



Pensamento, Julgamento e “Política do Mal”

Discussão da Abordagem Arendtiana

Cristina Pinto Albuquerque

Professora-auxiliar na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra. É Doutorada, desde 2004, pela Faculdade de Letras (Philosophische Fakultät) da Université de Fribourg (Suíça) no Domínio de Especialização: Travail Social et Politiques Sociales (Département de Sociologie, Travail Social et Politiques Sociales). Docente nos domínios das Políticas Públicas/Política Social, Ética e Planeamento Estratégico na Universidade de Coimbra (desde 2005), com diversas publicações nestas áreas e projetos de pesquisa (nacionais e internacionais), centrados nas questões do desemprego, pobreza, mediação social, Direitos humanos, desenvolvimento local, sustentabilidade e tráfico de seres humanos. É investigadora integrada do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa (CICS. Nova), classificado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia com a menção “Muito Bom”. Ocupa o cargo de subdiretora da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra desde novembro de 2013. albuquerque.cristina05@gmail.com

Resumo

No presente artigo procuramos refletir em torno da conceção de “mal” nas sociedades democráticas modernas. O eixo analítico condutor desta reflexão centrar-se-á na relação entre uma determinada conceção de mal e os pressupostos da intencionalidade e da responsabilidade individual. Para tanto, partiremos da tese de Arendt sobre a banalidade do mal, produzido e disseminado no âmago de regimes totalitários, discutindo os elos entre a (in)capacidade de pensar e de julgar e o livre-arbítrio, para, na sequência, posicionar algumas hipóteses sobre a compreensão do mal nas sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: Arendt. Mal. Banalidade. Radicalidade. Julgamento.

THINKING, JUDGMENT AND “POLITICS OF EVIL”. DISCUSSION OF ARENDT’S APPROACH

Abstract

In this article we reflect about the concept of “evil” in modern democratic societies. The analytical driver axis of this reflection will be focused on the relationship between a particular conception of evil and the assumptions of intentionality and individual responsibility. For this purpose, we depart from Arendt’s thesis about the banality of evil, produced and disseminated at the heart of totalitarian regimes, discussing the links between the (in) ability to think and to judge and the free will, to then position some hypotheses about the understanding of evil in contemporary societies.

Keywords: Arendt. Evil. Banality. Radicalism. Judgement.

Sumário

1 Introdução. 2 “Mal banal”, uma concepção aporética da intencionalidade? 3 A primazia da capacidade de julgar: a transposição do pensamento para o mundo dos fenômenos. 3.1 A radicalidade do mal: a assunção do “livre-arbítrio”. 4 Considerações finais. 5 Referências

A inscrição, com o advento da Modernidade, das noções de bem e de mal na ordem do humano, e não num registro metafísico, constituiu-se como um elemento central do pensamento moderno. Uma tal transposição não deixa, porém, de comportar questões de grande complexidade, e mesmo de um certo impasse, de que a reflexão e a experiência atual dão testemunho.

Se a associação entre a prática do mal e a vontade humana, logo, entre a intenção e a ação malévol, parece resolver o “problema do mal” em sociedades secularizadas, os acontecimentos do último século, em particular o Holocausto, colocaram, de fato, novas interrogações sobre a compreensão da malícia e da intencionalidade associadas a atos que parecem perpetrados por mera “rotina administrativa”. Sob tal pressuposto interrogações sobre a responsabilidade, decorrente da intencionalidade e consciência moral, adquirem particular relevância.

A abordagem arendtiana sobre o julgamento de Adolf Eichmann, que se constituirá como ponto de partida da nossa reflexão, é, nesse sentido, particularmente significativa. A dissociação entre intencionalidade malévol, que, na ótica de Arendt, parece caracterizar o acusado, e a preservação da sua responsabilidade individual, abre um novo plano reflexivo sobre a possibilidade de compreender o mal sem o associar necessariamente à “má intencionalidade” e sem que isso signifique a mitigação da responsabilidade do agente.¹

Na verdade, o que as sociedades dos séculos 20 e 21 colocam em primeiro plano é a incongruência entre acontecimentos inimagináveis de destruição massificada e um quadro de valores civilizacionais, ligados ao

¹ Diga-se, na verdade, que o célebre subtítulo de *Eichmann em Jerusalém* (1963) – que se tornou na atualidade um verdadeiro “lugar-comum”, alvo das mais diversas interpretações, muitas das quais errôneas, do pensamento de Arendt – só merece maior atenção e elucidação por parte da autora no *post scriptum*, publicado com a edição revista e ampliada da obra em 1964.

humanismo, à segurança e à confiança, que considerávamos em grande parte partilhados e, como tal, capazes de nos proteger contra manifestações de malignidade e de “barbárie” de tal amplitude. O Holocausto, os genocídios disseminados em várias partes do mundo e os diversos atos de terrorismo do terceiro milénio constituem-se como dados factuais de um novo real, de uma nova forma de compreensão do mal emergente nos interstícios da vida coletiva.

A paradoxalidade e quase incredulidade sobre a coexistência entre a nossa condição de humanidade e tais fatos de alguma forma justifica o interesse renovado pelas problemáticas associadas à *Shoah* e o incremento da investigação sobre as novas fórmulas de objetivação do mal nas sociedades contemporâneas. Com efeito, as mesmas interrogações reaparecem hoje – como foi isto possível? – e a mesma perplexidade obriga a um debate mais aprofundado sobre o seu significado e o potencial que poderão comportar para explicação das conceções contemporâneas de mal.

Isso posto, no presente artigo procuraremos refletir sobre as diferentes conceções de mal nas sociedades modernas e a respectiva conexão com as noções de intencionalidade, de responsabilidade e de livre-arbítrio. Para tal, partiremos da tese de Arendt sobre a banalidade do mal, e respectivas críticas, emergente e disseminado em e pelos regimes totalitários, discutindo os elos entre a (in)capacidade de pensar e de julgar, para, de seguida, posicionar algumas hipóteses finais sobre a compreensão do mal na contemporaneidade e das suas manifestações, nomeadamente em termos de fenómeno terrorista.

2 “MAL BANAL”, UMA CONCEÇÃO APORÉTICA DA INTENCIONALIDADE?

Cinquenta e dois anos passados da publicação da 1ª edição da obra de Hannah Arendt (1964), e com o recente e aclamado filme de Margarethe Von Trotta (2012), a célebre fórmula da “banalidade do mal”, que

desde então suscitou as reações mais paradoxais e mesmo violentas contra a autora,² quer entre a comunidade judaica, quer entre o círculo de amigos e colegas de Arendt, à data já uma intelectual plenamente reconhecida, continua hoje a interpelar-nos e constituiu-se, no presente artigo, como um ponto de partida analítico para a compreensão do mal e das suas manifestações nas sociedades atuais.

A classificação do mal como “banal”, traduzindo aquilo que a autora classifica como atos cometidos por “ninguém”, seres supérfluos, desumanizados por máquinas burocráticas totalizantes, surpreende precisamente por contradizer, como afirma a própria autora, “as nossas teorias a respeito do mal” e a respectiva plausibilidade. Desde logo, como afirma, a desproporção entre a brutalidade dos crimes cometidos e a insignificância do agente que, embora indiretamente, os perpetra, choca pela sua incongruência.

Com efeito, a forte polémica provocada pelo Relatório *Eichmann em Jerusalém* (1964) e o fator que justifica a sua recuperação para a análise do mal na atualidade, não é a referência ao colaboracionismo dos *Judenrat* e outras elites judaicas para a eficácia da “solução final”, mas antes, a classificação do “mal como banal”. A este respeito, no importante *post scriptum*, acrescentado em 1964 tendo em vista o esclarecimento de alguns dos pontos de vista patenteados na obra e fortemente criticados, Arendt explicita:

Este livro não trata da história do maior desastre que alguma vez o povo judaico sofreu, nem é uma avaliação do totalitarismo, ou uma história do povo alemão na época do III^o Reich, nem enfim e ainda menos um tratado teórico sobre a natureza do mal. Qualquer que seja o processo, o centro de atenção está concentrado na pessoa do acusado, homem de

² O *Le Nouvel Observateur* chega mesmo a colocar, em subtítulo de manchete, em outubro de 1966, a questão “*Hannah Arendt est-elle nazie?*”

carne e de sangue, com a sua história individual, com o seu conjunto sempre único de qualidades, de particularidades, de esquemas de comportamento e de circunstâncias (2002³ [1964], *post scriptum*, p. 491).

Esta peça jornalística, como é classificada pela própria autora, que acaba por constituir-se como um contributo maior, ao mesmo tempo singular e paradoxal, para a reflexão sobre um dos tópicos essenciais da Filosofia moral, o mal, confronta-nos, na verdade – e aqui reside, na nossa ótica, o seu interesse fundamental – com os problemas correlatos da culpa, da consciência e da responsabilidade individual.

A confrontação, no decurso do julgamento de Eichmann, com o que Arendt classifica como “incapacidade de pensar” do acusado – um homem concreto com uma completa falta de “imaginação” e de intencionalidade malévola – revela, para a autora, a dimensão mais dramática e disseminada do mal: a dissociação deste com uma qualquer ideologia ou motivação, que não seja o mero cumprimento, em regimes burocráticos totalitários, de ordens superiores, que, como tal, são consideradas legítimas, logo, acriticamente executadas.

A compreensão do mal, que começa por classificar como “absoluto” e “radical”, produzido e disseminado pelo totalitarismo, consubstanciou-se, na verdade, como o *leitmotiv* do pensamento político e filosófico de Hannah Arendt. Tendo vivido todos os grandes acontecimentos do século 20, Arendt procurou, na verdade, analisar o caráter geral das transformações no pensamento ocidental e na forma como as sociedades passaram a se estruturar sob a influência de regimes totalitários. Na verdade, como argumentou ao longo da sua obra, os fatos políticos do século 20 contribuíram para a desagregação dos pilares da ação política e do pensamento

³ Obra traduzida para a língua francesa em 1966. A edição consultada é de 2002, com revisão geral da tradução de Martine Leibovici. O termo “Rapport” é mantido por se encontrar na edição de 1966, mas deve ler-se “Reportage” (nota do tradutor, 2002, p. 37).

moral. Tal como Tocqueville, Arendt considerava que, em tais períodos de desagregação, o passado já não esclarece o futuro e “*o espírito dos homens vagueia na obscuridade*”. Uma obscuridade que seria a indicação clara da necessidade de considerar, de forma alternativa, o significado da responsabilidade humana e da capacidade de julgar.

Com efeito, naquela que é considerada a sua mais influente obra – *The origins of totalitarianism* (1951) – Hannah Arendt concebe este regime como um mecanismo de desagregação das estruturas inteligíveis da experiência humana: a moral, a política e o Direito. Neste sentido, a máquina totalitária desafiaria a razão humana, ao emergir como reduto do absurdo, do *non-sense*, como instância de produção de vidas humanas tornadas supérfluas. O totalitarismo produziria, assim, na perspectiva da autora, um mal que não pode ser imputado à razão humana. Um mal, apelidado neste contexto como “radical”, concebendo a aniquilação maciça de seres humanos sem finalidade humanamente compreensível.

Assim sendo, no totalitarismo os juízos éticos e jurídicos perdem consistência pela ausência de referências sólidas. A burocracia totalitária, na perspectiva da autora, não só anula o indivíduo, tornando-o quase inimputável num espaço decisional de “ninguém”, como despoja a jurisprudência dos mecanismos tradicionais de julgamento associados à intencionalidade e à responsabilidade individual. Perante uma máquina totalitária desumanizante as decisões mais atrozes tendem a se transmutar em meros “atos administrativos de rotina”.

O totalitarismo consubstancia pois, para Arendt, o culminar da crise do espaço público, tal como advoga na obra *The Human Condition* (1958), por via da perda, por parte do homem moderno, da orientação política e discursiva existente nomeadamente na *polis* grega. Por isso, o eixo coerente que permite agregar a obra político-filosófica de Arendt é a “recu-

peração” do “espaço público”, decorrente do discurso e da capacidade de julgar; uma *vita activa* cuja substância é mais do domínio do político do que da ética.

2.1 (In)Capacidade de pensar e prática do mal: o problema do condicionamento e da responsabilidade pessoal

A compreensão do tipo de ato perpetrado por alguém que, embora tendo capacidade de autoimputação de crimes brutais não possui qualquer tipo de consciência moral, constituiu-se, para Arendt, como o problema filosófico que vai acompanhá-la até a sua morte, em 1975.

Com efeito, Arendt classifica Eichmann como um “novo tipo de criminoso”, “um criminoso do futuro”, capaz de praticar uma nova forma de mal gerada nos totalitarismos da segunda metade do século 20. Um agente sem consciência moral, porque não “compreende” o que está verdadeiramente em causa na tomada de decisão, posto que uma tal “compreensão” decorreria de um juízo que permitisse “representar para si aquilo que precisamente se passa com o outro”. Esta incapacidade não se relaciona com qualquer tipo de limitação cognitiva do acusado, pelo contrário. Traduz-se antes numa espécie de “anestesia” do pensamento, de “imobilidade de perspectiva”. Já voltaremos a esta ideia de “juízo perspectivista”, importante na fundamentação do nosso argumento.

Considerando as próprias palavras de Arendt, o que mais a impressionou, no julgamento de Eichmann – membro do alto comando da Gestapo e responsável pela “*solução do problema judeu na Europa*” (Wieviorka, 1989, p. 11) – foi ter-se confrontado, não com um monstro, ou um ser demoníaco, mas com um homem “normal”, idêntico a qualquer outro e a quem se poderia acusar sobretudo de “falta de imaginação”, típica de um mero burocrata, zeloso no cumprimento das suas funções. Sequer pode-se afirmar que é um caso de imposição de uma ação que na verdade

não quer cometer, mas antes, o cumprimento, sem questionamento, de ordens superiores consideradas plenamente admissíveis e bem-fundadas. Trata-se, pois, de incapacidade de pensar para além dos limites nos quais o próprio pensamento encontra-se encerrado.

Com efeito, a “incapacidade de pensar”, nesta ótica, situa-se sobretudo no domínio da recusa e da demissão. E isto nada tem a ver com incapacidade de raciocinar de forma lógica. O que impede Eichmann de julgar de forma refletida é, segundo Arendt, a sua profunda imersão na máquina burocrática totalitária, com a qual chega a se confundir. A incoerência dos argumentos que profere (algumas vezes de choque, outras de profunda indiferença), a mimetização da linguagem e os clichês a que recorre, mesmo no momento da sua execução, contribuem para o bloqueio da consciência dos seus atos. Os eufemismos para a tradução do extermínio são, na verdade, centrais na propaganda totalitária e, em particular, na retórica nazi: “solução final”, “tratamento especial”, “contabilização de peças”, “reagrupamento”, “mudança de domicílio” (Klemperer, 1996, apud Mréjen, 2012, p. 148).

Os regimes totalitários operam precisamente esta desfocalização crítica, revertendo regras, que, por via de uma retórica “anestesiante”, apresentam-se como lógicas e bem-fundadas. É o caso da reversão da norma “não matarás”, para “matarás para preservar a raça pura”, no regime nazi; da reversão da norma “não prestarás falsos testemunhos sobre o teu próximo”, para “utilizarás todos os meios para proteger o Estado e o interesse coletivo dos seus inimigos”, no regime estalinista (Mréjen, 2013); ou da norma “não matarás pessoas inocentes”, para “matarás todos os representantes do mal – não há inocentes – para preservar o bem, expresso nos ensinamentos do profeta”, no regime *jihadista*, para citar apenas alguns exemplos.

A tese da “banalidade do mal”, porém, aplicada a Eichmann, resistiria a um conhecimento mais profundo das suas escolhas e convicções? Uma sistematização, a partir de textos e gravações referentes a sua vida na Argentina, sob o nome de Ricardo Klement, apresentada por Bettina Stangneth, na obra *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* (2015 [2011]), apresenta-nos um Eichmann que, fora da “jaula de vidro” onde decorreu o seu julgamento, se poderia considerar mais “autêntico”.⁴ Um Eichmann que, na verdade, não era uma mera peça de uma máquina burocrática e desprovido de ambição, mas sim, tal como já constava dos relatórios de instrução, alguém que lutou para alcançar os lugares no topo nessa máquina e que acreditava convictamente na bondade das teses nazis.

“A chave para compreender Adolf Eichmann” – como afirma Cesarani (2010, p. 466), um importante historiador especialista da História judaica e do Holocausto –, “não reside no homem, mais nas ideias que se apoderam dele, na sociedade na qual tais ideias podem circular livremente e nas circunstâncias que as tornam aceitáveis”. Neste âmbito, Cesarani ao enquadrar Eichmann no seu tempo insiste, contrariamente a Arendt, na possibilidade de escolha que lhe assistia; a opção de aplicar, não como ser robotizado, mas como agente com capacidade de raciocínio (decorrente, desde logo, da consideração de que a “incapacidade de pensar” não é congênita), o que “aprendeu” sobre a execução do genocídio.

⁴ Como afirma Eichmann numa gravação transcrita de uma conversa com Sassen: “Mas eu gostava agora de aprofundar, mesmo contrariado, essa coisa do ‘burocrata prudente’. A esse burocrata prudente eu dava o ânimo do combatente fanático em prol da liberdade do meu sangue, sangue do qual prowenho e devo dizer-lhe camarada Sassen, que essa ninharia que refere não me interessa nada (...). ...aquilo que é útil para o meu povo é para mim um mandamento santo e uma lei santa... Agora, camarada Sassen, eu não sou capaz, não posso porque fico arrepiado no meu íntimo, de dizer que tivéssemos agido mal. Não. Devo dizer-lhe com toda a sinceridade que, tivéssemos nós matado dos 10,3 milhões de judeus (...), outros tantos 10,3, então ficaria tranquilo e diria, bom, dizimámos um inimigo. (...) fui colocado num lugar onde na verdade poderia e deveria ter feito mais” (Stangneth, 2011, p. 391-393, in Marques, 2015, p. 93).

Não deixa de ser, no entanto, admissível que, mesmo tendo escolha, esta se pauta por orientações que, ainda que deturpadas pelo sistema totalitário, se apresentam como virtuosas: o sentido de dever, de obediência e de integridade (Delpla, 2011, p. 5). O condicionamento do comportamento humano alerta precisamente para o risco da adesão incondicional a regras de conduta determinadas numa dada época e numa sociedade específica. Pela neutralização do exame crítico e perspectivista os sujeitos associam-se a um sistema normativo, que pode ser deturpado, mas que é apresentado como inquestionável e fundamento de sentido nessa mesma época e sociedade.

Nessa perspectiva, as questões do “pensamento” e do “juízo” passaram a ocupar um lugar central nas reflexões de Arendt pós-*Eichmann*. Em *Considérations Morales* (1996), Hannah Arendt questiona-se sobre se “a atividade de pensar em si mesma (...) pode ser de uma tal natureza que ‘condicione’ os homens a não praticarem o mal” (1996, p. 27). Por outras palavras, poderá o pensamento constituir-se como um reduto de “proteção” contra o mal? Se assim for, poder-se-á, em contraponto, considerar a existência de um elo entre o pensamento e o bem?

Arendt salienta, em diversas ocasiões, o risco do que chamou de “pensamento profissional” (característico dos filósofos), ou seja, um pensamento afastado do mundo dos fenômenos e das pessoas. Chega mesmo a classificar, diga-se que de forma algo abusiva, os grandes pensadores, desde Platão, de “tendências tirânicas” (Mréjen, 2012, p. 150). Nessa ótica, os filósofos tenderiam a se distanciar da pluralidade inerente aos acontecimentos concretos, aos “assuntos humanos” e, ao retornar à “esfera mundana”, procurariam aplicar-lhe, numa espécie de “deformação profissional”, as categorias de um pensamento abstratamente concebido. Ora, no ponto de vista de Arendt, que recusa qualquer pretensão a ser filósofa ou “pensadora de profissão” (1996 [1971], p. 17), a *vita activa* é determinada e adquire substância pela pluralidade das condicionantes do mundo. A

atividade de pensar deve assumir plenamente o paradoxo da pertença e do afastamento. Esta dualidade – pensar na solidão é sempre relacionar-se consigo mesmo, mas só na relação, no retorno ao outro e ao mundo dos fenômenos, o eu adquire existência, torna-se “um” na conexão com os outros – constitui-se como uma espécie de heterogeneidade na unicidade do eu (Arendt, 1996 [1971], p. 64).

Neste sentido, a ausência de pensamento expressa, para Arendt, a profundidade da “banalidade do mal”. O criminoso preso na burocracia é imputável mesmo que o mal produzido seja reconhecido apenas como “ato administrativo”. Precisamente por não ser diabólico, Eichmann tem as faculdades humanas do pensamento e do julgamento, mas renunciou a exercê-las. Nesse sentido, ele é pessoalmente responsável e é como tal que comparece perante o tribunal. Se a máquina burocrática apaga a pessoa, o tribunal revela-a, uma vez que é nesse espaço que a responsabilidade individual deve emergir. Aquele que foi destituído de pensar refletidamente é obrigado a retornar a uma condição humana reconhecida como tal. E por isso a incapacidade de pensar produzida pela máquina burocrática não é, não deve ser, para o juiz, uma condição determinante na avaliação da imputabilidade.

No julgamento de Eichmann, em primeiro plano coloca-se a apreciação da responsabilidade individual. Na verdade, era esta que se encontrava sob a alçada do julgamento e não um crime coletivo. Por outras palavras, trata-se do julgamento de um homem com um papel importante no Holocausto e não a apreciação do Holocausto a determinar o julgamento do homem. Uma precisão fundamental para compreender a concepção da autora sobre o mal. Esta não significa, como foi a certa altura interpretado, a absolvição dos atos praticados pelos nazistas, ou a afirmação da ilegitimidade do próprio julgamento por parte do recém-criado Estado de Israel, mas tão somente a colocação do problema filosófico, que para Arendt é central, do juízo sem quadro normativo adequado.

A jurisprudência aplicada ao julgamento de Eichmann teria de se centrar, assim, na apreciação da conduta do acusado por referência à soberania e pressupostos do Estado nazi, e como tal, no cumprimento de ordens superiores. Arendt (2002 [1964]) sublinha bem este ponto ao afirmar, já na parte final da obra, que Eichmann atuou no quadro de juízo que lhe era exigido, cumpriu devidamente a regra e seguiu as ordens de acordo com a legalidade que comportavam e que lhe era familiar. Esta espécie de determinismo de alguma forma bloqueia o juízo, impedindo a introdução da responsabilidade moral na equação. Argumentos que salientam a possibilidade que o acusado tinha de ter agido de outra forma, na verdade situam-se numa dimensão ética, mas escapam ao juízo jurídico e ao quadro normativo.

Nesse sentido, o aspecto central para a compreensão da “banalidade do mal” é, como argumentaremos no próximo ponto, a capacidade de “julgar”.

3 A PRIMAZIA DA CAPACIDADE DE JULGAR: A Transposição do Pensamento Para o Mundo dos Fenômenos

A primazia da capacidade de julgar constitui-se, na verdade, como um pilar do pensamento de Arendt ao longo das suas obras. A história do mundo ocidental na segunda metade do século 20 explicita, na ótica da autora, a desagregação dos valores clássicos da modernidade e dos respectivos pilares jurídico-normativos, deixando o homem “condenado” a sua capacidade de julgar. Ainda assim, uma tal capacidade pressupõe necessariamente referenciais normativos sem os quais o julgamento se torna inconsistente e potencialmente discricionário. A “banalidade do mal” é, como já vimos, resultado, em si mesmo, desta fragilidade essencial da capacidade de julgar do homem contemporâneo. Nesse sentido, Arendt,

sobretudo nas suas últimas obras, procura direcionar a sua reflexão para o âmago desta questão, reconstruindo uma teoria do juízo passível de substituir os valores morais em ruína.

Em *Eichmann* (1964) Arendt não explicita a distinção entre ausência de pensamento e incapacidade de julgar. Somente em *La Vie de L'Esprit I, II* (1981 [1971]), a sua última obra inacabada, Arendt analisa as três atividades do espírito: o pensar, o querer e o julgar. O terceiro volume, dedicado à atividade de julgar, não chegou a ser publicado, devido a sua morte súbita, mas conteria a chave final para o seu pensamento, a quadratura do círculo que buscou ao longo das suas reflexões filosóficas.

Como já salientamos, Arendt argumenta que o pensamento, obrigando o homem a “viver consigo mesmo”, em consonância com a célebre fórmula socrática, pode impedir de praticar o mal, mas não é suficiente para suplantá-lo. É o julgamento que se afigura crucial. Como afirma em *La Vie del' Esprit I. Penser* (1981 [1971], p. 218), o pensamento “manipula o invisível, representações de objetos ausentes; o julgamento preocupa-se sempre com objetos e casos particulares que lhe são próximos”.

Coloca-se aqui, portanto, um debate essencial na relação entre universal e particular. Apoiando-se na Terceira Crítica de Kant - *Crítica da Faculdade do Juízo* (2008 [1790]) –, Arendt procura argumentar que a pluralidade, ou seja, o concreto e o particular, se encontram no âmago do julgamento. A análise do “gosto”, patente na reflexão kantiana, centra-se, com efeito, na passagem do particular para uma lógica de comunicabilidade geral. Ora, isto é possível, na perspectiva kantiana, graças à intervenção das faculdades de “imaginação” e de “*sensus communis*”.

Nesta obra Kant dedicou-se à crítica do juízo estético, proporcionando uma nova compreensão das qualidades estéticas do belo e do sublime, patenteadas, quer nas coisas naturais, quer nos artefatos classificados como obras de arte. O filósofo advoga que tais qualidades, na verdade, não são intrínsecas às coisas, mas antes, o produto de um sentir,

de cada um com o outro, inerente ao próprio juízo estético. Nesse contexto, a apreciação de algo, esteticamente, preconiza necessariamente a sua comunicabilidade, isto é, o reconhecimento no outro da concretização de uma experiência idêntica.

Assim sendo, a experiência estética associa-se, na perspectiva kantiana, ao chamado juízo reflexivo. Ou seja, um juízo que se constitui não decorrendo de regras apriorísticas ou critérios nos quais a “coisa julgada” seria subsumida, mas antes, preconizando um movimento para identificar a regra segundo a qual a coisa julgada merece ou não o qualificativo de “bela”, o que passa por uma relação de “comprazimento” e de “comunicabilidade”. É, pois, um jogo de reciprocidade que permite formar a perspectiva de um a partir da perspectiva do outro – “o gosto como uma espécie de *sensus communis*”.

Este juízo reflexivo é assim “perspectivista” e ultrapassa a esfera individual. A comunicabilidade que ele pressupõe constrói comunidade, ou seja, não se trata de empatia assente em afetividade, mas da possibilidade de um sentir comum organizado por regras ou princípios de uma comunidade estética: 1) pensar por si; 2) pensar no lugar de todo o outro; 3) pensar sempre de acordo consigo próprio.

A imaginação – referenciada por Kant na *Crítica da Razão Pura* (1781) – ao consubstanciar-se como “capacidade de representar na intuição um objecto mesmo na sua ausência” (apud Mréjen, 2012, p.163), cria as condições para o julgamento, permitindo assegurar distanciamento de algo cuja existência pode-se constatar empiricamente. Deste modo, permite, por exemplo, a passagem do “gosto” ao julgamento, criando condições de “imparcialidade” e “desinteresse”. Ora, esta passagem ao universal só é possível por via da “espécie de capacidade mental”, que denomina de *sensus communis*, uma vez que é ela que permite “entrar numa comunidade”. Ou seja, existe a expectativa, perante a enunciação de um julgamento, de que os outros possam experimentar o mesmo “sentir”

diante de um objeto ou acontecimento – encontrar a regra que permite pensar o particular. Como afirma Kant, o “belo” e o “sublime” só fazem sentido em sociedade.

Esta concepção de “sentir comum” foi apropriado por Arendt para a fundação da sua teoria do juízo político. Um modelo de espaço político, de comunidade ancorada num juízo reflexivo sob as três regras do pensar definidas por Kant. Neste âmbito, a discussão constitui-se como o fundamento da vida política, um espaço partilhado, comum (que não pertence a ninguém), que assegura que todos se interessam pelo mesmo objeto, apesar da variedade de perspectivas sobre ele.

Voltando à reflexão sobre o mal pode-se afirmar que é exatamente a ausência de juízo governado pelo *sensus communis* que produz o mal banal. Nesse sentido, verifica-se claramente que, para Arendt, o mal não se constitui como um elemento verdadeiramente ético, mas antes, como um elemento político, entendido como capacidade de julgar de forma refletida e livre.

O tema do mal, em Arendt, como procuramos argumentar, não tem pois a malignidade, a perversão ou o pecado por horizonte. A novidade da sua reflexão é justamente a de mostrar que os seres humanos podem cometer atos, para além dos limites do imaginável em termos de destruição e de morte, sem nenhuma motivação perversa ou intenção maligna.

Uma questão fundamental permaneceu, porém, insuficientemente esclarecida na reflexão arendtiana sobre o mal: a relação deste com a consciência moral e o livre-arbítrio.

Neste âmbito, a consideração da perspectiva kantiana sobre o “mal radical” parece-nos primordial. A questão-chave não é, a este nível, “de onde vem o mal” (dado que as suas origens são por definição insondáveis), mas antes, como é que ele decorre e se evidencia em certas formas de ação e como podemos resistir-lhe.

Kant advoga, como explicitaremos no ponto seguinte, que o mal não pode ter a sua origem no instinto ou na natureza pecaminosa do homem, mas antes nas faculdades racionais que o tornam livre. Assim, o mal não tem dimensão ontológica própria; é antes uma espécie de rejeição consciente do bem. Note-se, porém, que o qualificativo “radical” não é, para o autor, sinônimo de mal extremo e de vilania. Traduz antes a noção “orgânica” de “raiz”, de fonte. A conduta humana estaria, nesse sentido, corrompida na raiz. Ou seja, o “mal radical” não é mais que o universal desrespeitado em certas ações humanas, ou, por outras palavras, o desrespeito pela lei moral. De forma consequente, a radicalidade, assim entendida, encontra-se igualmente dissociada de todas as explicações de caráter psicológico, bem como de qualquer ideologia ou outras motivações de indivíduos e grupos.

3.1 A Radicalidade do Mal: a assunção do “livre-arbítrio”

A radicalidade do mal, na ótica kantiana, não se refere a uma qualquer noção de monstruosidade, perversidade diabólica ou desumanidade, nas antes, a uma experiência que tem as suas raízes na consciência moral. Desse modo, dissocia-se de traços psicológicos ou de caráter maligno, constituindo-se sobretudo como “grandeza negativa”. Isto significa que possui uma existência real, concreta, dotada de positividade. Logo, não se trata de uma ausência de bem, ou o preenchimento de um espaço vazio pelo fato de o bem não existir.

A natureza das grandezas negativas e da sua “positividade” é explicada por Kant recorrendo a exemplos da Matemática, da Psicologia e da Filosofia moral. Por exemplo, a dor é mais do que ausência de prazer, é o seu oposto. A dor é, pois, algo que existe por si, não a mera ausência do seu oposto. No mesmo sentido, em termos morais, o demérito não é a ausência de mérito. O demérito ocorre apenas quando a pessoa tem consciência do meritório e voluntariamente o contradiz. Por exemplo, a

avareza é um demérito que implica a consciência, por parte do sujeito, do seu oposto, a generosidade. Assim sendo, existindo a consciência do bem, a prática do mal não é apenas não agir bem, é de fato praticar o mal. Esta reflexão consubstancia duas implicações importantes: o mal possui uma força real, concreta, logo, opõe-se ao bem, exercendo-se no mesmo plano; a estrutura da consciência do mal pressupõe a violação voluntária do princípio interno do bem sem que este seja por essa via anulado.

Na obra *La Religion dans les limites de la Simple Raison* (1972 [1793]) o filósofo desenvolve tais pressupostos numa ótica de “mal radical”. A dualidade de seguir a regra ou desobedecê-la está subjacente ao exercício da escolha. Não se trata, porém, da escolha entre um bem reflexo, por exemplo associado às regras sociais aprendidas via socialização, e um mal como desvio a essas regras. A experiência moral resulta de regras interiores alheias à normatividade e a quaisquer motivações externas. A ação não traduz somente o cumprimento de regras exteriores. O imperativo mediante um ato apenas depende do sujeito, logo, o conflito, com o qual o homem se confronta, decorre do fato de a consciência da regra do bem nunca desaparecer.

Ora, o mal radical muda a forma de manifestação deste conflito e traduz-se numa transformação global do próprio sujeito. Esta transformação decorre de uma inversão do domínio de um dos princípios sobre o outro. Deste modo é a própria qualidade do mal que se transforma; ele já não ocorre de forma esporádica ou ocasional ao longo da vida, mas torna-se substitutiva, numa perspectiva de mal radical, da regra do bem.

A regra do mal passa assim a determinar a capacidade de escolha do sujeito. O que não significa que a regra do bem seja anulada, até porque o mal, como já salientamos, sendo uma grandeza negativa, não prescinde do seu oposto. Significa antes que, apesar dessa permanência, aquele que é para Santo Agostinho o *pivô* da vida ética – o livre arbítrio – obedece prioritariamente à regra do mal.

Assim sendo, o mal radical altera a dualidade básica inerente ao ser humano, sem a anular. A anulação dessa dualidade corresponderia, na verdade, à ordem do inumano, do diabólico.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pistas para uma Compreensão do Mal Contemporâneo

A reflexão arendtiana sobre as implicações dos regimes totalitários na incapacidade de pensar e de julgar fornece-nos referenciais relevantes para a compreensão do mal contemporâneo objetivado numa lógica de terror massificado.

A anestesia de pensamento, ancorada numa retórica maniqueísta de confronto entre o bem e o mal, parece mobilizar hoje indivíduos banais para práticas inimagináveis, em sociedades ocidentais sólidas e (que julgáramos) normativamente coerentes. Com efeito, o que poderíamos definir como inexistência de um juízo “perspectivista” decorre, desde logo, da ancoragem dos criminosos num sistema bem organizado e de contornos totalitários, assente numa propaganda, repetida à exaustão, que aposta em referenciais divinos, de honra e de obrigação moral de combate contra todos aqueles que se enquadram em códigos de valores e de ação classificados como malévolos ou inadequados.

A dissociação do mundo entre duas ordens de sentido cria, deste modo, uma espécie de “*barbarophoni*”, produtor de um verdadeiro impasse na compreensão do mal atual; como ponderar neste quadro um juízo perspectivista? Como reconhecer o *sensus communis* essencial à criação de um mundo partilhado e de espaço público, que para Arendt se constitui como o único reduto dialógico passível de suprimir o mal?

O mal contemporâneo, concretizado, por exemplo, nos atos de terrorismo, consubstancia-se, na nossa perspectiva, não essencialmente como mal radical, mas sobretudo como mal absoluto (coisificado) e mal

extremo. A regra do mal não se sobrepõe à regra do bem constituindo-se numa perspectiva de grandeza negativa. A regra do mal existe em si e por si, assumindo-se como regra do bem para aqueles que cometem massacres massificados em nome da obediência a um princípio divino ou a qualquer outro pressuposto inquestionável e universal. O ato de terror constitui-se assim como meio e como fim. É por isso um ato consciente dissociado de qualquer tipo de conflito com a lei moral interna. A consideração, por parte dos terroristas, do ato praticado como crime (e que conduz à fuga e à clandestinidade) não é mais do que conhecimento do sistema jurídico-normativo ocidental. Não pressupõe qualquer conscientização moral da malignidade do ato praticado. Neste contexto, continua a fazer sentido o pressuposto kantiano de que não é pertinente questionar de onde vem o mal, mas antes de onde vem a ação que o produz e como resistir-lhe.

O mal perpetrado hoje tem, na verdade, uma natureza: a) contingente – conduzindo à ruptura do sentido de segurança pelo prisma da imprevisibilidade absoluta; b) deliberada – conduzindo à ruptura da confiança pela destruição da “banalidade” e “naturalidade” da vida cotidiana; e c) intencional – conduzindo à desagregação, a partir das raízes, dos pressupostos da vivência ocidental, da democracia e da normatividade inerente à vida coletiva.

Logo, a culpa e o sentido de responsabilidade não enquadram, numa perspectiva de mal extremo, qualquer substância. A lógica dos ataques terroristas não é sequer enquadrável em qualquer categoria de sentido ocidental, a não ser talvez a de “ato de guerra”, entendida porém de forma distinta pelas partes em confronto.

Do mesmo modo, não se trata sequer de desumanizar as vítimas, mas antes de considerá-las como absolutamente descartáveis. A morte enraíza-se, na verdade, numa lógica de racionalidade inabalável: se todos são representantes diabólicos da ordem do mal, então todos, em qualquer

momento e em qualquer lugar, devem ser eliminados por qualquer meio, bem como as estruturas que permitem a continuidade da vida “malévola” ocidental, em prol de um mundo mais “puro” e “benévolo”.

Neste contexto, não poderemos admitir que o mal contemporâneo, encarnado nomeadamente nos atos terroristas de morte em massa, se enraíza profundamente na praxis relacional comum, obedecendo sempre a um esquematismo decisional de destruição recíproca?

Uma nova teoria do juízo, assente na reconstrução do sentido do espaço público e associando ética e política, é pois necessária. Para tal, é essencial refletir, de forma profunda, sobre o que o terrorismo nos revela em termos de conhecimento de nós próprios e do nosso modo de vida e de organização coletiva, nomeadamente sobre as bases da confiança e da segurança a partir das quais estruturamos a nossa forma de sentir, de agir e de observar.

5 REFERÊNCIAS

ARENDDT, H. *Considérations morales*. Trad. M. Ducassou e D. Maes. Paris: Payot & Rivages. 1996 [1971].

_____. *Eichmann à Jérusalem*. Rapport sur la banalité du mal. 2. ed. Edição traduzida para língua francesa em 1966. Revista em 2002. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *La Vie de l'Esprit. Vol. 1. La Pensée*. Paris: PUF, 1981 [1971].

_____. *Responsabilité et jugement*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2009 [2003].

_____. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

_____. *The Origines of Totalitarianism*. New York City: Schocken Books, 1951.

CESARANI, D. *Adolf Eichmann*. Tradução O. Ruchet. Paris: Tallandier, 2010.

CESARANI, D. *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a “Desk Murderer”*. Cambridge: Da Capo Press, 2006.

DELPLA, I. La banalité d’Eichmann, une moderne théodicée. *Raison Publique*, 2011. Disponível em: <<http://www.raison-publique.fr/article426.html>>. Acesso em: 1º dez. 2015.

KANT, E. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008 [1790].

KANT, E. *La Religion dans les limites de la Simple Raison*. 5. ed. Trad. et avant-propos J. Gibelin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972 [1793].

MARQUES, A. *A filosofia e o mal*. Banalidade e radicalidade do mal de Hannah Arendt a Kant. Lisboa: Relógio de Água Editores, 2015.

MREJEN, A. Absence de pensée et responsabilité chez Hannah Arendt. À propos d’Eichmann, 2013. Disponível em: <<http://www.raison-publique.fr/article606.html>>. Acesso em: 1º dez. 2015.

_____. *La Figure de l’Homme*. Hannah Arendt et Emmanuel Lévinas. Paris : Éditions du Palio, 2012.

STANGNETH, B. *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*. New York: Paperback, 2015.

WIEVIORKA, A. *Le Procès Eichmann*. Bruxelles: Complexe, 1989.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Trad. J. Roman e E. Tassin. Paris: Calmann-Lévy, 1999 [1982].

Recebido em: 24/12/2015

Aceito em: 30/3/2016