário, a guerra, a dominação e a morte não seriam traumas para qualquer cultura que as experimenta pela mão de outra. O trauma de ver tomados por supérfluos aqueles a quem dissemos “eu te amo, quero que sejas” (Arendt, 2018a, p. 401).

BIBLIOGRAFIA



AGOSTINHO. *A natureza do bem*. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad., organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2020.

ALLISON, Henry. Reflection on the banality of (radical) evil. In: *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 169-182.

AMÉRY, Jean. *Além do crime e castigo: tentativas de superação*. Trad. Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

ARENDT, Hannah. [The Origins of Totalitarianism]: A Reply. In: *The Review of Politics*, v. 15, n. 1. Reino Unido: University of Cambridge Press, 1953, pp. 76-84.

ARENDT, Hannah. e JASPERS, Karl. *Hannah Arendt-Karl Jaspers correspondence*. Lotte Kohler e Hans Saner (ed.). Trad. Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1992.

ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Organização e introdução de Jerome Kohn. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Volkman. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARENDT, Hannah e SCHOLEM, Gershom. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Trad. Anthony David. Edição de Marie Luise Knott. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2017b.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018b.

ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Trad. e apresentação de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018c.

ARENDT, Hannah. *O que é Política? Fragmentos das Obras Póstumas Compilados por Ursula Ludz*. Trad. Reinaldo Guarany. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018d.

ARENDT, Hannah. *Ação e busca da felicidade*. Trad. Virgínia Starling; organização de notas de Heloísa Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018e.

ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953 – 1975*. Trad.

Beatriz Andreiuolo; organização e apresentação de Jerome Kohn. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. Vários tradutores. Tradução revisada de Oxford. Editado por Jonathan Barnes. Nova Jersey e Sussex: Princeton University Press, 1995.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad., apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2006b.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.

ÁVILA, Humberto. *Teoria dos Princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. 10. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2009.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do direito penal*. Trad. Juarez Cirino dos Santos. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.

BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Estados Unidos: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

BERNSTEIN, Richard Jacob. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Reino Unido: Polity Press, 1996. Versão epub.

BERNSTEIN, Richard Jacob. *Radical Evil: a philosophical interrogation*. Reino Unido: Polity Press, 2002.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito*. Trad. e notas de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Regina Lyra. Apresentação de Celso Lafer. 3. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BORGES, Jorge Luis. *Esse ofício do verso*. Trad. José Marcos Macedo; organização de Calin-Andrei Mihailescu. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CARRÈRE, Emmanuel. *O bigode*. Trad. Herbert Daniel. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1988.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão e Homero Santiago; introdução e notas de Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Trad., prefácio e notas de Paulo Bezerra; gravuras de Evandro Carlos Jardim. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Trad., posfácio e notas de Paulo Bezerra; desenhos de Ulysses Bôscolo. São Paulo: Editora 34, 2012.

EAGLETON, Terry. *Sobre o mal*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

FEST, Joachim. *Hitler*. Trad. Analúcia Teixeira Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Versão epub.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu; revisão técnica de Walderedo Ismael de Oliveira. Edição *Standard* brasileira de obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

GIACOIA JR., Oswaldo. Mal radical e Mal banal. *Revista O que nos faz pensar*, n. 29. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2011, pp. 137-178.

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2014.

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

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

JESUS, Pablo. *Hannah Arendt: entre a ética e a política*. Goiânia: Editora UFG, 2012.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. do original alemão por Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. Trad. Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins; revisão técnica de Márcio Suzuki e Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Início conjectural da história humana*. Trad. do original alemão por Joel Thiago Klein (Universidade Federal de Santa Catarina/Humboldt-Universität, Berlin). *Studia Kantiana* (out. 2010): pp. 137-151.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Introdução de Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2011.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*. *Studia Kantiana* (dez. 2015b): pp. 153-176. ISSN impresso 1518-403X. ISSN eletrônico: 2317-7462.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016a.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016b.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad., apresentação e notas de José Lamego. 3. ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, 2017.

KELSEN, Hans. *A Justiça e o Direito Natural*. Trad. e prefácio de João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2001.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LAFER, Celso. Prefácio. In: CORREIA, Adriano. *O Caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. São Paulo: Edições 70, 2023.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LUTHER KING, JR., Martin. *Letter from Birmingham Jail*. Reino Unido: Penguin Books, 2018.

MARQUES, António. *A Filosofia e o Mal – Banalidade e Radicalidade do Mal de Hannah Arendt a Kant*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2015.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. e Notas de Nélcio Schneider; prólogo de Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito: Roteiro*. Revisão de Marcos Marcionilo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992. (Coleção FILOSOFIA)

NEIMAN, Susan. *Theodicy in Jerusalem*. Em *Hannah Arendt in Jerusalem*. University of California Press: 2001, pp. 65-90.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. Versão epub.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Versão epub.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Versão epub.

PESSOA, Fernando. *Antologia poética*. Organização, apresentação e ensaios de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2016. Versão epub.

PIPPIN, Robert Buford. *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Nova Jersey e Oxford: Princeton University Press, 2011.

PLATÃO. *Gorgias*. Trad. e notas de Terence Irwin (Cornell University). Nova York: Oxford University Press, 1979.

PLATÃO. *Górgias*. Trad., introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1991.

PLATÃO. *Plato: Complete Works*. Vários tradutores. Edição, introdução e notas de John M. Cooper, com o editor associado D. S. Hutchinson. Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997.

PLATÃO. *A República/Apoloogia de Sócrates*. Trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

PLATÃO. *Hípias Maior*. Trad. Lucas Angioni (Unicamp). Revista *Archai*, n. 26, Brasília, 2019, e02608.

RICOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Editora Papirus, 1988.

RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Prefácio de Maria Luísa Portocarrero. Lisboa: Edições 70, 2018.

ROGAT, Yosal. *The Eichmann Trial and the Rule of Law*. Center for the Study of Democratic Institutions. Santa Bárbara, Califórnia, 1961.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *Do Mal: Para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Trad. Marco Zingano, revisão de Suely Bastos e Jó Saldanha. São Paulo e Porto Alegre: L&PM Editores, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Apresentação de Jürgen Habermas. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad., Apresentação, Notas e Índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

VOEGELIN, Eric. *The Origins of Totalitarianism*. Em *The Review of Politics*, v. 15, n. 1. Reino Unido: University of Cambridge Press, 1953, pp. 68-76.

Bibliografia Complementar

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. Nova York: The Viking Press, 1961.

ARENDT, Hannah. *On Violence*. San Diego, Nova York e Londres: A Harvest/HBJ Book, Harcourt Brace Javanovich, Publishers, 1970.

ARENDDT, Hannah. *Crises of the Republic*. San Diego, Nova York e Londres: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1972.

ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York e Londres: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1973.

ARENDDT, Hannah. *The Life of the Mind*. San Diego, Nova York e Londres: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1978.

ARENDDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Editado e com um ensaio interpretativo de Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. Reino Unido: Penguin Books, 1990.

ARENDDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Introdução de Margaret Canovan. 2. ed. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *Responsibility and Judgement*. Edição e introdução de Jerome Kohn. Nova York: Schocken Books, 2003.

ARENDDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Editado e com introdução de Jerome Kohn. Nova York: Schocken Books, 2005.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Introdução de Amos Elon. Estados Unidos e Reino Unido: Penguin Books, 2006.

ARENDDT, Hannah. *The Jewish Writings*. Jerome Kohn e Ron H. Feldman (ed.). Nova York: Schocken Books, 2007.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. Posfácio de Celso Lafer. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Thinking Without a Bannister: Essays in Understanding 1953-1975*. Edição e introdução de Jerome Kohn. Nova York: Schocken Books, 2018.

BUTLER, Judith. *Hannah Arendt's Death Sentences*. *Comparative Literature Studies*. v. 48, n. 3, Special Issue Trials of Trauma (2011), pp. 280-295.

CHAVES, Rosângela. *A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt*. Goiânia: Ed. da UCG, Cânone Editorial, 2009.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 2, 2005, pp. 83-94.

CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FREUD, Sigmund. *O ego e o id*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu; revisão técnica de Jayme Salomão. Edição *Standard* brasileira de obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco; apresentação de Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MURDOCH, Iris. *A soberania do Bem*. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

NEIMAN, Susan. *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy*. Nova Jersey e Oxford: Princeton University Press, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia: proveniente do espírito da música*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Madras, 2005.

WALT, Johan van der. Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought. In: *Hannah Arendt and the Law*, Oxford and Portland: Hart Publishing, 2012, pp. 63-88.