



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO

O MAL BANAL EM HANNAH ARENDT: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DA OBRA
EICHMANN EM JERUSALÉM

Lidyane Carla Luz dos Santos

RECIFE

2025

Lidyane Carla Luz dos Santos

**O MAL BANAL EM HANNAH ARENDT: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DA OBRA
*EICHMANN EM JERUSALÉM***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE – como requisito do Mestrado em Filosofia, linha de pesquisa Filosofia Prática Contemporânea.

Orientadora: Profa. Dra. Juliele Maria Sievers

RECIFE

2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Santos, Lidyane Carla Luz Dos.

O mal banal em Hannah Arendt: uma análise filosófica da obra Eichmann em Jerusalém / Lidyane Carla Luz Dos Santos. - Recife, 2025.

88f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: Juliele Maria Sievers.

Inclui referências.

1. Banalidade do mal; 2. Hannah Arendt; 3. Adolf Eichmann; 4. Totalitarismo. I. Sievers, Juliele Maria. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

AGRADECIMENTOS

Existem pessoas que me impactaram desde o meu nascimento; outras, ao longo da minha vida. Primeiramente gostaria de agradecer ao meu Senhor e salvador Jesus Cristo, que em meio as minhas loucuras sempre me deu juízo. Ele colocou em minha essência a mãe certa para formar o caráter que tenho hoje. Uma mulher que foi mãe solo de quatro filhos. Minha mãe não concluiu o fundamental. Trabalhou como empregada doméstica durante anos. E ainda enfrentou um câncer de mama. O maior exemplo de perseverança eu sempre tive em casa. Ela é incrível. Obrigada aos meus irmãos Luana e Laura e ao meu padrasto Evandro por fazerem silêncio ao me verem estudando e aos meus sobrinhos Ryan, Richard e Alicia, vocês são a alegria da minha existência. Ao meu querido noivo, Murilo, te dedico o meu coração. Não tenho palavras para reconhecer toda a dedicação que Victhória prestou ao me auxiliar com as questões gramaticais deste escrito. Você é única. Tenho que ressaltar a presença do meu professor de inglês Enéas, você é uma parte importante da minha história. Quero agradecer a minha orientadora de graduação, a professora doutora Martha Solange Ferrusi. Ela me ensinou os primeiros passos na vida acadêmica. Obrigada por toda a sua sabedoria e paciência. Não me esqueço de agradecer ao meu querido Padre Marcos (José Marcos Gomes de Luna), meu coordenador da graduação em filosofia na UNICAP, o senhor foi o primeiro a me chamar de 'filósofa'. Tales Macêdo, foi quem me incentivou e ajudou a entrar no mestrado. Serei eternamente grata, por sua direção sobre a temática e a pensadora que eu deveria escolher. Não poderia deixar de citar meus amigos queridos de mestrado, Gilvan, obrigada por seu equilíbrio, Lara, reconheço toda a sua generosidade e Juliana, assim como Cristina Yang falou para Meredith Grey, em *Grey's Anatomy*: "você é a minha pessoa". Ademais, cito Adriano Correia, que indiretamente agiu como um coorientador, nos ajudando e me trazendo a alegria da filosofia em um momento que pensei em desistir. E por fim, mas não menos importante, nomeio a minha meiga, profissional e gentil orientadora Juliele M. Sievers. Escolhi estudar Arendt depois de fazer um PIBIC sobre *Antígona de Sófocles*, e compreendi o poder de uma mulher corajosa. Juliele, sinto-me gratificada por cada palavra corrigida, áudio enviado e "puxão de orelha" dado. A pesquisadora que estou me tornando sempre terá vestígios seus. Obrigada a todos que contribuíram para essa filósofa em formação!

Cada um terá de lidar a seu modo com os pensamentos que exponho aqui – não deverá simplesmente aceitá-los como válidos, mas ponderar –, porém não deverá simplesmente refutar, mas experimentar, presentificar e examinar. (Jaspers, 2018, p. 7)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar o conceito de “banalidade do mal” de Hannah Arendt tal como formulado na obra “Eichmann em Jerusalém”, de 1963. Inicialmente fazemos uma análise mais abrangente do conceito de “mal” na História da Filosofia, notadamente em dois autores cujas concepções acerca deste termo traçam uma espécie de trajetória teórica para a compreensão arendtiana, a saber, Santo Agostinho e Immanuel Kant. A partir da análise agostiniana sobre o mal, que este compreende como ausência do bem, vemos uma transição da discussão para o plano moral e não mais unicamente metafísico/religioso. Em Kant, a relação com o conceito arendtiano é mais explícita, já que a própria autora se refere à noção de mal radical kantiano antes de formular sua concepção de mal banal. Analisamos tal noção em Kant e em seguida, verificamos a transição deste conceito para o âmbito político, quando Arendt descreve *As Origens do Totalitarismo*, e é nesse contexto político que iremos perceber também a decorrente ruptura que Arendt estabelecerá em relação à noção de mal radical. No capítulo seguinte, aprofundamos nossa análise da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, a fim de ponderar sobre o julgamento de Adolf Eichmann, ex-soldado nazista responsável pelo deslocamento dos judeus à campos de concentração e extermínio, e sobre o relato feito por Arendt acerca de sua “postura” aparentemente incoerente com a expectativa de indescritível monstruosidade. No julgamento de Eichmann, Arendt percebe um novo tipo de mal, praticado por indivíduos comuns, que têm como principal característica a ausência do pensar e do julgar. Eichmann alegava apenas obedecer a ordens, colocando a vontade de Hitler acima de tudo, mesmo sabendo que estava encaminhando milhares para a morte. Assim, no último capítulo, exploramos mais a fundo o conceito de culpa e responsabilidade, assim como a maneira que tais noções impactam a construção reflexiva de Hannah Arendt no que tange ao problema do mal banal. Frente a isso, pretendemos compreender como, mesmo fora de um contexto de guerra, a banalidade do mal pode ser um mecanismo para compreender o surgimento e as ações de pessoas que se abstém de pensar.

Palavras-chave: Banalidade do mal; Hannah Arendt; Adolf Eichmann; Totalitarismo.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze Hannah Arendt's concept of the "banality of evil" as formulated in her 1963 work "Eichmann in Jerusalem." At first, a broader examination of the concept of "evil" within the History of Philosophy is to be conducted, particularly through two authors whose interpretations of this term provides a theoretical trajectory for comprehending Arendt's perspective: Saint Augustine and Immanuel Kant. From Augustine's analysis of evil, through which he perceives as the absence of good, it is possible to observe a transition from a solely metaphysical/religious discussion to a moral field. In Kant, the relationship with Arendt's concept is more explicit, as the author herself refers to Kantian radical evil before formulating her notion of banal evil. We will analyze Kant's notion of evil and subsequently examine the transition of this concept to the political sphere, where Arendt describes the *Origins of Totalitarianism*. It is in this political context that we will also observe the resultant rupture Arendt establishes with the notion of radical evil. In the following chapter, we will deepen our analysis of Arendt's *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* by reflecting on the trial of Adolf Eichmann, a former Nazi soldier responsible for the deportation of Jews to concentration and extermination camps, and Arendt's account of his seemingly inconsistent figure regarding the expectation of indescribable monstrosity. In Eichmann's trial, Arendt identifies a new type of evil, perpetrated by ordinary individuals, characterized mainly by a lack of thinking and judgment. Eichmann claimed to merely follow orders, prioritizing Hitler's will above all, even while knowing he was sending thousands to their deaths. Thus, in the final chapter, the concept of guilt and responsibility will be deeply explored, as well as the way these notions impact Hannah Arendt's reflective construction regarding the problem of the banality of evil. In response, the next chapter aims to explore how, even outside a wartime context, the banality of evil can serve as a mechanism for understanding the emergence and actions of individuals who abstain from thinking.

Keywords: Banality of evil; Hannah Arendt; Eichmann; Totalitarianism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. O “MAL” NA FILOSOFIA.....	10
1.1 SANTO AGOSTINHO E O MAL MORAL.....	11
1.2 IMMANUEL KANT E O MAL RADICAL.....	19
1.3 O TOTALITARISMO E O MAL EXTREMO.....	27
2. EICHMANN EM JERUSALÉM.....	37
2.1 EICHMANN E SUA CAPTURA.....	38
2.2 O MAL BANAL.....	45
2.3 A CONTROVÉRSIA.....	58
3. A QUESTÃO DA CULPA E EICHMANN.....	64
3.1 TIPOS DE CULPA SEGUNDO JASPERS.....	65
3.3 A OBEDIÊNCIA E A CULPA.....	68
3.3 O MAL E A RESPONSABILIDADE.....	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
REFERÊNCIAS.....	80

INTRODUÇÃO

Johanna Arendt, ou Hannah Arendt (como ficou conhecida), nasceu em 14 de outubro de 1906, na Alemanha, filha de judeus secularizados, Paul Arendt e Martha Cohn Arendt. Sua infância foi marcada pela morte prematura do pai, em 1913, e sua adolescência pela aproximação com os estudos e debates políticos de sua época. Aos dezoito anos começou seus estudos em teologia na Universidade de Marburg, tendo contado direto com Martin Heidegger e, posteriormente, Edmund Husserl, para em 1928 defender sua tese de doutorado intitulada *Der Liebesbegriff bei Augustin (O conceito de amor em Agostinho)*, sob orientação de Karl Jaspers.

Após essa formação, o interesse da autora em temas políticos passou a tomar crescente importância, assim como as questões relativas ao judaísmo. Esse aspecto de sua obra e seu pensamento ganharam forma também frente ao contexto político da Alemanha na época. Enquanto seu então marido já havia emigrado para a França, Hannah Arendt permaneceu na Alemanha durante a ascensão de Hitler, tendo sido inclusive capturada, fato extremamente marcante em sua vida e seu pensamento. Após a ocupação da França, Arendt refugia-se nos Estados Unidos, onde passará o resto de sua vida, até 1975. Sua filosofia é marcada por diversos temas como liberdade, responsabilidade, antropologia, fenomenologia e política, entre outros. Interessa mencionar também a recusa de Arendt do título de filósofa, preferindo identificar-se como uma pensadora política:

Eu não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para dizê-lo de forma genérica – é a teoria política [...] Há muito abandonei definitivamente a filosofia. Como vocês sabem, eu estudei filosofia, mas isso não significa que eu tenha permanecido filósofa [...] A maioria dos filósofos cultiva uma espécie de hostilidade em relação a toda política, sendo Kant uma das raras exceções [...]. Eu não quero de forma alguma participar dessa hostilidade. (Arendt, 1987, p. 221-222)

É por intermédio dos contextos histórico e biográfico que se desenvolve a presente dissertação, que trata especificamente do conceito formulado por Arendt visando aperceber-se da situação que testemunha ao presenciar o julgamento de Otto Adolf Eichmann em 1963. No segundo capítulo do nosso escrito debatemos sobre o problema do mal de forma mais abrangente dentro da História da Filosofia, de acordo com mais dois autores que, em nossa visão, apresentam conceitos de “mal” que de certa maneira repercutem na noção arendtiana: o primeiro, Santo Agostinho, considera que o homem faz o mal quando se distancia da presença de Deus, sendo então um objeto que não existe enquanto ser, representando somente

a ausência do bem. Essa abordagem nos interessa, pois desvincula tal noção de concepções puramente teológicas ou metafísicas, aproximando-a do campo da ação humana. A segunda definição em formação a qual nos debruçamos foi a de Immanuel Kant, em principal o conceito de mal radical, que surge quando são considerados os fundamentos para a propensão humana para o mal. Tal conceito nos é valioso pelo fato de a própria Arendt ter identificado anteriormente em seu pensamento este conceito atrelado ao de mal totalitário, antes de haver proposto o conceito de banalidade do mal. Após esse caminho observamos como Arendt realoca o conceito de mal no âmbito político, ao analisar o totalitarismo. Esta análise será o ponto de transição para o terceiro capítulo, onde investigamos a evolução da reflexão de Arendt, que passa a considerar o mal não mais radical e sim banal, desenvolvido em sua obra *Eichmann em Jerusalém*. A banalidade do mal é um conceito filosófico que possibilitou uma nova interpretação para a questão manifesta em nosso trabalho. Com Arendt, o mal, além de moral, passa a ser relacionado com a ausência da capacidade de pensamento reflexivo. O indivíduo que pratica este tipo de mal não o faz em função de uma motivação que o aproxima de alguma figura maligna ou diabólica ou monstruosa, mas sim porque ele não é mais capaz de refletir acerca das consequências de seus atos. O mal em Arendt é banal, pois o pensamento já não busca mais aprofundar-se, e falta em ponderar sobre qualquer que seja a questão moral que se coloca: não há juízo, não há reflexão. O que Eichmann expressava em seu julgamento não era, portanto, mera tolice, mas a inaptidão de pensar. Outrossim, no quarto capítulo vamos aprofundar nossa análise sobre os conceitos de responsabilidade e culpa, trazendo à discussão as concepções de Karl Jaspers. O autor apresenta quatro tipos de culpa: culpa criminal, culpa política, culpa moral e culpa metafísica, a partir das quais investigamos como tais conceitos se posicionam na filosofia arendtiana ligada ao mal banal e à responsabilidade individual de cada sujeito.

Logo, nosso trabalho tem como foco refletir sobre a banalidade do mal e como o conceito é desenvolvido pela a autora através do julgamento de Adolf Eichmann, ex-oficial nazista. Nosso propósito foi investigar os elementos filosóficos presentes no desenvolvimento do seu julgamento, visando sempre o pano de fundo teórico da autora, em sua percepção de um novo tipo de mal compreendido a partir de sua banalidade.

1 O “MAL” NA FILOSOFIA

O problema do mal é um assunto recorrente na História da Filosofia. Porém, a maneira como ele é tratado muda ao longo dos anos, tradições e autores. Em nosso estudo, enquanto ponto de partida indicamos o tratamento deste objeto por meio de uma espécie de “transição” a partir de um pensamento que ainda guarda resquícios de um cunho metafísico, representado por Santo Agostinho, mas que propõe também uma realocação do conceito em seu viés físico e moral, ou seja, imanente no plano da ação.

Propomo-nos a analisar como o autor, e alguns outros depois dele, encarou o mesmo conceito por vieses distintos. Faremos, assim, uma análise do Mal resguardado ainda por resquícios teológicos antes de ser apenas um elemento da moral a partir de Agostinho, para em seguida encará-lo unicamente dentro da esfera moral com Kant, que trará ainda um conceito relevante em nosso estudo, a saber, o de mal radical. Por fim, vemos como Arendt transfere o problema do mal para a esfera política, ao considerar o mal terrível do totalitarismo. Toda essa discussão visa introduzir não apenas o aspecto conceitual como também histórico do problema central de nosso estudo, que é o conceito de mal banal, a ser analisado de maneira mais aprofundada no próximo capítulo.

Porém, cabe mencionar rapidamente que não foram unicamente os autores supracitados que trataram da questão do mal. Em suas obras, Leibniz apresenta duas perguntas acerca desta temática: a primeira aborda como justificar o mal frente à imensa bondade de Deus; e a segunda, fala sobre como as ações humanas resultam no bem ou no mal (Borges, 2010, p. 110). Ele justifica que Deus é perfeito e que em sua onisciência nos possibilitou o melhor dos mundos que seriam possíveis de criar:

Leibniz faz do mal metafísico a fonte e a origem da qual derivam todos os males (físico e moral). O mal ocorre por acidente, por inerência, isto é, não é uma realidade positivamente dada e desejada em si mesma, e, sim, uma deficiência ou privação. O mal não é obstáculo para a bondade de Deus. O homem não tende ao mal, e sim, ao bem, pelo menos à sua aparência. Ao mesmo tempo, Deus age em função do bem, e não do mal, na medida em que este nunca ocorre positivamente, e, sim, por concomitância. Leibniz defende que Deus permite o mal em função do livre-arbítrio. (Santos, 2017, p. 241)

Na contemporaneidade, Paul Ricoeur destaca-se ao argumentar acerca da dimensão ética do conceito de mal enquanto problema antropológico, que se dá no

âmbito da condição humana, no sentido de que a busca pela origem do problema do mal remete a um estudo dos símbolos humanos mais primitivos, como os mitos:

Ele parte do estudo dos textos bíblicos de feição narrativa, proféticos, apocalípticos e míticos em que o homem é colocado desnudo perante a sua finitude. Essa finitude choca-se com o mistério do mal, encontra a Transcendência e, por fim, gera a esperança. (Pacheco, 2018, p. 11)

Nota-se que na filosofia há diversas linhas de pensamento sobre “o que é o mal?”, sendo possível ainda elencar vários outros exemplos. Vale ressaltar que estas abordagens são influenciadas também pelo contexto em que os seus autores viveram, salvos outros elementos. Contudo, o nosso foco neste capítulo é traçar um breve caminho teórico sobre o mal na filosofia com o intuito específico de compreender a formulação de Arendt sobre o mal banal.

No primeiro ponto, abordamos o mal moral em Santo Agostinho. Diferente da esfera metafísica, é na esfera moral que, para Agostinho, temos a conexão deste conceito com as ações do homem e sua conseqüente responsabilização, devido ao livre-arbítrio humano. No segundo ponto, trataremos da perspectiva kantiana do mal. Para Kant, assim como para Agostinho, o mal também está relacionado ao livre-arbítrio humano. Kant fará uma sistematização dos graus ou estágios das disposições e propensões ao mal no homem, sendo que o mal radicado sobretudo na vontade má, tendo “origem numa máxima suprema que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas más do nosso livre-arbítrio, sendo radical quanto à sua origem” (Möbbs, 2011-12, p.184). Isso terá repercussões na compreensão de Hannah Arendt do contexto totalitário, objeto de nosso terceiro ponto, no qual apresentamos a concepção de Arendt sobre o mal.

Nas *Origens do Totalitarismo* Arendt, inspirada em Kant, compreende que todo o horror nazista desembocou em um mal radical (na sua concepção kantiana). Todavia, observamos que esse que parecia ter sido um ponto final na compreensão do mal em *As Origens do Totalitarismo*, representa na verdade um ponto de partida teórico de Arendt na compreensão do tema, desembocando em uma nova compreensão do conceito de mal, a saber, o mal banal que Arendt defende em *Eichmann em Jerusalém*. Portanto, buscamos neste capítulo montar um breve panorama histórico do problema do mal, a fim de compreender o pano de fundo herdado por Arendt ao formular o mal banal que estudamos no próximo capítulo.

1.1. SANTO AGOSTINHO E O MAL MORAL

Hannah Arendt em 1961 foi a Jerusalém contratada para cobrir o julgamento de Otto Adolf Eichmann, um dos nazistas mais conhecidos de sua época por ser um dos articuladores da chamada Solução Final, e escreveu sobre ele ao jornal *The New York* (Arendt, 1999, p. 32). A série de artigos, e posteriormente o livro, escritos por Arendt gerou grande repercussão e críticas. Antes de analisarmos o caso de Eichmann e a consequente formulação de Arendt acerca do "mal banal", faremos uma investigação sobre o próprio termo "mal" e algumas de suas concepções filosóficas, notadamente o mal moral como fruto do livre-arbítrio humano por Santo Agostinho e a noção kantiana de "mal radical". A escolha dessa abordagem frente a tantas outras ainda possíveis se justifica pois ambas parecem ter alguma repercussão em Arendt, tanto por aproximações quanto por distanciamentos, na formulação de seu próprio conceito acerca do "mal".

Agostinho de Hipona, um dos maiores filósofos do início do período medieval da História da Filosofia, teve uma formação elevada. Dele analisaremos o dilema do livre-arbítrio, que permite ao homem realizar quaisquer ações possíveis que desejar. Depois do Bispo de Hipona, o mal é transposto de um viés metafísico para o campo da moralidade humana. Arendt segue essa herança, contudo ela rompe com Agostinho, pois trata de um mal que inibe a capacidade de escolha humana, de julgamento racional. Assim, investigamos como esse processo se deu em Santo Agostinho a fim de buscar sua possível influência (se ela existir) em Arendt.

Com 19 anos, ao estudar em Cartago, Agostinho deparou-se com o livro *Hortensius*, de Cícero, obra que conecta o conhecimento com a felicidade e a filosofia. Por isso, diz o autor que

No decurso de estudos comuns, encontrei certo livro de Cícero, cujo discurso tinha a admiração de quase todos, diferente de seu coração. O livro é uma exortação à Filosofia e chama-se "Hortensio". Este livro alterou meus sentimentos e direcionou minhas orações para Ti, ó Senhor; fez-me ter outros desejos e propósitos. Cada esperança vazia de repente tornou-se indigna de mim; ansiei ardentemente por uma imortalidade de sabedoria e comecei a emergir, retornando para Ti. Já não era com o intuito de afiar minha língua que utilizava aquele livro (aos dezenove anos, época em que minha mãe provia o dinheiro para meus estudos de Retórica, dois anos após a morte de meu pai), pois o que infundiu no meu coração não fora o estilo, mas o conteúdo. (Hipona, 2019, p. 46)

Posteriormente ele adentrou ao maniqueísmo. Mani ou Manés foi um monge que viveu na Ásia por volta do século III d.C, e dizia ter sido enviado por Jesus

Cristo, igualmente à Zoroastro e Buda. Morto acusado de heresia, a sua doutrina, conhecida como *Maniqueísmo*, propagou-se da Europa até Cartago, cidade africana. Lá o Bispo de Hipona teve contato com a seita, na qual permaneceu por aproximadamente nove anos (Costa, 2002, p. 34-58). A principal característica (que, inclusive, diz respeito ao modo como a palavra é utilizada até hoje) refere-se à grande diferenciação direta e oposição extrema entre o Bem, representado por Deus, e o Mal, representado pelo Diabo.

Quando já estava afastado da seita maniqueia, Agostinho relata em *Confissões* que acreditava na época que, assim como dita o maniqueísmo, o mal possuía substância corpórea:

[...] minha crença de que o mal tivesse substância, também corpórea, massa negra e disforme, ora espessa – a que chamavam terra – ora tênue e sutil, como o ar, a qual julgava ser um espírito maligno que investia sobre a terra. E visto que minha piedade, por pouca que fosse me obrigava a pensar que um Deus bom não podia criar nenhuma natureza má, eu imaginava duas substâncias antagônicas, ambas infinitas, a do mal um pouco menor, a do bem um pouco maior; e deste princípio pestilencial originavam-se as demais blasfêmias. (Agostinho, 2007, p. 43)

Nessa fé, nem Deus e nem o homem são responsáveis pelo mal, mas as coisas são movidas pela luta entre o bem e o mal (Costa, 2002, p. 103). Assim, a questão do mal estaria respondida, contudo o que fez Agostinho se distanciar da seita? Segundo o próprio, o encanto se desfaz ao conhecer Fausto, um dos maiores representantes do maniqueísmo da época.

Quanto ao mais, todo o empenho que eu havia posto em progredir na seita desapareceu por completo tão logo conheci este homem, mas não a ponto de me separar definitivamente dela. De fato, não achando na ocasião caminho melhor que aquele por onde cegamente me lançara, resolvi continuar provisoriamente na mesma, até que tivesse a fortuna de encontrar algo melhor e preferível. Foi assim que aquele Fausto, que havia sido para muitos laço de morte, começava involuntária e inconscientemente a desfazer o laço que me enredara. (Agostinho, 2007, p. 40)

Percebe-se que sendo ainda muito jovem, Agostinho procurou algo para se firmar, isto é, uma razão sólida para suas perguntas; e o maniqueísmo não atingiu esse nível para ele. Após a desilusão com a seita, o neoplatonismo forneceu respostas às buscas que o Bispo fazia, também, em relação ao mal. Ele “convenceu-se, de súbito, da existência de uma realidade suprassensível, isto é: de um mundo espiritual, e, acima deste, de um Deus, Verdade segura e Luz imutável [...]” (Boehner; Gilson, 2012, p. 149). Ao conhecer o neoplatonismo, Agostinho

postula a existência de uma realidade suprassensível, não-material, que se assemelha ao que é exposto nas Escrituras. Ele une cristianismo e neoplatonismo no intuito de encontrar uma ideia de mal mais coerente para si.

Na produção *O livre-arbítrio* tal problemática ganha a resposta mais definitiva no cânone agostiniano: “porque não sabia que o mal é apenas privação do bem, até chegar ao seu limite, o próprio nada” (Agostinho, 2007, p. 23). Em “Da Metafísica (...) retira a compreensão do mal como falta, privação do bem. O mal não é ontológico, não possui ser” (Aguiar, 2020, p. 4). O mal não é algo ou alguém; ele se dá quando o homem se afasta de Deus e segue suas próprias vontades. O Bispo de Hipona não compreendeu o mal como um “ser”, mas como um “estado” humano, o qual pode ser atingido ao buscar-se os desejos e anseios da carne. Em contrapartida, ao alimentar-se o lado espiritual o indivíduo torna-se mais próximo de Deus. Assim, Arendt segue Agostinho ao apresentar um mal que não possui ser, mas distancia-se pois não defende uma figura divina que deve ser servida e honrada, para evitar o mal.

Ao longo da obra *O Livre-Arbítrio*, Agostinho discorre sobre o porquê da sua afirmação. O Bispo exterioriza que mesmo em meio a tantos bens materiais, “cada vez mais o homem adquire consciência de seu próprio ser e descobre que, embora tenha sido feito para viver neste mundo, não foi feito para este mundo, que o amor a Deus é a única e verdadeira felicidade” (Costa, 2002, p. 293). Logo, a procura última do homem não é nos prazeres passageiros, mas por Deus, que é o *sumo bem*. Para Agostinho, bom é Deus, que criou os homens e todas as coisas boas.

Assim, os homens e o Bem se conectam, pois é na prática de ações boas que o homem está mais perto do seu criador. Seguindo essa linha de raciocínio, o mal não seria inerente à natureza humana, porque foi Deus que criou os homens. O mal é o nada, pois ele priva o homem da perfeição divina, “o que o corrompe, dissolvendo-o até sua completa destruição” (Erculino, 2014, p. 10). Destarte, para Santo Agostinho Deus não é o princípio do mal, tampouco o mal é corporizado em alguma criatura ou ser sobrenatural, mas está na perversão das ações humanas:

Assim sendo, a origem ou causa do mal no homem é justamente a questão que dá início ao diálogo entre Agostinho e o seu amigo Evódio, quando este, depois de ouvir de Agostinho que Deus não é autor do mal, mas do bem, e que no universo físico não há espaço para mal, pergunta: “*Unde male faciamus?*” — “De onde vem o praticarmos o mal?” (cf. *De lib. arb.* 1, 2, 4). (Costa, 2002, p. 279)

O mal em Santo Agostinho é definido como nada; é o vácuo que resta quando

o ser se ausentar (Möbbs, 2012, p. 179). Por exemplo, a escuridão vem a ser quando não há luz, assim o mal só existe quando o bem, que seria a vontade de Deus, é menosprezado pelos homens. Logo, o mal que realmente pode prevalecer é de caráter moral, e só vem a ser quando o homem contraria a vontade divina (Möbbs, 2012, p. 180).

As criaturas, ao contrário, só existem por ele, mas não são dele. Se fossem dele, elas seriam idênticas a ele, ou seja, não mais seriam criaturas. A origem delas, sabemos, é totalmente outra. Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente, de mudar. (Gilson, 2006, p. 272)

Desse modo, o mal não foi criado por Deus; ele é puro nada, contudo, qual significado Agostinho deu ao pecado de Adão e Eva? Visto que ao comer a maçã do Éden, o homem sai de seu estado de total participação divina, afasta-se das ordens divinas, é corrompido e dá origem ao pecado, isto é, o mal moral (Pinto, 2023, p. 88). Assim, por que Deus, sabendo que o homem iria pecar, não o impediu? O professor Marcos R. Nunes Costa (2002) responde a esses questionamentos estabelecendo uma relação entre o livre-arbítrio e o juízo que o homem recebe ao pecar.

[...] primeiro, se o homem não tivesse livre-arbítrio, não seria merecedor do castigo, já que seu pecado não seria culposos; segundo, se o livre-arbítrio tivesse sido dado igualmente para levá-lo a pecar, Deus não poderia castigá-lo. Logo, é necessário que o livre-arbítrio tenha sido dado ao homem unicamente com o objetivo de torná-lo reto. (Costa, 2002, p. 290-310)

Nas palavras de Agostinho, “o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus” (Agostinho, 1995, p. 75). Assim, Deus deu aos homens a vontade livre para que pudessem escolher suas ações; ao pecarem, isso permite a remissão dos seus atos, de modo a receber de Deus o que é justo.

Em virtude disso, ele constata que há uma hierarquização das coisas que Deus criou. E nesse sistema o homem está acima das demais criaturas em função de sua capacidade racional, que possibilita conhecer a “ordem divina” (Costa, 2002, p. 283).

Agostinho fala que o homem tem várias características que os animais também possuem e outras exclusivas da raça humana. Entretanto, não é essa

divisão que o localiza em um grau mais elevado da criação de Deus, mas sim o uso correto da razão que aproxima os homens da ordem divina. Logo, em razão de as demais criaturas não possuírem esse aspecto, na hierarquização, que seria possível o nível de aproximação com Deus, e o homem que usa a razão para a vontade boa é colocado em um grau mais elevado das demais criaturas. Portanto, no que tange o mal, as demais criaturas seguem a *justa ordem*¹. Não cometem o mal porque não podem escolher outro caminho, diferente dos homens, que podem trilhar seu próprio rumo (Costa, 2002, p. 288).

Portanto, para o filósofo neoplatônico, o mal deriva do fato de que não há um único bem, mas sim, muitos bens. O pecado, por sua vez, consiste, então, na escolha errônea entre esses bens. O mal moral é o pecado. Logo, esse depende de nossa má vontade, sendo essa uma vontade má, uma “causa deficiente”, embora o fato de termos recebido de Deus uma vontade livre ser para nós grande bem, o mau uso desse grande bem seria um mal. (Möbbs, 2012, p. 180)

Em síntese, a perspectiva agostiniana sobre o mal relaciona a filosofia (sobretudo, neoplatônica) com a teologia cristã. Agostinho defende que o mal não é criado por Deus. O mal metafísico é a ausência de ser, que passa a ser efetivo apenas quando causado através da vontade humana “não ontologicamente, mas deontologicamente” (Costa, 2002, p. 307). Assim, quanto ao mal moral, é necessário o livre-arbítrio para que Deus possa julgar com justiça os atos humanos. Por isso, o pecado é de caráter moral. É apenas nas ações humanas (portanto, no âmbito da ética e da moral) que o mal tem espaço na filosofia agostiniana. O mal não é metafísico pois não existe “em si”, porém quando “executado” através de atos, da vontade e da intenção humanas - e esse é o âmbito moral, o âmbito de nossas ações, isso configura que o mal existente é o mal moral.

Desse jeito, a fim de julgar os homens justamente conforme suas ações, Deus concedeu o livre-arbítrio, isso possibilita a eles fazerem suas próprias escolhas e serem responsabilizados por elas. O Bispo de Hipona entende que ao praticar o pecado o homem estaria se distanciando de Deus (Erculino, 2014, p. 11). Logo, o mal não está na natureza, mas nos atos humanos.

Agostinho e Arendt exercem importância na história da filosofia. Agostinho com a sistematização do cristianismo aliado ao neoplatonismo que elaborou as

¹ A *justa ordem* é seguir a função que é estabelecida para cada criatura (Costa, 2002, p. 290). De Deus uma vontade livre seria para nós grande bem, o mau uso desse grande bem seria um mal (Möbbs, 2012, p. 180).

bases da filosofia medieval. Arendt, com sua contribuição para o pensamento político do século XX. Ambos se tornaram referência para meditar sobre o mal. Agostinho com o mal como ausência de bem e Arendt, com a banalidade do mal. Por mais que pareça um tanto quanto artificial traçar uma linha teórica direta entre ambos, a retomada de Agostinho a partir do estudo de Arendt se justifica quando percebemos a particularidade do primeiro ao abordar o mal dentro de um viés comportamental humano, e ao nos depararmos com as consequências teóricas desse tipo de acesso ao conceito. Ou seja, se nos propomos a traçar, dentro da História da Filosofia, algum tipo de sistematização (mesmo que muito breve) sobre o conceito de mal tal como será recepcionado por Arendt, acreditamos que é em Agostinho que o ponto de partida deve ser estabelecido.

Para além dessa aproximação, percebemos que a também noção de responsabilidade adquire um caráter central neste estudo, onde a responsabilização pelas ações tomadas através do livre-arbítrio agostiniano ressoa com a discussão sobre a responsabilização acerca das ações moralmente condenáveis (mas judicialmente legais) que Eichmann enfrenta em seu julgamento. O grande dilema acerca do julgamento do oficial nazista consistia no fato de este alegar estar simplesmente seguindo ordens dentro de um sistema vigente, estar portanto legalmente autorizado a cometer as ações que cometeu, mesmo estas sendo moralmente barbáricas, ou de suas consequências serem algo mau. Ora, segundo Agostinho, também pode haver uma clivagem entre a lei eterna e a lei temporal:

Em síntese, o homem realiza a plenitude do bem de sua natureza pelo bom exercício de suas faculdades anímicas, precisamente quando consegue orientar sua vontade sob a égide do conteúdo racional da Verdade em consonância com as virtudes morais que lhe ajudam na adequação de sua alma à lei eterna, e se não o fizer, é diretamente responsável pelo mal produzido a partir do seu interior. (...) Desfeita a ordem desfaz-se igualmente a experiência de liberdade. Neste estado a lei temporal torna-se “um peso” para a alma, sobretudo na medida em que passa a ter um caráter essencialmente “repressor” em relação ao desejo mais forte que se forma em seu interior. O homem prossegue capaz de fazer escolhas e estabelecer relações, todavia, afastada a vontade da lei eterna, o horizonte destas escolhas e, por conseguinte, a natureza de suas relações, ficam comprometidos em uma situação de pecado. Nela as leis positivas prescrevem como e quando ações são morais ou legais, mas não necessariamente atingem o nível de uma confluência entre o moral no sentido legal e o moral segundo a natureza da ação; uma lei civil pode ser praticada com ou sem paixão e não precisa remeter-se à natureza da paixão, isto é, ao fundamento da ação para garantir seu caráter legal, porém, necessita ser remetida a ele para garantir sua qualidade moral e coerência com a Verdade. Isto quer dizer que em Agostinho “a lei divina se relaciona primariamente com a qualidade da ação, embora inclua secundariamente a lei civil”.

(Vahl, 2021, p.147-148)

Além disso, quando pensamos sobre a conexão do pensamento de Santo Agostinho acerca do mal com o de Hannah Arendt, vale a pena lembrar ainda que a tese de doutorado de Arendt teve como título *O conceito de amor em Santo Agostinho*². Em *A vida no espírito*, última obra de Arendt, ela atesta a grandeza do pensamento do Bispo: “Agostinho, o primeiro filósofo cristão e - é tentador acrescentar — e único filósofo que os romanos jamais tiveram, foi também o primeiro pensador que se voltou para a religião em função de perplexidades filosóficas” (Arendt, 2018, p. 347). Desse modo, é clara a influência agostiniana em Arendt, não apenas no interesse sobre o conceito de mal, mas desde o início de sua formação acadêmica.

No entanto, é necessário não cairmos em anacronismos. O período em que viveu Santo Agostinho é o do fim do império romano, enquanto o de produção bibliográfica de Arendt é o do pós-Segunda Guerra Mundial. Arendt, devido a esse contexto histórico, rompe com o fio da tradição e se distancia de Santo Agostinho, visto que a banalidade do mal surge como resultado do horror totalitário. O regime totalitário tem como uma de suas principais características a utilização da manipulação de massa para sanar a liberdade, buscando extinguir qualquer traço de espontaneidade.

Portanto, não buscamos aqui traçar uma conexão direta entre os autores, mas sim apontar que as reflexões que ambos suscitam acerca dos conceitos do mal e da responsabilidade, em certos aspectos, convergem. Para os pensadores, o mal não tem corporeidade, não possui substância, ele é apenas de caráter moral. Em Santo Agostinho, Deus possibilitou o livre-arbítrio para que cada um agisse livremente, assim as ações boas o aproximam de Deus e as más o distanciam. Arendt não reflete de maneira sistemática sobre a questão do livre-arbítrio e defende que o indivíduo banal não escolhe racionalmente seus atos, ele se abstém da tomada de decisões e passa a seguir cegamente tudo que seu líder fala. Essas ações repercutem na responsabilização tanto jurídica quanto moral deste agente.

² A tese de Arendt acerca de Santo Agostinho envolve uma série de percalços desde sua escrita e múltiplas revisões até as reticências da autora em traduzi-la e publicá-la. Comentadores disputam acerca da pertinência e relevância da obra de Agostinho para os futuros escritos de Arendt - se esta estaria apropriando-se de conceitos deste para reconfigurá-los ou se, ao final, tamanho esforço de reconfiguração tenha representado uma rejeição da filosofia agostiniana. Para esta discussão, conferir Canovan, 1992.

Nota-se que o mal, para Arendt, relaciona-se com a incapacidade ou inaptidão dos homens de julgarem acerca de ações ruins e condenáveis, dentro de um contexto de completa incapacidade de reflexão. Porém, apesar de traçar duras críticas ao modo como Eichmann foi julgado, a autora jamais o exime de sua culpa e necessária punição.

1.2. IMMANUEL KANT E O MAL RADICAL

Outro autor cuja análise do conceito de “mal” reverbera na concepção arendtiana foi Immanuel Kant, entretanto com um olhar moderno. As obras de Kant são muito importantes para a construção do pensamento de Arendt³, dado que, em um primeiro momento ela reflete sobre o mal radical nas *Origens do Totalitarismo* e posteriormente o cita em *Eichmann em Jerusalém*. Nesse sentido, buscaremos analisar a construção do mal radical e seus ecos sobre o pensamento de Arendt, no intuito de examinar as semelhanças/distinções que o mal radical tem com a banalidade do mal.

A divisão kantiana da filosofia está situada em duas partes, a primeira é *Filosofia Material*, que é subdividida em Física e a Ética “a Física trata de como as coisas ‘acontecem’ e a Ética de como elas “deveriam acontecer” (Miranda Júnior, 2014, p. 5). A segunda é a Filosofia Formal que diz respeito à Lógica que, diferente da Física e Ética, não se baseia a algo empírico e sim a princípios apriorísticos e dentro dela está o estudo de alguns objetos do entendimento, ao qual ele nomeia de Metafísica. Assim, a Lei Moral deve estar apoiada na filosofia pura, formal e metafísica para ser válida universalmente, e é pautado nesta última que está o estudo do mal moral.

A ponderação mais relevante sobre a questão do mal em Kant, está na obra “*A religião nos limites da simples razão*” (2008). Vale ressaltar que para os objetivos dessa pesquisa, focamos na primeira parte da obra. Vejamos o propósito de Kant com ela:

Kant inicia o texto da Religião colocando-se uma pergunta antropológica que se poderia traduzir nos seguintes termos: quais as condições de possibilidade para se atribuir ao humano uma natureza boa ou má? O filósofo esclarece que essa questão não poderia encontrar resposta empiricamente, tendo em vista chamar-se “mau” a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à

³ A influência de Kant é muito visível em diversos momentos dos escritos de Arendt, a ponto de ela dedicar uma obra a refletir sobre o aspecto político em Kant: ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas contrárias à lei. (Morita, 2018, p. 250)

Nesse contexto, importa a noção kantiana de máxima como o princípio subjetivo para a ação: o homem escolhe a máxima que pauta sua ação, se ela é boa ou ruim, nobre ou condenável, de acordo com a lei moral ou não. Vale ressaltar que, “uma Lei Universal é aquela que queremos que todos cumpram, pois o cumprimento dela por todos nos beneficia. Se quisermos que todos a cumpram, surge um dever para que nós também a cumpramos” (Miranda Júnior, 2014, p. 8). Assim, configura uma ação passível de ser realizada em sociedade por qualquer indivíduo, mas que o sujeito pode escolher.

[...] entendemos que quando o indivíduo assume-se apenas como pertencente ao mundo sensível, sujeito às inclinações pessoais, as leis morais devem ser consideradas como imperativos, direcionando a vontade humana. Entretanto, quando o homem é capaz de conceber-se como pertencente a um mundo inteligível, livre de impulsos determinados pelo que lhe é exterior e tendo suas ações condicionadas conforme determinações fundadas pela razão, tem-se a autonomia. (Peglow, 2014, p. 37)

Conjuntamente a esta capacidade de escolha, a esta liberdade, encontra-se sua responsabilidade frente a ação, que segundo Kant, o homem toma decisões, através da autonomia, que é a aptidão de autolegislar com base na razão. À vista disso, não há nenhuma determinação ontológica impulsionando o homem as práticas do mal ou do bem (Pinheiro, 2007, p. 26-27). Por isso que, com a posterior noção de mal radical neste autor, temos que

o mal radical liga-se a uma predisposição natural do homem a inclinar-se e a ceder às suas apetições. Apesar disso, há em Kant resquício de Teodiceia e, no limite, ele acredita que vai prevalecer, do ponto de vista objetivo, a lei moral universal, o bem. (Aguiar, 2017, p. 5)

Portanto, a concepção de mal, assim como em Santo Agostinho, é verificada pelo viés moral. Em Kant o mal é moral, já que é a máxima, que motiva a ação, que é má, e que pode, portanto, ser, inclusive, imputável. Adriano Correia afirma que Arendt não pretendeu entrelaçar-se por todos os âmbitos conceituais gerados por Kant, porém entendeu “que o pensamento kantiano representa uma emancipação da moral com relação aos mandamentos religiosos, na medida em que busca explicitar os princípios autônomos da moralidade” (Correia, 2013, p. 65). Este pode ser visto como o principal aspecto da filosofia kantiana a respeito do conceito de mal que demonstra um distanciamento do conceito de mal que analisamos previamente, de Santo Agostinho. Entretanto, há momentos, segundo a filosofia kantiana, em que o

mal moral é caracterizado de uma forma muito específica: como um mal radical. Sua compreensão está intimamente ligada com a noção de Lei Moral em Kant, já que ele “não se refere a alguma forma particular de mal ou a alguma de suas manifestações nas ações dos homens, mas mais propriamente ao fundamento da possibilidade de todo mal moral” (Correia, 2005, p. 84).

A já mencionada máxima está relacionada à lei moral na medida que:

O arbítrio tem como característica não se sujeitar a nenhum móbil de ação, a não ser quando ele já incorporou esse móbil na forma de uma máxima. Essa máxima do arbítrio por certo que pode e deve ser a lei moral, mas não necessariamente o é, dada a espontaneidade do arbítrio, a sua liberdade. O arbítrio pode, portanto, escolher segundo móveis diversos, mas sempre na forma da universalidade e necessidade. O ponto é que, para Kant, se a lei moral não for a determinadora do arbítrio, algo outro o fará e será contrário a ela. (Morita, 2018, p. 251)

Ela impulsiona aos indivíduos o cumprimento do *dever pelo dever* (Santos, 2018, p. 28-33), “no entanto... ela também seria um motivo impulsor do arbítrio, e quando o arbítrio não entra em consonância com a lei moral, o mal é instituído” (Santos, 2018, p. 17). Assim, para Kant, quando um indivíduo age mal, ele não está indo contra a liberdade, uma vez que ele tem compreensão da lei moral, apenas opta por agir destoando dela (Santos, 2018, p. 41-43). O mal ocorre quando o homem, justamente por conta de sua liberdade de arbítrio, age segundo máximas que não são determinadas pela lei moral (Santos, 2018, p. 4-6). Ou seja, o mal não é uma característica intrínseca do sujeito, mas ocorre quando este acolhe as máximas do arbítrio que, ao invés de serem a lei moral, não o são.

Kant já insere sua posição de que não existe uma maldade inata no ser humano, na medida em que, segundo sua proposição, não se pode estabelecer com segurança, a partir da experiência, que o autor de certos atos maus seja um mau homem, pois para tal seria necessária uma máxima má como fundamento que levaria à um princípio geral de máximas más inerentes ao sujeito. (Santos, 2018, p. 49)

Portanto, a escolha do indivíduo pelo bem ou mal não se fundamenta a algum “*instinto natural*”, mas a partir de três características de sua constituição humana, chamadas disposições originárias. A primeira é a *animalidade*, e ela estaria ligada ao interesse na própria autoconservação, compartilhada com os demais seres vivos que buscam preservar-se frente aos perigos que cercam sua existência. Essa disposição versa sobre o amor do homem por si mesmo, ainda em um aspecto puramente ligado à sobrevivência, como “pré-racional”.

A segunda disposição é para a *humanidade*. É quando adentramos no

contexto da socialização dos indivíduos, que se colocam uns em relação aos outros permeados por comparações e julgamentos.

A terceira disposição é da *personalidade*, ela é compreendida de forma particular, enquanto um direcionamento do homem para a lei moral (Pinheiro, 2007, p. 31). Essa característica é responsável por “determinar incondicionalmente o seu arbítrio” (Pinheiro, 2007, p. 31). Ela está conectada com a lei moral, pois “tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora” (Kant, 2008, p. 33).

Assim, a primeira disposição é mais ligada ao aspecto físico e individual, enquanto a segunda aproxima-se do aspecto social, pautado já por uma espécie de racionalização acerca das relações que se estabelecem entre os indivíduos. Entretanto, é na terceira, a disposição da personalidade que se distingue a lei moral. A existência destas disposições originárias para o bem na natureza humana nos mostra como atingimos, com a personalidade, o alcance da lei moral como princípio objetivo do agir em todo ser racional. Sobre a lei moral, o professor Pinheiro argumenta:

Das três disposições elencadas por Kant, duas delas (a disposição para a animalidade e a disposição para a humanidade) funcionam como facilitadoras para que a lei moral possa atuar, sendo que a terceira (a disposição para a personalidade) é a própria lei moral entendida na sua incondicionalidade. A primeira delas proporciona a existência de uma espécie capaz de reconhecer a moralidade; a segunda, por sua vez, dispõe o indivíduo dessa espécie a sair do isolamento e a se agrupar socialmente (um homem sozinho não pode ser moral, a moralidade pressupõe uma relação); por fim, a terceira representa a consciência do caráter incondicional da lei moral diante dos móveis advindos da sensibilidade. (Pinheiro, 2007, p. 36)

Do mesmo modo que o indivíduo possui uma disposição originária para o bem, existe também uma propensão inata para o mal. Kant salienta que “por *propensão (propensio)* entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (Kant, 2008, p. 34). Analisemos a seguinte explicação sobre as propensões:

Já a ideia de propensão para o mal aparece mais ligada à habitualidade causada pelo desejo de repetição de uma sensação experimentada de modo prazeroso. Deste desejo advém uma inclinação de que se mantenha o prazer. [...] A propensão para o mal, nesses termos, aparece como a possibilidade subjetiva de deflexão das leis morais, de ignorá-las e desmerecê-las. Completa Kant que “se tal propensão se pode aceitar como universalmente inerente ao homem [...], chamar-se-á uma inclinação natural do homem para o mal”. (Morita, 2018, p. 252)

Ou seja, nesse sentido devemos compreender o “radical” do mal kantiano como associado a esta “raiz” na natureza humana enquanto uma propensão natural, num sentido específico de “natureza” que, no entanto, não está ligado a noções essencialistas ou deterministas, já que estamos no âmbito moral da ação humana. Essa propensão humana ao mal pode acontecer em três diferentes graus.

O primeiro é a *fragilidade*, conforme expressa pelo Apóstolo Paulo, “tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir” (Kant, 2008, p. 36). Por exemplo, ao se arrepender de um roubo, um ladrão reflete sobre devolver o dinheiro que furtou, entretanto ele pensa, mas não sabe se irá realizar. Isto é, o homem tem uma disposição para o bem, reconhece a lei moral, porém cede ao mal. Assim, torna-se mais difícil ao indivíduo por conta da sua fragilidade tomar a lei moral como suficiente para a ação.

A segunda é a *impureza* “do coração humano”. A impureza de coração, mistura móveis morais e imorais (Pinheiro, 2007, p. 41). Kant ainda argumenta que nessa propensão, às “ações conformes ao dever não são feitas puramente por dever” (Kant, 2008, p. 36). Exemplo, um vendedor trata todos os clientes da mesma maneira, independente da classe social, ou status. Ele faz isso não porque é o certo a se fazer, mas porque ele deseja apenas beneficiar seu comércio através da grande quantidade de clientes. Assim, são ações consonantes ao dever, porém não são pelo dever.

A terceira é a propensão da *malignidade* ou *perversidade do coração*. É nela o estágio de corrupção do homem. Em função dela, que “possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau” (Kant, 2008, p. 36). Como exemplo, podemos pensar no caso do Raskólnikov da obra *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski. Ele assassina tanto de maneira premeditada quanto sem planejamento. Do ponto de vista dele, do personagem, ele estaria apto e justificado a matar as mulheres da história, suas vítimas, pois seria “superior” a elas, “destinado a coisas maiores” que elas. Mas do ponto de vista externo, de nós leitores, ele só está colocando seus interesses pessoais acima da moralidade. Nesse estágio, ainda há ações de acordo com a lei, todavia a lei moral é corrompida na raiz, assim o homem é denominado de mau.

O agente moralmente mau, portanto, não nega a validade da lei moral. Isso não é possível, pois o ser humano sempre se vê confrontado com a moral, visto ser ela uma disposição originária. No

entanto, o agente maligno toma a lei moral, para além do princípio do amor-próprio que atua misturando outros fins à lei moral, como indigna de respeito, fazendo das máximas do amor-próprio como suficientes em si mesmas, atribuindo-lhes uma dignidade. A inversão operada é a da subordinação da lei moral ao amor-próprio. (Morita, 2018, p. 252)

É na maldade do coração humano que aparece o *mal radical*. Não obstante, esse mal não deve ser concebido como malignidade. Porquanto, se o mal radical fosse uma disposição, o indivíduo seria guiado por uma vontade *diabólica*, porém uma propensão não é uma disposição (Pinheiro, 2007, p. 43).

Kant distancia-se de Santo Agostinho, ao pensar um mal moral fora do espectro religioso. As disposições resultam na direção do homem ao cumprimento da lei moral. Já as propensões encaminham o homem para a corrupção do coração humano que deságua na transgressão da lei moral. Partindo da noção de que a propensão é uma inclinação natural no homem para o mal, Kant chama esse estado de “mal radical inato” (Kant, 2008, p. 39). Nesse aspecto, podemos notar que o conceito de banalidade do mal de Arendt (que veremos mais adiante) começa a distanciar-se do mal radical. Em Arendt o indivíduo tem a sua liberdade anulada ao executar as suas ações sem ponderar sobre as consequências delas, o que em Kant não se sustenta, visto que o homem escolhe praticá-las.

Na filosofia kantiana, o mal radical estaria na incapacidade do sujeito usar de sua autonomia para seguir a lei moral. Arendt não considera a ética da razão autônoma kantiana como um todo, similarmente ela não reflete sobre a propensão nem a disposição, apenas constata que Eichmann apesar de capaz de uso da razão, de ser um sujeito bem sucedido em sua carreira, por exemplo, não era capaz de articular seu pensamento de forma adequada, abstendo-se de julgamento frente suas ações e as consequências delas, fato que Arendt constata sobretudo quando, através da linguagem, ele falha em articular seus pensamentos e recorre a fórmulas prontas e clichês que poderiam lhe eximir de responsabilidade ou mesmo autonomia. Vejamos como a concepção arendtiana de mal radical distancia-se da concepção kantiana:

O que o mal radical é, de fato, eu não sei, mas parece-me que, de alguma maneira, ele tem a ver com os seguintes fenômenos: o fato de os homens terem-se tornado supérfluos enquanto homens (não usá-los como meios, coisa que deixa intacta sua condição de homem e só fere sua dignidade humana), senão que os torna supérfluos na função de homem. Isso acontece tão logo que se elimina toda unpredictability [tudo que é imprevisível] que, de parte do homem, corresponde à espontaneidade. Tudo isso, por outro lado, nasce [de]

ou, melhor dito, relaciona-se com a ilusão de uma onipotência (não apenas uma mania de poder) do homem. (Arendt, 2002, p. 56).

Para Kant e Arendt, o homem não nasce mau. Porém em Kant, a maldade surge quando o indivíduo não segue a lei moral (Kant, 2008, p. 55). Já para Arendt, o mal surge quando o direito de escolha do sujeito é cessado e suas ações são manipuladas. Adriano Correia (2013, p. 76), ao falar do mal em Hannah Arendt argumenta que:

o mal ao qual ela se refere não coincide com a maldade que é tema da religião e da literatura, com o pecado e os grandes vilões, que agiram habitualmente por inveja ou ressentimento, mas com toda a gente que não é perversa e que, exatamente por não ter motivos especiais, é capaz de um mal infinito.

Por isso, podemos perceber que Kant responde ao problema do mal de modo coerente com seu projeto de filosofia moral. Já Arendt trabalha este conceito à luz dos acontecimentos históricos que vivencia, adaptando sua abordagem a eles. Ambos autores, mesmo compartilhando o termo mal radical, têm, portanto, perspectivas diferentes acerca dele.

Neste ponto de nossa discussão, cabe novamente refletirmos sobre a noção de responsabilidade frente ao cumprimento de leis. Em Eichmann em Jerusalém, no capítulo “VIII deveres de um cidadão respeitador das leis” (Arendt, 1999, p. 152), é retratado que, para Eichmann, quanto às ações que exercia durante a guerra, ele só cumpria ordens. Eichmann exaltava a vontade do líder, só ela deveria ser seguida. Hitler era lei no Terceiro Reich. Arendt fala da associação que Eichmann faz do imperativo categórico com sua realidade de obediência à lei de Hitler⁴.

É nesse sentido, portanto, que deve-se compreender essa “herança” conceitual acerca do problema do mal que temos em Arendt em relação ao que foi proposto por Kant. Importa questionar, no entanto, se a teoria de Kant acerca do problema do mal “daria conta” das situações vivenciadas posteriormente, na época de Hannah Arendt:

Com efeito, nota-se que, no horizonte de expectativas de Immanuel Kant, não há a consideração de alguém que seja genuinamente mau, de alguém que age com uma intenção autenticamente negativa. Na verdade, para ele, havia, sim, sujeitos que agiam de acordo com a “propensão ao mal”, de modo a serem tomados por uma intenção viciosa perante a lei da moralidade. Todavia, no cenário contemporâneo apresentado por Arendt, no espaço hostil e infernal denunciado por Primo Levi, a situação parece ser um pouco diferente. Aqui, não raro, somos praticamente convidados a questionar se não existem realmente agentes que tomam o mal

⁴ Vamos destrinchar o exerto no próximo capítulo.

enquanto mal como móbil para suas ações. Diante dessa realidade sombria fomentada pelo totalitarismo, somos incitados a perguntar se o agir moral do homem realmente não pode ser definido por uma intenção má, diferentemente do que propõe Kant, por exemplo. (Souza, 2021, p. 111)

O exame filosófico deste novo contexto histórico, onde a problemática do mal é analisada dentro da esfera política, é o tema da próxima seção.

1.3. O TOTALITARISMO E O MAL EXTREMO

Nessa parte vamos analisar o mal radical kantiano e as distinções da maneira como é exposto por Arendt, intencionando interpretar como é a transição do mal radical para o mal banal no pensamento da filósofa. Assim, antes de adentrarmos na temática da banalização do mal, devemos ponderar sobre a visão arendtiana do totalitarismo. Em uma de suas obras mais emblemáticas, *Origens do totalitarismo, antissemitismo, imperialismo, totalitarismo* (1975), Hannah Arendt, reflete sobre o totalitarismo de maneira única e inovadora para época.

O sistema totalitário propagou o terror e o medo. Após ter presenciado os horrores da Segunda Guerra Mundial, na terceira parte das *Origens do Totalitarismo*, Arendt se deparava com as seguintes questões: “*O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?*” (Arendt, 2009, p. 415). Desta feita, na pretensão de nos guiarmos na construção do pensamento da autora, analisaremos o *antissemitismo* e o *imperialismo*, para compreendermos o *totalitarismo*.

Na primeira parte do livro *As Origens do Totalitarismo* (2012), Arendt dedica-se a apresentar as origens (não no seu sentido causal, mas sim histórico) e consequências do *antissemitismo*. O antissemitismo pode ser definido como “a hostilidade direta contra os hebreus considerados como comunidade complexa, nas suas conotações étnicas de povo e de religião” (Bobbio *et alii*, 1998, p.39). Esse ódio, historicamente, pode ser definido por dois tipos.

A primeira, que vai da Idade Antiga até o século XIX, é caracterizada pelo fato de que o Antissemitismo afunda suas raízes na posição sócio-econômica particular dos hebreus, que são conhecidos na sociedade como dotados de uma particular função econômica ou, pelo menos, de uma colocação bastante precisa. A segunda, que compreende, grosso modo, o período de 1850-1950, desenvolve-se nos países ocidentais no período da rápida assimilação econômica e social dos hebreus, e toca seu ápice quando estes se transformaram num dos componentes perfeitamente integrados da sociedade. Se estas são as características de fundo da posição hebraica, nas duas grandes fases da história do Antissemitismo, uma outra diferença

entre as duas épocas é dada pela superestrutura ideológica (ou "cultural", se de cultura se pode falar a propósito) que reveste o Antissemitismo nos dois períodos: no primeiro, a partir do século IX d.C, o Antissemitismo se recobre geralmente de motivações religiosas; no segundo, é o aspecto étnico e racional que sobressai. (Bobbio *et alii*, 1998, p. 40)

Assim, a discriminação contra os judeus pode ter suas origens traçadas segundo um cunho religioso. Os judeus entendiam essa perseguição como uma parte do caráter messiânico envolvido em seu status de "povo escolhido", em outras palavras, esse conceito justificaria que há um plano divino que fundamenta a perseguição do antissemita, inerente à história do povo judeu. Porém, a inevitabilidade dos fatos que esta visão favorece, indica que essa teoria defende a total inocência da vítima. Ela insinua não apenas que nenhum mal foi cometido mas, também, que nada foi feito pela vítima que a relacionasse com o assunto em questão (Arendt, 2018, p. 28-29). Desse modo:

[...] a autora distingue o antissemitismo moderno do ódio ao judeu de origem religiosa, rejeitando e denunciando como falsas todas as teorias que o analisam dentro de uma perspectiva de perseguição milenar. (Vicente, 2012, p. 146)

Isto posto, a adoção de uma tal visão retiraria qualquer culpabilidade dos agentes, e inclusive eliminaria a possibilidade de tratar-se de um mal, já que estaria de acordo com um propósito divino e não o resultado de ações humanas. Além disso, os judeus não poderiam ser colocados como um grupo neutro em relação às atrocidades do mundo, visto que, durante a Segunda Guerra Mundial, grupos sionistas⁵ trocavam favores com os nazistas a fim de benefícios. Logo, as origens do antissemitismo dentro deste contexto histórico devem ser desassociadas de qualquer viés religioso.

Assim, resta compreendermos em que medida se alastra a rejeição ao povo judeu dentro do contexto que antecede o sistema totalitário, e para tal análise a autora utiliza-se de um termo que ficou famoso dentro de sua teoria: "o direito a ter direitos". Arendt chama a atenção ao fato de que um ponto central que contribuiu para a falta de assimilação do povo judeu foi seu "desinteresse" na busca por adquirir direitos políticos. A circunstância de permanecerem como apátridas em solo Europeu (lembremos que esta foi também a condição da própria Arendt em solo norte-americano por um longo período) favorecia o fato de estes sobreviverem à mercê de oportunistas que tanto poderiam lhes favorecer em um primeiro momento

⁵ Falaremos mais sobre eles no próximo capítulo.

(por exemplo, quando estes se propunham a realizar empréstimos em troca de eventuais favores ou benefícios políticos particulares) quanto lhes prejudicar, já que nada lhes era socialmente garantido através de direitos civis básicos. O fato de os judeus permanecerem à parte dos Estados-nação que rapidamente fortaleceu-se após a dissolução da aristocracia (esta sim, próxima e disposta a negociar com os judeus) favoreceu o enfraquecimento desta parte da população, sem nacionalidade, sem cidadania, sem “direitos a ter direitos”.

Não formavam uma classe nem pertenciam a qualquer das classes nos países em que viviam. Como grupo, não eram nem trabalhadores nem gente da classe média, nem latifundiários, nem camponeses... embora seu status fosse definido pelo fato de serem judeus, não o era por suas relações com as outras classes. A proteção especial que recebiam do Estado (quer sob antiga forma de privilégios, quer sob forma de leis especiais de emancipação, de que nenhum outro grupo necessitava e que, muitas vezes, precisava de reforço legal ulterior, por causa da hostilidade da sociedade) e os serviços especiais que prestavam a governos impediam, ao mesmo tempo, que submergissem no sistema de classes, e que se estabelecessem como classe. (Arendt, 2018, p. 38-39)

É possível notar que a Europa do século XIX passava por diversas mudanças e isso também influenciou na maneira como os judeus eram vistos. Tal fato se propagou principalmente depois do Caso Dreyfus.

Alfred Dreyfus foi um judeu militar da França. Julgado em 1894, foi acusado de revelar segredos de guerra aos nazistas. O veredicto foi unânime, no qual o oficial deveria ser deportado para “a Ilha do Diabo”. Na época, o dossiê do julgamento não foi divulgado, apenas uma suposta carta de Dreyfus, que seria destinada a um militar alemão. Nos anos que se seguem, pessoas importantes tentam inocentar Dreyfus e reabrir o seu caso. Entre eles está Boisdeffre, francês chefe do Estado-Maior, transferido posteriormente por defender Dreyfus.

Em 1898, o ex-major francês Walsin-Esterhazy assumiu a um jornalista inglês que escreveu a carta e forjou a letra de Dreyfus, seguindo as ordens do seu superior, Hubert-Joseph Henry, tenente-coronel. Depois de Henry ser preso, foi averiguado que ele também falsificou diversas provas do dossiê de Dreyfus. Com isso, em 1899 foi anulada a sentença de Dreyfus e reaberto o caso. O seu novo veredito foi de 10 anos de prisão. Houveram várias tentativas de revisão do caso. Arendt afirma que “Dreyfus nunca foi absolvido de acordo com a lei, e o processo Dreyfus nunca foi realmente encerrado” (Arendt, 2018, p. 140). Isso evidencia a complexidade jurídica e política da França da época.

Quando Dreyfus morreu em 1935, os jornais de esquerda ainda declaravam sua inocência e os de direita, sua culpa. O processo Dreyfus ficou no século XIX, porém o Caso Dreyfus deu eixo ao nazismo no século XX. No fim da seção em que analisa o caso Dreyfus, Arendt argumenta:

Assim termina o único episódio no qual as forças subterrâneas do século XIX vêm à plena luz nos registros da história. O único resultado visível foi o nascimento do movimento sionista— a única resposta política que os judeus encontraram para o antissemitismo, e a única ideologia na qual chegaram a levar a sério o comportamento hostil, o qual os impeliu para o centro dos acontecimentos mundiais. (Arendt, 2018, p. 177)

Por isso, “o processo Dreyfus, portanto, é mais do que um ‘crime’ bizarro e mal resolvido” (Arendt, 2018, p. 146). Arendt pondera que toda a propaganda negativa ao redor do Caso Dreyfus serviu para cultivar, de forma diferente, a aversão aos judeus. Tal fato pôde ser visto através de *slogans*, como “‘Morte aos judeus’ ou ‘A França para os franceses’” (Arendt, 2018, p. 159). Diante disso, os nazistas apropriaram-se de situações como essa para difundir sua ideologia de exclusão racista. O antissemitismo moderno que propagava o ódio aos judeus expressou o pensamento político de uma época que excluiu de todas as formas possíveis esse povo. Dessa maneira, acontecimentos como do julgamento de Alfred Dreyfus servem como um prelúdio para os horrores que surgem durante a Segunda Guerra Mundial.

Portanto, o mal totalitário aparece nesse contexto respaldado nas ditaduras, exploração humana, governos tiranos, bem como na “situação de apátridas, o desenraizamento e a desintegração das instituições” sociais e políticas (Santos, 2021, p. 87). À vista disso, o antissemitismo moderno é entendido como um movimento social que facilitou o preconceito e toda forma de discriminação que deságua no mal totalitário. Além dele, outro movimento ganha uma nova roupagem expressiva em suas repercussões nesse período, o imperialismo.

Outra questão importante para a compreensão da obra é estar ciente que, assim como o totalitarismo, o antissemitismo e o imperialismo são apresentados em *Origens do totalitarismo*, como acontecimentos que introduziram rupturas na história humana. São acontecimentos que não podem ser de maneira alguma, relacionados com males antigos e analogias históricas, nem compreendidos por qualquer continuidade ou explicação causal. (Vicente, 2012, p. 145)

O imperialismo antecede o antissemitismo, através do que foi descrito simplificada e como a conquista de novos espaços geográficos⁶, mas que se

⁶“O imperialismo é caracterizado como uma forma de crescimento do Estado a fim de dominar outros

revelou, de fato, como uma expansão forçada e violenta marcada por extermínios e genocídios. Nesse aspecto, podemos entender, junto com a autora, que esse movimento expansionista age como um momento de “experiência” para o totalitarismo. Arendt foi inclusive criticada por não reconhecer no episódio do imperialismo o mal intrínseco que este infringiu nos povos colonizados, vendo-o simplesmente como um acontecimento de transição ou passagem para o “verdadeiro” mal: o totalitarismo. No entanto, podemos entender ambos os eventos como um desdobramento da lógica de domínio, exploração e dizimação que marcou este contexto, que nos demonstra claramente toda a potência do conceito de mal, nosso objeto de estudo, quando manifestado através de atos de poder político. Segundo Arendt, o objetivo do imperialismo era o anseio de lucros através da conquista de novos mercados e recursos para a produção industrial (Silva, 2010, p. 40). Em decorrência do avanço industrial que países como a Inglaterra, França e Portugal tinham, os europeus vão se considerar melhores que outras nações. Diante de tal “justificativa”, fortalecem-se ideias de superioridade e atitudes racistas começam a se tornar comuns e aceitas socialmente.

O imperialismo enquanto elemento capaz de unificar a população através do objetivo econômico e demográfico comum viria a ter dois poderosos aliados, o nacionalismo e o racismo. Ainda que o nacionalismo e imperialismo se apresentem à partida como opostos dado que o imperialismo se preocupa não com a nação em si mas com a expansão externa e o nacionalismo seja (no âmbito geral) desenvolvido de forma interna como fator unificador, cada um destes viu no outro uma solução para os seus problemas. Por um lado, os nacionalistas ficaram adeptos do imperialismo dada a sua capacidade de unir nações, já os imperialistas concluíram que a sua aceitação política seria facilitada sob a premissa de movimento unificador (ainda que não existisse uma preocupação unitária concreta). (Silva, 2010, p. 45)

Historicamente, o fim da aristocracia e o fortalecimento da classe burguesa através do sistema colonial, permitiu a esta acumular posses e fortalecer-se economicamente, nesse novo contexto onde as colaborações financeiras com os judeus já não existiam e estes passam a ser “irrelevantes” em um aspecto onde antes eram essenciais. Tal condição dos judeus dentro da sociedade europeia, fomentada pela nova perspectiva de autoridade e superioridade de um povo sobre outro alicerçada no racismo imperialista, introduz mais uma “faceta” de ódio e desprezo que culminariam, posteriormente, no horror do Holocausto. Tal cenário era

povos com violência” (Silva, 2010, p. 39).

validado inclusive, nesta época, pela ciência, sobretudo na teoria da eugenia e a teoria de seleção natural dentro de uma interpretação específica, racista. Essas ideias argumentam que seria possível traçar padrões humanos, para destacar os indivíduos mais fortes para a sobrevivência. Com isso, notamos que o antissemitismo e o imperialismo sempre colocaram em foco a supremacia de um povo sobre o outro. Isto posto, conforme Vitor E. D. da Silva argumenta em sua dissertação de mestrado, que

Relativamente à unidade racial inglesa esta viria a ser influenciada pelos princípios de hereditariedade (eugenia) e pela seleção natural de Darwin. O caso inglês é profundamente marcado pela importância que a eugenia atinge em matéria de pensamento político desenvolvido a partir da noção de que é possível determinar quem serão os mais aptos. Desenvolvida por Francis Galton que em 1865 publica a obra “Hereditary Talent and Genius” onde defende a ideia de que a partir do estudo genético é possível determinar certas características humanas tais como a inteligência ou a má formação que até então haviam sido consideradas fruto de fatores ambientais. A eugenia passa ser entendida como a disciplina a partir da qual é possível determinar o melhoramento ou a decadência da raça humana. Através da eugenia tornava-se possível às altas sociedades e membros da aristocracia não só determinar as raças inferiores e superiores mas também realizar um aperfeiçoamento da raça humana. (Silva, 2010, p. 47)

Desse modo, através destes elementos científicos interpretados à luz de um propósito racista planejado, iremos desembocar no terceiro Reich, onde Hitler defendia a existência e promoção de uma raça pura, os arianos⁷, formados pelos indivíduos mais fortes (Ribeiro, 2010, p. 22). “A validade e utilidade do regime totalitário começam a tomar forma a partir do imperialismo continental e dos movimentos de unificação étnica...” (Ribeiro, 2010, p. 25). Logo, qualquer contradição ou ponto de vista contrário a essa nova forma de pensar deve ser tomada como ameaça a ser combatida.

[...] o principal mérito da reorganização da SS por Himmler foi que ele descobriu um método muito simples de “resolver o problema do sangue pela ação”, isto é, de selecionar os membros da elite segundo o “bom sangue” e prepará-los para “realizar uma impiedosa luta racial” contra todos os que não pudessem remontar a sua origem “ariana” até 1750, ou tivessem menos de um metro e setenta de

⁷ Esse termo era empregado para designar sociedades indo-germânicos, porém na Segunda Guerra, de maneira falsa referindo a uma superioridade sobre os judeus e negros. Visto que, “a narrativa dessa origem e dispersão, subjacente ao significado de ‘ariano’... um povo de dolicocefalos, loiros e de olhos azuis, de cultura pastoralista e belicosa, que se dispersou pela Europa e parte da Ásia, conquistando uma ampla região, como resultado de uma disposição e força maior do que a de outras raças, e impondo sua língua e seus costumes. Após amplos processos de miscigenação, esse povo ou raça deu origem aos povos ou raças que vivem atualmente nas regiões que falam línguas indo-europeias, e em alguma medida os povos dolicocefalos loiros da Europa setentrional apresentam maior contribuição da raça ariana.” (Guimarães, 2018, p. 53-54)

altura (“sei que as pessoas que cresceram até determinada altura devem possuir, em certo grau, o sangue desejado”), ou não tinham olhos azuis e cabelos louros. (Arendt, 2018, p. 524)

Enquanto os indivíduos que não se encaixam no ideal ariano seriam eliminados, o líder totalitário é insubstituível e a ele deve total obediência (Silva, 2010, p. 68). Existe certa contradição em Hitler, porque ele defendia essa teoria, mas nem mesmo ele se encaixa nesses padrões. A vista disso, observa-se que os nazistas queriam o estabelecimento de uma nova ordem ao defender a ideia da “raça superior” ariana.

Em resumo, o imperialismo buscou a expansão territorial sob a justificativa de ampliação econômica, abrangência religiosa e desenvolvimento e progresso da Europa, com o “efeito colateral” de que as nações inferiores devessem ser reduzidas ao nada. Quando o totalitarismo surge, se espelha no imperialismo, no que tange o desejo de expansão e conquista e na exclusão de pessoas. O totalitarismo se manifesta então em sua legitimidade jurídica quando Hitler sobe ao poder de forma legal e se mantém pelo apoio que tem das massas.

Destarte, o totalitarismo não surge do nada. Ele foi regado por todo o movimento antissemita e imperial dos anos anteriores. No século XX, por conta de todo o contexto histórico, há o surgimento dos *homens de massa* que são fruto da sociedade de massa. “São um conglomerado de pessoas oriundas de todas as classes da sociedade cuja única característica em comum é, justamente, a falta de um interesse comum” (Resende, 2016, p. 854). O homem de massa só é capaz de pensar em si mesmo, seus benefícios individuais e sua ascensão econômica.

Arendt toma como modelo de massa, aquela sociedade europeia pós-primeira guerra mundial, na qual ela percebe uma ausência de classe social entre elas e mesmo uma espécie de indiferença para com o discurso partidário, essas massas não se sentiam enquadradas ou mesmo representadas por um discurso político na época, mostrando que foi precisamente por isso que a ideologia dos movimentos totalitários ganhou tanta admiração dessas massas, pois esses movimentos se apresentavam como representantes do povo e não de classes, e que não podia ser chamado de partido, mas apenas de um movimento “político”. Sem possibilidade de ação política, os homens que vivem nessa sociedade não podem ser considerados homens de ação, pois nesse caso eles mais se assemelham a coisas mutuadas por ocasião do destino do que à pessoas unidas através do agir e do falar. Assim nasce dentro dessa sociedade o homem de massa, o homem que se comporta automatizado, que jamais age espontaneamente, mas que se desliga do que é plural e vive na mais completa solidão da vida privada. (Barros, 2012, p. 32)

Assim, em função da “sua inabilidade política e falta de lugar no mundo, o

homem de massa encontra apoio, coerência e sentido na ideologia totalitária” (Resende, 2016, p. 855). O movimento totalitário mostra-se competente no domínio das massas. Antes excluídas por todas as classes sociais, o pertencimento a um grupo, faz com que as massas se conformem mesmo frente a vivência da crueldade e do mal. Sua existência é pautada pelo isolamento, que se refere ao distanciamento do sujeito da “pólis” e à solidão, já que abandona “toda a vida humana” (Silva, 2010, p. 60). O sistema totalitário estimula o afastamento do homem das relações sociais e cresce o sentimento de falta de segurança.

O isolamento pode surgir como simples resultado da transformação temporária do ser humano em homo faber, isto é, no desempenho das suas atividades profissionais não impedindo a formação e realização da vida humana, embora condicione a ação humana não a destrói. Já a solidão implica uma ruptura com a vida humana, é o completo isolamento do homem dos seus pares. A solidão constitui a essência do governo totalitário. (Silva, 2010, p. 60-61)

O homem de massa não exerce sua cidadania e nem tem interesse em exercê-la. Pois que, na sociedade de massa, alienada de si, o sujeito marcado pelo isolamento social e o fanatismo nacional encontra terreno fértil aos ideais nazistas. Portanto, esse movimento se fundamenta em indivíduos sozinhos e isolados, desprovidos de conexões sociais que devem nutrir apenas a lealdade cega ao governo. Assim, Arendt busca mostrar que o mal totalitário começa a se espalhar por entre homens que, justamente, não se posicionam politicamente. Arendt aponta que isso vai acontecer e ser viabilizado por meio da propaganda totalitária, dado que, através de meios como jornais e rádio, o pensamento nazista consegue atingir rapidamente mais e mais indivíduos.

A propaganda totalitária objetiva “conquistar a confiança do povo através de grandes movimentos e grandes estratégias” (Ribeiro, 2010, p. 25). Ela é a maquiagem do totalitarismo para quem está fora do sistema, ou para pessoas que ainda não estão totalmente dentro dele.

Nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda.' Isso, porém, só é verdadeiro em parte. Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias. (Arendt, 2018, p. 474)

Porém, o cenário de terror se manifestará de fato, em sua crueza, não em cenários produzidos para a mídia, mas sim no que ocorre por trás dos muros, fora do alcance do olhar, nos campos de concentração e extermínio. Para Arendt, “a

propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo” (Arendt, 2009, p. 304). Percebe-se que as massas são convencidas por conta da propaganda e que o terror é a manifestação real do movimento.

A propaganda estimulou o mal representado pelo ódio aos judeus. Assim, “a questão judaica deixará de ser exclusivamente um assunto discutido na praça pública, como um exemplo típico de racismo ou de discriminação, para se instaurar como assunto da mais alta importância para cada indivíduo” (Silva, 2012, p. 65). O ódio aos judeus foi justificado pela imagem que fizeram deles, “cada perda de estabilidade e de força dos Estados-nações era um golpe direto contra a posição dos judeus” (Arendt, 2018, p. 489-491). Logo, a propaganda totalitária tem a função de expressar os princípios nazistas, como o nacionalismo extremo, racismo e a repulsa aos povos de origens semitas.

Vale sublinhar que, quando o movimento totalitário é destruído, a propaganda perde a sua força e os indivíduos voltam a ser aqueles seres isolados. Por isso, com o fim da Segunda Guerra Mundial, não se encontrava entre a população alemã indivíduos abertamente nazistas, mesmo antes tendo uma população com quase 90% de adeptos a esse movimento (Arendt, 2018, p. 499). A vista disso, a propaganda totalitária não busca apenas persuadir, mas aumentar sua força sem usar da violência conduzindo ao mal totalitário através de uma realidade fictícia.

Ademais, nesse sistema, a polícia entra como um meio adicional de propagar o medo. Esse tipo de governo faz prevalecer o desejo do *Führer*. Ele aspira eliminar a liberdade e a espontaneidade humana. Diferente de outras formas de sistemas, a polícia totalitária existe para estar disponível à vontade do líder e espionar a qualquer um (Arendt, 2018, p. 542-545). Logo, o Estado é apenas um disfarce, pois o verdadeiro poder em um sistema totalitário está na polícia secreta. Acima dela, só o líder nazista. Ela é capaz de gerar nos indivíduos a sensação de que podem estar sendo vigiados a todo instante, porquanto qualquer um pode ser um agente.

A principal contribuição da polícia secreta na fase inicial dos movimentos totalitários, isto é, antes destes terem tomado o poder, passa pela criação de ramificações dentro dos países onde os serviços secretos se vão localizar como forma de influenciar a vida política local assim como lançar desde aí as bases para o domínio totalitário tendo em conta a inevitável conquista do país onde se encontram. (Silva, 2010, p. 75)

Tudo isso representa os métodos usados para criar o cenário perfeito do mal totalitário. Quando se ultrapassam os estágios iniciais do nazismo, as pessoas são finalmente direcionadas aos campos de concentração, que Arendt chama de laboratórios, em função de que lá é atestada a convicção “de que tudo é possível” (Arendt, 2018, p. 568). Nos campos de concentração, a vida humana é aniquilada de forma cientificamente controlada visando a destruição do homem, física e psicologicamente. Arendt, argumenta:

Ao Limbo correspondem aquelas formas relativamente benignas, que já foram populares mesmo em países não totalitários, destinadas a afastar da sociedade todo tipo de elementos indesejáveis — os refugiados, os apátridas, os marginais e os desempregados... O Purgatório é representado pelos campos de trabalho da União Soviética, onde o abandono alia-se ao trabalho forçado e desordenado. O Inferno, no sentido mais literal, é representado por aquele tipo de campo que os nazistas aperfeiçoaram e onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível. (Arendt, 2018, p. 591)

Os campos pretendem eliminar todos os âmbitos humanos, desde seus direitos civis até “sua pessoa jurídica” (Arendt, 2018, p. 597-603). Ao executar “o impossível passou a ser o **mal absoluto**, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia” (Arendt, 2018, p. 608- 609, grifo nosso). Logo, o sistema totalitário inaugurou uma nova forma de atingir ações que eticamente são impossíveis de serem punidas e perdoadas. É no campo de extermínio onde o mal radical ou absoluto para Arendt, se materializa.

não temos onde buscar apoio quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. (Arendt, 2018, p. 510)

Dessa forma, ao anular o indivíduo anula-se também sua história. Por isso, Arendt compreende que o mal que acontece nesse período é algo novo e ele é de caráter político. Nele não se enquadra “inveja, ressentimento, desejo de poder etc.” (Resende, 2016, p. 861). Arendt, tenta compreendê-lo atrelado ao conceito mais próximo que ela tinha, no momento. Nesse caso, o mal radical kantiano. Entretanto,

A concepção arendtiana de mal radical ultrapassa a ideia kantiana sobre o mesmo assunto. Se Kant encontra algum motivo compreensível para explicar a origem desse mal, Hannah Arendt dirá que ele não é explicável. Se aquele diz que o mal tem limites, esta dirá que é ilimitado, absoluto. É por isso que o adjetivo “radical” tem significação diferente para os filósofos. Kant o usa no sentido de

arraigado, com raízes. Já Arendt o emprega no sentido de absoluto, de extremo. (Resende, 2016, p.862-863)

Portanto, o mal radical kantiano não é capaz de abarcar os acontecimentos totalitários. No julgamento de Eichmann, Arendt assimila que o mal ali exposto é banal pois aquele indivíduo apenas cumpria a vontade do Führer em benefício próprio, sem refletir ou utilizar-se do julgamento, sendo inclusive incapaz de tal coisa.

Dessarte, o ódio inicial aos judeus ganha força e novas configurações com a ideologia antissemita no século XIX. O nazismo apossou-se desse fato, além de apropriar-se de várias questões sociais, tais como o racismo manifestado através das propagandas do caso Dreyfus. Portanto, consideramos que essas ações são fundamentais para fortalecer o movimento totalitário. Além disso, outra grande consequência desse tempo é a perda dos direitos humanos e do sentimento de pertencimento a uma terra vivenciada pelos judeus. Não era um simples caso de rejeição, foi um momento no qual quem tinha alguma ascendência judia deveria ser colocado no pior patamar possível.

O mal que Arendt está descrevendo nas *Origens do totalitarismo* está no início da sua reflexão. O conceito do mal arendtiano ganha forma no *Eichmann em Jerusalém*, como a banalidade do mal. Adriano Correia aponta que nessa obra o mal “representa de fato uma mudança de ênfase: da superfluidade e da destruição da humanidade no homem para a ausência de pensamento, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão” (Correia, 2013, p. 76). Logo, compreendemos que Arendt não contradiz seu pensar, mas como o totalitarismo e o nazismo foram um evento conectado, no primeiro momento, a fim de entender o que estava havendo, ela utiliza o mal radical kantiano.

Porém, ao refletir sobre o caso de Adolf Eichmann, Arendt cita que surge um mal novo capaz de encapsular tudo que ela ali testemunhou.

Por isso, como disse Hannah Arendt, refletindo sobre o caso Eichmann, na sua já citada carta a Scholem: "É minha opinião agora que o mal nunca é 'radical', que ele é apenas extremo e que não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode invadir e destruir todo o mundo precisamente porque se propaga como um fungo na superfície. Ele desafia o pensamento, como disse, porque o pensar busca a profundidade, procura alcançar as raízes e, no momento em que se ocupa do mal, se vê frustrado porque nada encontra. Esta é a banalidade do mal. Só o bem tem profundidade e pode ser radical". (Lafer, 1988, p. 179)

Portanto, neste capítulo, partimos da análise da visão de Santo Agostinho do

mal. Com o Bispo, o mal começa a desvincular-se do caráter metafísico e teológico e é examinado através do âmbito da moralidade. Mais, tarde, Kant aprofunda esse aspecto e traz a racionalidade humana para o debate, trazendo uma concepção de mal tão extrema que, num primeiro momento, Arendt considera ser este o conceito capaz de capturar o tipo de mal praticado no seio do totalitarismo, a saber, o mal radical. Porém, em seguida a autora reconhece as limitações e inadequações da concepção kantiana ao seu contexto, e traça uma nova perspectiva frente ao mal totalitário, centrada em sua característica de falta de julgamento, na sua extrema trivialidade frente ao absurdo moral: é a banalidade do mal. Dessa forma, a construção do pensamento arendtiano do mal não se faz repentinamente, mas através de muitos desdobramentos teóricos e práticos, até ganhar a forma de mal banal, que é o tema do próximo capítulo.

2. EICHMANN EM JERUSALÉM

Após refletir sobre a problemática do mal na visão de Santo Agostinho, Immanuel Kant e de Hannah Arendt nas *Origens do Totalitarismo*, constatamos que o mal pode ter várias definições e que ao longo da história da filosofia, ele passou de um mal “monstruoso” e “demoníaco” para algo muito mais próximo às ações humanas. Enquanto, em Santo Agostinho há a ligação à privação do bem em nossas ações, em Kant, ele se associa também às nossas ações, mas sem nenhum resquício religioso, pois associado simplesmente à lei moral universal. Em Arendt, nas *Origens*, o mal extremo do contexto totalitário parece conectar-se ainda ao mal radical (inspirado no mal kantiano). Entretanto, vemos em seguida que Arendt dissocia-se deste conceito para formular algo novo, que capture a manifestação ordinária e corriqueira que contrasta tão profundamente com o nível e a profundidade do horror do nazismo e daqueles que o implementaram. Partindo desse aspecto, neste capítulo vamos analisar essa nova formulação arendtiana do mal, que agora é chamado de banal.

O mal banal foi um termo cunhado por Arendt, após acompanhar o julgamento de um ex-nazista em Jerusalém nos 60. Adolf Eichmann é descrito pela autora como simplesmente um homem de meia idade e aspecto comum, contrariando as expectativas de que este revelasse-se como um monstro ou um vilão à altura de seus atos. Assim, na primeira sessão desse capítulo, vamos analisar como ocorreu sua captura, como foi a sua participação no Holocausto, como desenvolveu-se seu julgamento e a sua sentença e os impactos de sua audiência na sociedade da época e na teoria de Arendt.

No segundo momento, vamos explorar o conceito de mal banal, o qual Arendt cita apenas duas vezes no livro, no subtítulo e em uma sessão no final. Arendt afirma que “quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento” (ARENDR, 1999, p. 310). Ela constatou que Eichmann não parecia ter nenhuma profundidade maligna e diabólica, mas aparecia como um homem franzino e abatido, como uma pessoa qualquer que poderia ser do convívio ou da família de qualquer um. Arendt afirma que o principal elemento que se destacava em sua fala era a falta de reflexão, sua incapacidade de articular pensamentos e julgamentos, apelando para clichês repetidos à exaustão, e sua disposição de trocar a sua capacidade de pensar

criticamente pela mera reprodução dos ideais nazistas, colocando a vontade do líder e sua obediência irrestrita acima da moral.

Algumas questões da obra levantaram polêmica, como a crítica de Arendt à participação de grupos judeus “renomados” em acordos com os nazistas, em troca de favores, ou ainda uma possível tendência da autora de amenizar os atos de Eichmann com o conceito de banalidade do mal, supostamente indicando que o mal terrível do Holocausto fosse banal no sentido de ser desprovido de importância. Por desencadear tal controvérsia, Arendt, poucas vezes volta a falar da questão em suas obras, acabando por unicamente citar rapidamente esse termo em textos posteriores ao julgamento em Jerusalém como em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* e *Algumas questões de filosofia moral*.

Logo, esse capítulo tem como objetivo explorar a obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* quanto às reflexões arendtianas sobre um o mal jamais antes visto, que agora está mais propício a ocorrer. Nós visamos tentar compreender como um indivíduo que participou da SS ativamente na Segunda Guerra Mundial poderia não compreender que a dimensão de suas ações resultaria na morte milhões, tentando inclusive exaurir-se da culpa sob o pretexto de estar simplesmente fazendo seu trabalho e obedecendo ordens.

2.1. EICHMANN E SUA CAPTURA

A obra *Eichmann em Jerusalém* foi escrita como um relato jornalístico do julgamento de Otto Adolf Eichmann. Este foi capturado na Argentina em 1960 e levado para ser preso enquanto aguardava seu julgamento em Jerusalém, que ocorreria no ano seguinte. O tribunal fora ocupado por tradutores, juízes, advogados e jornalistas, mas em sua maioria por judeus que viveram de perto os horrores nazistas. O cenário do julgamento todo parece ter sido, para a autora, preparado para um espetáculo, onde cada agente tem um papel a ser desempenhado. Arendt chama a atenção, em várias passagens do livro, para o aspecto atípico dos procedimentos tomados no tribunal, assim como para as limitações de atuação da equipe de defesa de Eichmann. Apesar disso, o que mais chama a atenção parece ser o apelo midiático e político gerado em torno do julgamento, completamente em desacordo com os padrões de justiça e legalidade.

É preciso reconhecer que, frente ao contexto que se desenhava, o inquérito de Eichmann não seria simples, e de fato não o foi. O governo israelense agregou

uma dimensão política ao julgamento. Foram instaladas diversas câmeras ocultas e foi firmado um acordo com uma emissora norte-americana para transmitir o interrogatório. O evento alcançou inéditos limites globais de audiência para a época e foi transmitido em diversos países. A figura de um ex-oficial nazista sendo julgado em Jerusalém cativou o interesse do público e despertou o sentimento de vingança dos parentes e dos sobreviventes do holocausto. Foi um acontecimento único e singular, sendo notícia de destaque inclusive no Brasil.⁸

Frente a esse cenário, Arendt preocupa-se em posicionar-se no sentido de deixar claro que, enquanto espectadora, é uma pessoa, e não uma nação ou um povo que devem ser julgados. Nesse sentido, vemos como Arendt não se foca em questões que antes, em outro contexto, teórico e filosófico, considerava centrais em seu tratamento – “Como pôde acontecer uma coisa dessas?” e “Por que aconteceu?” – para desempenhar agora uma função descritiva e jornalística acerca de como seria julgado o caso de Eichmann, ou seja, sua pessoa e suas ações específicas.

Figuras da época, como o estadunidense Musmanno, testemunha no julgamento e juiz em Nuremberg, apresentam imagens de Eichmann. Musmanno, escreve ao presidente de Israel argumentando a favor da execução do réu, e tipifica-o como “‘encarnação da opressão a populações inocentes’, ‘membro podre, canceroso’ da família humana, ‘maníaco por sangue’, ‘monstro’, ‘Satã’, ‘dragão’, ‘bestial e ateu’” (Correia, 2024, p. 111). Além disso, Arendt aponta que após entrevistar acusados em Nuremberg, “o sr. Musmanno não acreditou em tudo o que ouviu, mas acreditou que Eichmann havia recebido sua função do próprio Hitler e que seu poder ‘vinha por intermédio de Himmler e Heydrich’” (Arendt, 2019, p. 232). Para Arendt, Musmanno foi equivocado em sua concepção sobre Eichmann, pois para ela, ele ampliou o papel do réu no holocausto (Correia, 2025a, p. 34). Tal posicionamento parece não ter contribuído de forma positiva para um veredicto justo.

Pelos olhos de Arendt, Eichmann é descrito como um homem de “altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, que ao

⁸ Por volta de 2016/2017, sobre esse caso, no Instituto Federal Catarinense (IFC), realizou-se um estudo sobre o acervo do antigo jornal O Cruzeiro. Foi verificado que há relatos sobre Eichmann, antes da sua captura (por volta de 1947), chegando até 1970, depois da sua morte (Grassi; Rigo; Grumm; Lima; Viera, 2017, p. 2). Evidencia-se que antes e depois do tribunal de Jerusalém, o ex-oficial nazista Eichmann aguçou a curiosidade do público brasileiro.

longo de todo o julgamento fica esticando o pescoço para olhar o banco de testemunhas (sem olhar nem uma vez para a plateia)” (Arendt, 1999, p. 15). A Jaspers escreveu que Eichmann “‘não é uma águia’ e parece mais um ‘fantasma resfriado’ que vai se desvanecendo em sua caixa de vidro” (Correia, 2025a, p. 21). Arendt esforça-se em descrever a quebra de expectativas que lhe causou a visão de um homem medíocre em seus gestos e em sua aparência no centro de um cenário tão grandioso. Ela aguardava ver o “monstro” que estava sendo relatado nos jornais há meses, monstro este que, pessoalmente, esperava-se que estivesse à altura das horríveis ações que desempenhara. Contudo, ela viu alguém extremamente comum e ordinário dentro de uma ‘caixa’ de vidro, que deveria agora ser réu de suas ações no período de guerra e não por todo o sofrimento que o Holocausto ocasionou.

Mas voltemos ao cenário pré-julgamento. Em 1950, Eichmann chega na Argentina com passaporte falso concedido pela Cruz Vermelha. Ele vai morar na Rua Garibaldi, um lugar remoto, onde sequer havia luz, água ou saneamento básico. Entretanto, mesmo longe da cidade, ele foi encontrado pelo serviço secreto israelense depois da denúncia de um judeu cego, sobre um possível ex-oficial nazista (Correia, 2023, p. 44-52). Eichmann escolheu este local possivelmente pela razão de que seria mais fácil de se esconder. Contudo, sua nova moradia só assistiu para que seu rapto ocorresse de maneira rápida e silenciosa.

Sobre as irregularidades envolvendo a captura de Eichmann na Argentina, vale ressaltar que:

A razão, certamente discutível, alegada por Israel para o sequestro de Eichmann, é ter a Argentina sistematicamente negado todos os pedidos anteriores de extradição dos muitos criminosos nazistas refugiados em seu solo. A forma de sua captura provocou polêmica no mundo e protestos do governo da Argentina que, em junho de 1960, requereu uma reunião de urgência do Conselho de Segurança da ONU para protestar contra a violação dos direitos de soberania do país. (Kelson, 2011, p. 98)

As ações dos agentes israelenses em capturar e não prender e extraditar violaram “o princípio territorial” (Arendt, 1999, p. 28). Entretanto, a Alemanha não pediu a extradição de Eichmann e, mesmo se pedisse, poderia não ter sido atendida, em função de que os dois países não tinham entre si um “tratado de extradição”. Além disso, antes de existir o tribunal de Jerusalém, em 1945 foi instituído o Tribunal de Nuremberg⁹, pelos *Aliados*, grupo de países que ganharam a

⁹ Depois do fim do Terceiro Reich, os Aliados, grupo que venceu a guerra, começaram a investigar e a levar a julgamento ex-oficiais nazistas. Assim, o Tribunal de Nuremberg “foi um marco no direito

Guerra, entre eles os EUA e a França. Em 1961, o tribunal alemão não aplicava mais a pena de morte, logo, se Eichmann tivesse sido julgado na Alemanha, ele poderia ter sido inocentado como Hans Fritzsche e Franz von Papen¹⁰. Assim, em pouco tempo as autoridades argentinas e israelenses entram em acordo e o julgamento é visto como legal.

Eichmann foi acusado de “crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra” (Arendt, 1999, p. 32). Entretanto, durante seu inquérito, ao ser questionado se era culpado ou inocente, ele declara apenas, “inocente, no sentido da acusação”. Isto posto, a acusação espelhou-se no Tribunal de Nuremberg, que julgou crimes de ex-oficiais nazistas. Mas para Arendt, no inquérito de Eichmann faltou alguém para perguntar a ele de quais crimes era culpado. É válido pontuar que Eichmann foi raptado, levado até Israel e enquanto cidadão alemão teve os seus direitos negados, semelhantes aos milhares de apátridas da Segunda Guerra Mundial. Obviamente, tal comparação não visa “igualá-lo” às suas vítimas, mas antes tornar explícita uma das diversas inconsistências procedurais envolvidas na implementação do julgamento.

Quando Arendt é informada em 1960 que Eichmann vai ser sentenciado em Jerusalém, ela envia uma carta a McCarthy falando: “Estou meio que brincando com a idéia de conseguir que alguma revista me mande cobrir o julgamento de Eichmann. Muito tentada. Ele era um dos mais inteligentes do bando. Poderia ser interessante — além de horrível.” (Arendt; McCarthy, 1995, p. 100). Em outubro do mesmo ano ela escreve:

Decidi que queria comparecer ao Julgamento-Bichman (sic) e escrevi ao *New Yorker*. (Só três linhas, nada de elaborado.) Shawn me telefonou e parecia concordar em me deixar ir para eles, ficando bem claro que ele não tem de publicar nada do que eu possa produzir, mas que pagariam minhas despesas, ou ao menos a maior parte delas. Ótimo. Quando irei, não sei. O julgamento, inicialmente marcado para março, foi adiado, e eles acham que se estenderá por quase um ano! (Arendt; McCarthy, 1995, p. 114)

Ao ser aceita como emissária pelo jornal *The New York*, ela cancelou alguns compromissos e pediu para ampliar a bolsa de estudos da Fundação Rockefeller. Em carta a instituição Arendt afirma que “...Perdi os julgamentos de Nuremberg.

internacional, sobretudo na formação das leis penais internacionais e nas instaurações de leis para julgamento de criminosos de guerra, além de ser uma inovação no direito internacional penal, pois foi a primeira vez que os indivíduos foram acusados e julgados pelas ações do estado” (Castro; Pasquarell, 2022, p. 64), simbolizando um grande avanço para punir nazistas por seus crimes e para os direitos humanos.

¹⁰ Cf. Zago, 2013, p.40.

Nunca vi essas pessoas em carne e osso e esta, provavelmente, é minha única oportunidade... Comparecer a esse julgamento é de certa forma, sinto em mim, uma obrigação que devo a meu passado” (Young- Bruehl, 1997, p. 296). McCarthy, proclama sua preocupação “acho a ideia de você ir ao julgamento de Eichmann pelo New Yorker maravilhosa e estranha; não posso evitar a mescla de aprovação e receio diante desse encontro, e me pergunto o que resultará” (Arendt; McCarthy, 1995, p. 114). Seu antigo professor e amigo, Karl Jaspers, pareceu já prever que os resultados de sua aventura não seriam apenas benéficos: “você não vai gostar do julgamento de Eichmann. Na verdade, ele pode não correr muito bem. Temo sua crítica e penso que você deveria guardá-la para si o máximo possível” (Correia, 2025a, p. 6-7). Contudo, mesmo com tantas ressalvas, tal evento era crucial para a filósofa. Depois do Terceiro Reich, Arendt fixa seu pensamento nos acontecimentos totalitários e como eles impactaram seu povo. O seu interesse aqui era simplesmente de descrever o caso jurídico, apesar de que ela não deixa de analisar a situação, o contexto e o próprio julgamento sob um viés filosófico. Celso Lafer, ex-aluno de Arendt, constata que:

As origens de *Eichmann in Jerusalem* não fazem desse livro um acidente jornalístico na obra de Hannah Arendt. Muito pelo contrário, pois ele representa uma continuação e, em certo sentido, o fecho da reflexão arendtiana sobre o significado da ruptura que resultou da relação entre o anti-semitismo, os judeus e o mundo moderno — um dos temas centrais de *The Origins of Totalitarianism*. (Lafer, 1988, p. 172)

Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal, não é o “fechamento” da análise arendtiana sobre a questão totalitária. É o estudo mais pessoal da autora sobre a problemática de um ex-soldado nazista em julgamento por suas próprias vítimas. Assim, a autora não pretende abarcar todo o espectro do totalitarismo em seu texto, mas unicamente o fato que se apresentou a ela no julgamento: um homem incapaz de pensar por si mesmo. Em nosso trabalho, é este o fator central de nosso interesse filosófico, a saber, como tal incapacidade para o julgamento e o pensamento autônomo desembocaram nas ações caracterizadas como fruto do chamado “mal banal”, que analisaremos ao fim deste capítulo. Por hora, continuamos o estudo dos acontecimentos prévios ao julgamento em si, como a averiguação de cunho médico e legal da personalidade de Eichmann, destinados a traçar sua figura frente à possibilidade de culpabilidade jurídica. Para examinar seu perfil psicológico, Eichmann passou por diversos especialistas. Alguns, Arendt cita, o

declararam “normal”,

“pelo menos, mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo”, teria exclamado um deles, enquanto outros consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, “não apenas normal, mas inteiramente desejável”. (Arendt, 1999, 37)

Tais diagnósticos viriam a corroborar a impressão da própria Arendt no momento que vê Eichmann à sua frente pela primeira vez. Adriano Correia pontua que “ao longo do julgamento, estava em questão indicar que em um sistema criminoso atos monstruosos podem ser cometidos por pessoas normais que tocam sua vida conformando-se às circunstâncias, sejam elas quais forem” (Correia, 2025a, p. 141). Afinal, seria aceitável conjecturar que ao ponderar sobre os horrores cometidos no Holocausto, nossa tendência é de pensar nos feitos como se tivessem sido executados por pessoas maléficas como os vilões de desenhos animados da Disney, ou ainda psicopatas em plena execução de maldades premeditadas e friamente calculadas. Arendt, no entanto, constatava que Eichmann não expressava abertamente “um ódio insano aos judeus, de um fanático antissemitismo ou de doutrinação de um ou outro tipo. Pessoalmente, ele não tinha nada contra os judeus; ao contrário, ele tinha ‘razões pessoais’ para não ir contra os judeus”¹¹ (Arendt, 1999, p. 37). Susan Neiman pontua que é possível analisar que Eichmann não achava prazer na dor alheia, entretanto para ele era mais fácil ignorar o sofrimento das pessoas encaminhadas aos campos de concentração, a se rebelar e deixar seu cargo (Neiman, 2003, p. 373). A personalidade de Eichmann causa tanto espanto simplesmente porque ele era mais comum do que se imaginara. Existia nele um fanatismo extremo à figura de Hitler, mas não um ódio ardente aos judeus.

Adriano Correia, citando Cesarani, que escreve uma das maiores biografias sobre Eichmann, *Becoming Eichmann*, pontua que embora Arendt “tenha tido várias intuições inspiradoras, sua caracterização de Eichmann é ‘em grande medida predeterminada e mitológica’, e a razão seria que ‘ela o encaixou em sua própria teoria do totalitarismo’” (Correia, 2025a, p. 134). Essa foi apenas uma das diversas análises feitas à compreensão da figura de Eichmann. Muitos críticos apontaram

¹¹ Eichmann também afirma que em certa situação havia dado permissão para judeus emigrarem, como ele comenta: “Só menciono isso para demonstrar que pessoalmente não tinha ódio dos judeus, pois toda a minha formação por parte de pai e mãe foi estritamente cristã; minha mãe, devido a seus parentes judeus, tinha opiniões diferentes das que eram correntes nos círculos da SS” (Arendt, 1999, p. 41). Assim, para Arendt Eichmann não tinha nenhuma razão pessoal para odiar os judeus, possivelmente teve até uma amante judia (Arendt, 1999, p. 42).

também ao fato de que Arendt por vezes parecia ter “acesso ao pensamento” de Eichmann ao descrevê-lo, pois faz uma descrição tão rica e complexa de seus motivos e suas ações, que contrasta com a escassez e superficialidade desempenhada pelo próprio Eichmann durante o julgamento. Contudo, devemos também destacar que Arendt, ao narrar o perfil de Eichmann, examina também todo o material envolvido na descrição dos psicólogos e especialistas que o avaliaram, além de ler o depoimento do réu de mais de mil páginas.

Observaremos agora alguns aspectos relativos às funções que Eichmann desempenhava dentro da engrenagem nazista. Ao longo da Guerra, depois da equipe de Eichmann identificar os locais de destinação dos judeus, este seria o responsável por tal deslocamento. “A tarefa de Eichmann havia sido definida como ‘emigração forçada’ e as palavras queriam dizer exatamente isso: todos os judeus, independentemente de seus desejos ou de sua cidadania, eram forçados a emigrar” (Arendt, 1999, p. 56). Nas fases de dominação nazista, essa foi a primeira ‘Solução’, a expulsão de todos os judeus do solo alemão, designando-os a diferentes regiões.

Porém, ao descrever as ações de Eichmann, Arendt não deixa de mencionar os relatos que comprovam que Eichmann ajudou a fuga de inúmeros judeus. Arendt aponta que “a memória de Eichmann só funcionava a respeito de coisas que influenciaram diretamente a sua carreira” (Arendt, 1999, p. 75). Um dos judeus que sobreviveu, *Kommerzialrat* Storfer, afirmou que recebeu a função pelo próprio Eichmann de “organizar o transporte ilegal de alguns judeus para a Palestina, sem a ajuda dos sionistas”, ele resgatou da Europa, cerca de “35 mil judeus” em 1940 (Arendt, 1999, p. 77). Porém, fatos como esses, Eichmann, assim como seu advogado, esqueceram de citar em sua defesa. Esse foi um pouco criticado na recepção da obra de Arendt: os leitores creram que essa parte do escrito da autora apontava para um “lado humano” ou empático de Eichmann quando, na verdade, o foco da autora foi em apontar como a defesa de Eichmann estava mal preparada ou ainda era incapaz de “utilizar-se” de fatos que o favorecessem no julgamento.

A segunda “Solução” foi a concentração. No final de 1939, depois de aproximadamente um milhão de judeus terem sido encaminhados para o Leste, surge a ideia de um Estado judeu na Polônia. Posteriormente substituído pelo projeto Madagascar, que consistiria em evacuar cerca de “4 milhões de judeus para Madagascar” (Arendt, 1999, p. 91). Eichmann, redirecionou todo o seu setor a esse propósito, todavia fica muito frustrado quando não continuam com o programa.

Contudo, a sua ascensão a *Obersturmbannführer* o conforta. O projeto *Madagascar* foi usado como uma máscara para preparar o que estaria por vir, “uma vez que não havia território para onde pudessem ser ‘evacuados’, a única ‘solução’ era o extermínio” (Arendt, 1999, p. 91). A jurisdição da “Solução Final” (codinome dado ao assassinato em massa) ficou “sob a autoridade do Escritório Central para Economia e Administração da SS” e não do departamento de Eichmann (Arendt, 1999, p. 99). Esta é a terceira e última *Solução*: a Solução Final.

Sucintamente, o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* é marcado pelo teor jornalístico e pela denúncia de um tribunal teatral. Cesarani afirma que essa obra “forjou o legado de Eichmann mais que o próprio julgamento e que ‘qualquer pessoa que escreva sobre o assunto hoje trabalha à sombra de Hannah Arendt’ – parece que isso não se alterou desde então” (Correia, 2025a, p. 143). Na época do seu julgamento Eichmann já era bastante famoso, mas ao estar presente no tribunal, Arendt se impressiona ao encontrar um sujeito comum e não monstruoso. Eichmann se encarregou de inúmeras funções no contexto do Terceiro Reich, desde o seu vínculo com o projeto Madagascar até o transporte dos judeus para os campos de concentração. Ou seja, Eichmann é caracterizado como uma peça da engrenagem que executa os estratagemas nazistas, mas em si mesmo, Arendt nota que não havia nenhuma maquinação maléfica antissemítica que lhe marcasse de maneira individual e espontânea. Seu interesse maior era o de poder e ascensão dentro dos estratos militares nazistas, e suas ações visavam esse fim sobre todos os demais. A partir deste contexto, Hannah Arendt descreve sobre o que se apresentou a ela no primeiro dia de julgamento, e que lhe chocou profundamente, a saber, um indivíduo que não tinha nenhuma doença psicológica, mas era incapaz de refletir. E essa incapacidade de pensar figura uma das características do homem que executa o mal de maneira banal, conforme vamos examinar mais a fundo no próximo ponto.

2.2. O MAL BANAL

Para Arendt, um dos métodos utilizados na manipulação dos soldados foi o controle linguístico. Esse recurso trocava palavras ou situações por codinomes. Exemplo: a morte de milhões de judeus poderia apenas ser referido como “‘Solução Final’, ‘evacuação’ (*Aussiedlung*), e ‘tratamento especial’ (*sonderbehandlung*)” (Arendt, 1999, p. 101). Segundo Arendt, “o efeito direto desse sistema de linguagem

não era deixar as pessoas ignorantes daquilo que estavam fazendo, mas impedi-las de equacionar isso com seu antigo e 'normal' conhecimento do que era assassinato e mentira" (Arendt, 1999, p. 101). A filósofa defende que pessoas como Eichmann eram alvo fácil para esse tipo de regime, que forma criaturas incapazes de pensar por si mesmas e mesmo desinteressadas em fazê-lo.

Arendt descreve em vários pontos da obra que Eichmann não tinha ódio pelos judeus. Porém pode surgir a seguinte questão: se ele não odiava o povo judeu e somente idolatrava Hitler, por quê, depois de presenciar o terror em Auschwitz, ele não deixou o seu cargo de tente-coronel? Neste ponto, o sistema linguístico de codinomes já estava tão impregnado que, "em vez de dizer 'Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!', os assassinos poderiam dizer 'Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!'" (Arendt, 1999, p. 122). Para Cesarani, Eichmann "administrou o genocídio da mesma forma que o CEO de qualquer corporação administraria uma empresa multinacional" (Correia, 2025a, p. 124). Desse modo, assimilamos que é um fato que Eichmann pôde presenciar o genocídio e compreender que centenas de pessoas estavam sendo mortas. Ou seja, não era o caso que ele não tivesse ciente das consequências de seus atos. Porém, ele havia se convencido a entender que, no cumprimento de suas funções, aquilo era apenas a vontade do líder que seguia. Assim, nesse caso, ele não deixa o cargo pois existe a normalização do massacre dos judeus para os soldados. Eichmann atesta ao repetir inúmeras vezes os "clichês" pelos quais operava e através dos quais agia, ou repetindo absurdos como o de que deveria ser premiado e não condenado por cumprir seus deveres. Ao jornalista Wilhelm Sassen, Eichmann declarou:

No entanto, o que há para "admitir"? Cumprí minhas ordens. Seria tão inútil me culpar por toda a Solução Final do Problema Judaico quanto culpar o funcionário encarregado das ferrovias pelas quais os comboios com os judeus viajavam. Conosco, uma ordem era uma ordem. Se tivesse sabotado a ordem do ex-Führer do Reich alemão, Adolf Hitler, eu teria sido não apenas um canalha, mas um porco desprezível, como aqueles que quebraram seu juramento militar para se juntar às fileiras dos criminosos anti-Hitler na conspiração de 20 de julho de 1944. (Correia, 2025a, p. 123)

No capítulo VII de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt disserta sobre a Conferência de Wannsee, ou Pôncio Pilatos. Foi uma reunião que aconteceu em janeiro de 1942, em Berlim, com a participação dos maiores líderes nazistas da época. Teve como finalidade sistematizar a Solução Final (Arendt, 1999, p. 129).

Eichmann estava presente como secretário do encontro.

"Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa." Quem haveria de ser o juiz? Quem era ele para "ter suas próprias ideias sobre o assunto"? Bem, ele não era o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia. (Arendt, 1999, p. 130)

Arendt usa a referência ao imperador romano Pôncio Pilatos várias vezes no texto, indicando justamente a tentativa de Eichmann de eximir a sua culpa. Isso é central para a discussão sobre o mal, pois como atribuir culpabilidade jurídica a alguém que não a reconhece e se esforça em demonstrar a legitimidade jurídica de suas ações? Não havia nenhum tipo de culpa em sua consciência, pois não havia tomado a decisão de extermínio em massa, apenas a intermediária. Assim, a dificuldade de Eichmann é distinguir que mesmo 'lavando as mãos' ainda compactua e operacionaliza a morte de centenas de pessoas. Para Eichmann, o mal que ele pratica é livre de culpa, visto que ele não está fazendo mal algum por si mesmo, apenas sendo um bom funcionário e obedecendo aos seus superiores, o que é um dos aspectos primários da banalidade do mal.

Nos locais onde havia o estabelecimento do Departamento de Assuntos Judaicos da Gestapo (departamento controlado por Eichmann), eles relacionavam-se diretamente com os Conselhos de Anciãos Judeus¹². A liderança judaica catalogava o quantitativo de judeus, suas moradias e seus bens, e disponibilizam listas com as pessoas que deveriam ir nos trens e listas com nomes dos judeus mais importantes para continuar vivendo (Arendt, 1999, p. 131). Por causa disso, alguns judeus tinham mais privilégios que outros.

Conta-se que o próprio Hitler conhecia 340 "judeus de primeira classe" que ele fez assimilar ao status de alemães ou a quem concedeu privilégios de meio-judeus. Milhares de meio-judeus tinham sido eximidos de todas as restrições, o que pode explicar o papel de Heydrich na ss e o papel do Generalfeldmarschall Erhard Milch na Força Aérea de Göring, pois era de conhecimento geral que Heydrich e Göring eram meio-judeus. (Arendt, 1999, p. 150)

Vale ressaltar que, semelhante ao Conselho de Anciãos Judeus, os sionistas tinham privilégios de circular onde quisessem, não usarem a estrela de Davi que designava os judeus, entrarem em campos de concentração em determinadas regiões e alguns deles até viajavam na Alemanha sem documentos de identificação¹³ (Arendt, 1999, p. 219). Ou seja, Hitler foi capaz de deixar judeus ao

¹² Em 1932, o rabino Leo Baeck, era tido como "Führer Judeu" (Diniz, 1998).

¹³ Indo para o campo da literatura e do cinema, o filme "O pianista", obra inspirada no livro de mesmo nome, conta a história de um judeu polonês que sobreviveu ao Holocausto, Wladyslaw Szpilman.

seu lado em função de ser útil aos seus planos, dado que, mesmo com a política antissemita, a vontade de Hitler dominava acima de todas as leis e princípios, segundo seu oportunismo. A questão de fundo aqui é o fato de alguns judeus influentes e ricos terem sido poupados pelos oficiais nazistas, e terem compactuado com o *genocídio*. Arendt foi severamente criticada por trazer tal informação e apontá-la no contexto de seu relato sobre Eichmann.

Outro aspecto que nos interessa por ter ligação com nossa compreensão do conceito de banalidade do mal é a relação que Eichmann afirma ter com a moralidade e os sistemas morais. Ele constata que sua vida estava embasada na moralidade kantiana e na definição de Kant sobre o dever. Contudo, Arendt assinala que isso não pode ocorrer, dado que as reflexões kantianas sobre a moral se conectam “à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega” (Arendt, 1999, p. 153). Um dos juízes, Yitzhak Raveh, indaga-o sobre Kant, e Eichmann responde:

“O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (o que não é o caso com roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los). (Arendt, 1999, p. 153)

Eichmann ainda constata que leu *A Crítica da Razão Pura* e que ao compactuar com a Solução Final, já não mais seguia a filosofia kantiana e lamentava por não ser “‘senhor de seus próprios atos’, de que era incapaz de ‘mudar qualquer coisa’” (Arendt, 1999, p. 153). Com essa formulação, Eichmann dá uma nova perspectiva, errônea, diga-se de passagem, do *imperativo categórico*¹⁴, ao entender que o *dever pelo dever* seria atuar de uma maneira segundo a qual se o Führer soubesse teria orgulho (Arendt, 1999, p. 153). Ou seja, apesar de conseguir elaborar corretamente o imperativo categórico, Eichmann se equivoca ao considerar que antes de entrar em contato com o horror da Solução Final, enquanto ainda desempenhava suas funções burocráticas na SS, estaria ainda agindo moralmente.

Uma das questões discutidas era que enquanto muitos judeus estavam sendo encaminhados para os guetos e campos de concentração, outros ‘privilegiados’ agiam tranquilamente, frequentando restaurantes ou escolhendo judeus que tivessem alguma ‘finalidade’ para continuar vivendo (SZPILMAN, Wladyslaw, *O Pianista*, Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2003. Tradução de Tomasz Barcinski).

¹⁴ Segundo Kant uma das formulações do *Imperativo Categórico* é, “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca como meio” (Kant, 1992, p. 69). Assim, o agir deve ser executado com base no *dever pelo dever*, sem interesse, apenas porque é o certo a se fazer.

Esta concepção ignora “a diferença entre moralidade e legalidade, como também o princípio básico da autonomia da vontade e o caráter desinteressado da ação moral” (Costa, 2023, p. 104). Eichmann fazia o seu “dever” de maneira correta e rigorosa, mas não no sentido ético do termo: ele cumpria suas funções com excelência, obedecendo ao líder. Tal aspecto evidencia que Eichmann distorceu o Imperativo Categórico e o assimilou equivocadamente, de modo a tentar justificar seus atos e delegar a responsabilidade ao seu líder, àquele que comandava suas ações e a quem ele devia obediência. Estas características de sua afirmação demonstram uma espécie de oportunismo frente ao agir moral, em uma tentativa frustrada de igualar os âmbitos das obrigações morais ao âmbito de suas obrigações burocráticas e suas funções políticas, adjudicando ao líder político o poder de juiz de suas ações morais. Adriano Correia faz uma observação interessante, quanto a isso,

Para Arendt, precisamente o fato de Eichmann invocar Kant em seu depoimento indicaria que ele parecia compreender que era mais que um soldado executor de ordens. Com efeito, sua obediência nada tinha propriamente de cadavérica, pois implicava notável atividade, versatilidade e capacidade de iniciativa. A obediência era cadavérica com relação aos fins, que jamais eram questionados, mas diligente, astuta e eficaz no ajuste constante dos meios. (Correia, 2025a, p. 145)

Eichmann não era desprovido de inteligência, entretanto a banalidade do mal age de uma tal maneira que as pessoas se isolam em sua mente a ponto de não se importarem com o resultado de seu trabalho e suas ações. Ela se espalha como um fungo, pois representa “que o mal pode ser compreendido. Indica também um objeto desprovido de qualquer intenção... Aqui, o uso de um vocabulário naturalista, não intencional, é uma tentativa não de evitar responsabilidade, mas sim de desenvolver novos idiomas para assumi-la” (Neiman, 2003, p. 414). O mal banal causa falha ou ausência de pensamento; ele não possui raízes, não é profundo, contudo, mesmo sendo tão raso, esse tipo novo de mal ainda pode se espalhar tão rapidamente quanto um fungo.

A autora salienta que “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). Os apelos à autoridade filosófica e à repetição das fórmulas morais são inclusive, novamente, um exemplo da sua incapacidade de articular pensamentos, ideias e argumentos próprios.

Ela mostrou que, hoje, mesmo crimes tão imensos a ponto de a

própria terra clamar por retribuição são cometidos por pessoas com motivos que não são piores do que banais. A vilania extravagante é fácil de reconhecer e não muito difícil de evitar. A fronteira entre maldade e decência, em você mesmo ou nos outros, pode ser traçada com relativa clareza. Criminosos como Eichmann nada têm dos traços subjetivos que usamos para identificar malfeitores, e, no entanto, seus crimes foram tão objetivamente maciços, que tornaram os fatores subjetivos irrelevantes. Suas tentativas de provar que ele era perfeitamente normal foram tão árduas quanto a tentativa da acusação de provar que ele não era. Ambas foram desperdiçadas se o que está em questão é justamente aquilo que é assustador: os crimes mais sem precedentes podem ser cometidos pelas pessoas mais comuns... No mal contemporâneo, as intenções dos indivíduos raramente correspondem à magnitude do mal que os indivíduos são capazes de causar. (Neiman, 2003, p. 372-373)

Ainda dentro do contexto de tentativas de “justificativa” para as ações de Eichmann, Arendt também menciona as ligações deste com o pastor Grüber, um “representante da moralidade” levado ao tribunal como testemunha. O papel de Grüber durante a guerra foi principalmente ao interceder por sujeitos lesionados da Primeira Guerra Mundial. O advogado de defesa fez uma pergunta relevante, se o pastor havia tentado influenciar, ou tentado suplicar para os sentimentos e mostrar “que sua conduta era contrária à moralidade?” (Arendt, 1999, p. 148). Contudo, ele não havia feito nada parecido e se complica ao responder as perguntas, afirmando “que ‘atos são mais eficazes que palavras’, e que ‘palavras teriam sido inúteis” (Arendt, 1999, p. 148). Logo em seguida, Arendt aborda o fato de que Eichmann nunca tinha sido “censurado” por suas ações. Apesar de, obviamente, não constituir uma desculpa ou justificativa, tal fato é ainda assim relevante quando consideramos a banalidade do mal. Eichmann destaca em seu último testemunho que “ninguém veio até mim e me censurou por nada no desempenho de meus deveres, nem o pastor Grüber disse uma coisa dessas” (Arendt, 1999, p. 148). Parece causar um mal estar tal afirmação, mas não devemos perder de vista que, no círculo de convivência de Eichmann, as pessoas que o cercavam e que compartilhavam do mesmo projeto de extermínio estavam sendo, inclusive, beneficiadas por ele.

Segundo Arendt, Eichmann não era uma pessoa desprovida de inteligência, até porque ele coordenava um setor de logística na SS. Ele não tinha nenhum distúrbio mental, assim como uma repulsa evidente por outras etnias. Isso torna seu caso mais assustador, não somente por suas ações durante o Terceiro Reich, mas por, ao executá-las sistematicamente, não apresentar nenhuma alteração de seu caráter. O seu defeito era não pensar, algo que não se equivale, portanto, a algo que chamamos coloquialmente de “burrice”. O pensamento para Arendt significa:

[...] uma atividade do espírito que atualiza os dados oriundos do mundo externo... Isto é, o pensar prepara os assuntos do mundo, seja interno seja externo, para a busca do significado deles... Eichmann, nesse sentido, abdicou de pensar. Ele apenas raciocinava, isto é, utilizava seu intelecto para organizar os dados, para conhecer, jamais para o pensar. Pode-se afirmar, então, que ele apenas utilizou o juízo determinante no sentido kantiano, não refletindo. (Schio, 2011, p. 129)

Em um registro que Arendt não teve conhecimento, Eichmann elucida:

[...] devido a meu ofício, havia permitido que o pensamento independente se atrofiasse, pensamento que teria me levado a uma alta montanha de onde eu poderia ter visto melhor um grande horizonte. A ordem era a coisa mais importante para mim e tinha de ser obedecida. É possível que muitos alemães tenham essa atitude. "Ich ließ ein selbständiges Denken verkümmern", *Die Welt*, 13 ago.1999. (Correia, 2025a, p. 163)

No caso de Eichmann, ele tinha a capacidade de raciocinar sobre o quantitativo de pessoas e a logística envolvida em cada trem, mas não de julgar acerca do caráter abominável decorrente das suas tarefas banais do cotidiano, não de ponderar sobre o fato de que essa ação levaria milhares para morte. Esse aspecto liga-se fundamentalmente, segundo a autora, à incapacidade de julgamento da parte de Eichmann. Segundo Arendt:

Sendo apenas um pouco menos perigoso, está outro fenômeno moderno muito comum, a tendência difundida da recusa a julgar. A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal. (Arendt, 2004, p. 212)

Arendt reflete sobre a incapacidade de pensar em *Eichmann em Jerusalém*, mas é em sua última obra (inacabada), *A vida do espírito*, que percebemos sua última teorização sobre o pensar, o querer e o julgar. Nela Arendt busca esclarecer que, quando o ser humano não pensa, o julgar não entra em ação para averiguar o sentido de certo ou errado, pois está incapacitado de agir. Com essa questão, "os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los" (Arendt, 2004, p. 159-160). Essa visão não afirma que o mal por si é banal, mas que se torna banal quando há a falta de reflexão:

[...] é aquele que prepara os dados pensados para serem decididos, para receber o impulso da vontade e adentrarem no mundo externo por meio da ação. O julgar, então, não existe sem o pensar. Para que haja conteúdos para o julgar, o pensamento precisa ter atuado

previamente. Porém, o pensar tem a tendência a generalizar os elementos pensados. O julgar atua ligando, comparando, os subsídios do pensar com a situação particular em questão. É nesse sentido que Arendt entende que o julgar conjuga o particular e o geral, o mundo interno novamente com o externo; assim, também, o julgar se torna uma capacidade política, porque ele seleciona, organiza os (novos) dados para a escolha e para o impulso da vontade de torná-los ação no mundo externo. (Schio, 2011, p. 130)

Logo, o julgar é a atividade que recebe os dados do pensamento. O julgar pondera sobre as informações recebidas do pensar, depois apresenta ao exterior uma ação. O julgar é uma capacidade política: o que vamos mostrar ao mundo externo, vem do julgamento, de julgar o que fazer. Portanto, é o julgar que qualifica o pensamento:

[...] e não da moral, e ocorre quando esse tem a posse da matéria pensada e ampliada pela consideração dos outros pelo pensar na perspectiva de qualquer outro (como visto acima), momento em que ele vai apreciar esse conteúdo sob o enfoque do agrado ou não. Ou seja, o juízo vai voltar-se sobre os dados apreciados e sentir “prazer” ou “desprazer”, os quais se referem, respectivamente, ao certo, bom e agradável, ou ao errado, ruim, mau, desagradável. Dessa forma, Arendt pretende que a fixidez da moral, com seus ordenamentos imperativos, tenha seus conteúdos flexibilizados pelo julgamento. (Schio, 2011, p. 132)

A moral é flexível através do julgar: eu julgo se gosto de algo ou não. Em Eichmann, essa capacidade está completamente anulada. Assim, ao saber da notícia da Solução Final, Eichmann não consegue se colocar no lugar do outro e continua lealmente em seu cargo, pois não exerce a capacidade de distinguir se aquilo é bom ou ruim. Assim, o mal banal manifesta-se nessa situação. O indivíduo pode ser qualquer um, estar em qualquer cargo ou em qualquer país, mas a partir do momento que anula suas capacidades mentais, como o pensar e o julgar, a favor de seu líder ou sua autoridade, ele está propício a executar quaisquer ordens sem ponderar. Por isso, a banalidade do mal torna-se tão claramente associada a Eichmann para Arendt: quando um sujeito suprime o pensar e o julgar, o mal perde o seu sentido e pode tornar-se algo comum e corriqueiro, isto é, banal. Susan Neiman, destaca:

Ao fornecer uma estrutura que mostra como os maiores crimes podem ser perpetrados por homens sem nenhuma das marcas do criminoso, Eichmann em Jerusalém argumentou que o mal não é uma ameaça à razão em si. Crimes como os de Eichmann dependem, isso sim, do descaso, da recusa de usar a razão como deveríamos. (Neiman, 2003, p. 417)

Cabe ainda reforçar a legitimidade do processo jurídico de Eichmann. Um dos princípios do direito é que uma pessoa é inocente até que se prove o contrário e,

apesar disso, Eichmann já era culpado antes da audiência. Em abril de 1961, quando começou o julgamento, seu nome já era conhecido; em parte, porque ele exagerou seu papel na participação do Holocausto em reuniões com ex-nazistas, e em outra, pois no tribunal de Nuremberg ex-líderes nazistas atribuíram a ele mais responsabilidade do que realmente lhe era aplicável. Se esses fatos não tivessem ocorrido, ele dificilmente teria sido sequestrado (Arendt, 1999, p. 231). Compreendemos que a comoção social que foi despertada no julgamento de Eichmann foi tão notória por ele ser muito conhecido, de modo que a comunidade internacional fez pressão sobre o júri para proferir a sentença mais severa possível. Arendt não quis amenizar o que Eichmann fez, apenas salienta e chama a atenção que o julgamento deveria ser implementado e desenvolvido da forma mais justa possível.

A defesa pautava-se em afirmar que Eichmann estava cumprindo ordens de Estado e de seus superiores. Contudo:

A teoria de “atos de Estado” conduz a que nem mesmo Hitler, o único que teria sido realmente responsável no sentido total, poderia ser acusado – o que teria violado o mais elementar senso de justiça. Pois estes crimes, sem dúvida, ocorreram dentro de uma ordem “legal”, embora num Estado fundado em princípios criminosos. O conceito de “ordens superiores” é ainda mais inadequado. A corte de Jerusalém contrapôs ao argumento da defesa longas citações de compêndios legais penais e militares e todos concordavam em que ordens manifestamente criminosas não devem ser obedecidas. (Kelson, 2011, p. 105)

Os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial não devem entrar no argumento de “atos de Estado”, já que culminaram em assassinato em massa e isto não é uma consequência do Estado e sim de ações humanas. A noção de “ordens superiores” similarmente não se adequa, visto que, ao afirmar que o soldado estava seguindo medidas de seus superiores, anula sua participação. Assim, mesmo sendo um superior que ordenou, o soldado deve ser julgado por seus feitos. Desse modo, com argumentos de leis militares e estatais, a corte contrapõe a defesa, ressaltando que “ordens manifestamente criminosas não devem ser obedecidas” (Kelson, 2011, p. 105). Arendt não defende que ele é inocente, mas evidencia um sujeito tão fácil de ser coagido que é capaz de executar os piores feitos. Ao discutir quais crimes Eichmann deve ser julgado, Celso Lafer sinaliza:

O genocídio representa “um ataque à diversidade humana como tal”, isto é, “as características de status humano, sem o qual as exatas expressões do gênero humano ou humanidade ficariam sem sentido”. Por essa razão, o que estava substantivamente em juízo no

processo não era um crime contra os judeus, mas sim um crime contra a humanidade. Eichmann era um inimigo do gênero humano porque perpetrara uma política de extermínio ao não querer dividir a terra com o povo judeu e com os povos de várias nações, achando que ele e seus superiores tinham o direito de determinar quem deveria e quem não deveria habitar o mundo. (Lafer, 1988, p. 180)

Uma outra questão confusa no julgamento eram as testemunhas de acusação. Elas relataram situações terríveis do período da guerra, todavia poucas descrições faziam ligações com a figura de Eichmann. A reação do réu referente a estas histórias foi intrigante:

Durante o julgamento, ele mostrou sinais inconfundíveis de sincera indignação quando testemunhas falavam de crueldades e atrocidades cometidas por homens da SS – embora a corte e boa parte da plateia deixasse de perceber esses sinais, porque o esforço obsessivo de Eichmann para manter o autocontrole levou-as a pensar que ele era ‘impassível’ e indiferente –, e não foi a acusação de ter mandado milhões de pessoas para a morte que o deixou agitando, mas só a acusação (negada pela corte) de uma testemunha que disse que ele havia espancado um menino judeu até a morte. (Arendt, 1999, p. 125)

A grande problemática aqui é a falta de "equilíbrio" entre as testemunhas de defesa e de acusação, além do fato de que Eichmann estava sendo julgado por judeus, ou seja, por suas vítimas.

Uma das testemunhas do campo de Theresienstadt atestou que Eichmann em pessoa fizera seleção entre os internos do campo para ‘listas de transportes’. Um livro, *Theresienstadt 1941-1945*, de H.G. Adler, no qual — como apontou Arendt — afirma-se que as listas de transporte não eram organizadas por Eichmann, mas pelo conselho judaico do campo, não fez parte das provas do julgamento; a defesa nem sequer tentou refutar o testemunho. (Young-Bruehl, 1997, p. 309)

Dessarte, a dificuldade não é o tipo de prova, mas a relação com o réu. Em Jerusalém poucas testemunhas falam de Eichmann, ou quando o citam, atribuem a ele coisas não feitas por ele (semelhante ao exemplo acima). Em contrapartida, não houve testemunhas de defesa. Além disso, podemos novamente resumir dizendo que não se tratava de um julgamento normal e sim um grande espetáculo televisivo, a ponto do primeiro-ministro da época, Ben Gurion, declarar que o veredicto seria insignificante para ele (Correia, 2023, p. 184). Em Jerusalém, diferente de Nuremberg, o julgamento foi marcado por vários relatos orais e poucos documentos, resultando em um processo repetitivo e enfadonho, e conseqüentemente a perda do interesse do público foi generalizada. Além disso, Arendt critica a falta de testemunhas de defesa, conforme mencionamos anteriormente, as quais não foram admitidas no julgamento (Arendt, 1999, p. 297).

A posição de Eichmann era a de elo mais importante em toda a operação, porque sempre dependia dele e de seus homens a quantidade de judeus a transportar de uma determinada área, e era sempre por intermédio de seu departamento que se encaminhava uma carga a seu destino final, embora esse destino não fosse determinado por ele. Mas a dificuldade em sincronizar as partidas e chegadas, a infinita preocupação de arrancar fundos das autoridades ferroviárias e do Ministério dos Transportes, de fixar horários e direcionar trens para centros com suficiente "capacidade de absorção", de ter reunido um número adequado de judeus no momento certo para que os trens não fossem "desperdiçados", de obter ajuda das autoridades em países ocupados ou aliados para efetuar as prisões, de seguir as regras e diretivas com respeito às várias categorias de judeus, estabelecidas separadamente para cada país e sempre variáveis... (Arendt, 1999, p. 170)

Eichmann, em seu último testemunho, expõe para a corte "não sou o monstro que fazem de mim" (Arendt, 1999, p. 269). Dois dias depois foi declarada a sentença de morte (15 de dezembro de 1961). Três meses após, houve a revisão do caso. Em maio de 1962 foi dada a última sentença, e no mesmo dia ele morreu. Isto posto, ele foi enforcado de maneira rápida, para não dar possibilidade de adiamento da pena de morte.

Esse fato gerou protestos e até o argumento de que tal sentença era pouco comparada ao que Eichmann merecia. Entendia-se desde o tribunal de Nuremberg, que "esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado" (Arendt, 1999, p. 299). Arendt indica que para ser mais justo, ao considerar crimes contra a humanidade, o réu deveria ser julgado em um tribunal internacional. Em uma carta a Mary McCarthy, ela fala, "estou satisfeita por terem enforcado Eichmann. Não que faça diferença. Mas acho que eles teriam feito um papel profundamente ridículo se não tivessem levado a coisa até seu único desfecho lógico" (Arendt; McCarthy, 1995, p. 145). Frente ao desfecho da Segunda Guerra e as provas que eles receberam sobre o réu, os juízes decidem por essa sentença. Com base em tudo que Arendt viu desde um tribunal midiático e a recepção do público ao julgamento, ela não questiona o resultado, mas sim a maneira pela qual chegou-se a ele. A Segunda Guerra Mundial não representou apenas mortes, ela foi além: pelas mãos de seus agentes, gerou crimes contra o gênero humano:

o crime contra a humanidade — no sentido de "crime contra o status humano", ou contra a própria natureza da humanidade. A expulsão eo genocídio, embora sejam ambos crimes internacionais, devem ser distinguidos; o primeiro é crime contra as nações irmãs, enquanto o último é um ataque à diversidade humana enquanto tal, isto é, a uma

característica do "status humano" sem a qual a simples palavra "humanidade" perde o sentido". (Arendt, 1999, p.291)

Os crimes cometidos não eram apenas contra o povo judeu, mas ao almejar dissipar uma nação, seriam contra a humanidade. Nos campos de concentração, o *eu* da vida humana é aniquilado de forma controlada cientificamente, através do trabalho escravo e da humilhação (Arendt, 2009, p. 372). A esse aspecto, Arendt nomeia de mal radical nas *Origens do totalitarismo*. Entretanto, ele tem raízes, é um mal que o sujeito escolhe praticar ou não; já o mal banal é vazio e superficial, porém esse fato não anula a culpabilidade do agente, como afirma Neiman:

Aqueles que relutam em descrever o bombardeio a Hiroshima como mal ressaltam o fato de que quase qualquer pessoa com alguma responsabilidade nisso agiu a partir de intenções aceitáveis, boas até. É justamente essa identificação do mal com a má intenção que levou à leitura equivocada generalizada de Arendt. Tendo argumentado que as intenções de Eichmann eram apenas trivialmente más, afirmou-se que ela alegava que suas ações não eram piores do que isso. Seu objetivo não era negar responsabilidade, mas sim exigir que entendêssemos a responsabilidade de forma nova. (Neiman, 2003, p. 383)

Em uma carta a McCarthy, ela escreve: "talvez mais importante, a própria expressão 'Banalidade do Mal' está em contraste com a que usei no livro sobre o totalitarismo: 'mal radical'. É um assunto difícil demais para ser tratado aqui, mas é importante" (Arendt; McCarthy, 1995, p. 154). Dizemos isso para destacar que existe uma dualidade entre a visão de mal radical que Arendt apresenta e a concepção de mal banal. Desse jeito, ela reconhece que ambos os termos têm alguns contrapontos, porém a filósofa não disserta novamente sobre isso. Contudo, pontuamos que ambas as noções não se contradizem, mas são distintas (como averiguamos no capítulo anterior). O mal é um fenômeno que Arendt compreende melhor, depois de muito pensar e presenciar o julgamento em Jerusalém.

A Jaspers, Arendt afirma que até seu marido compreendia essa noção, que o mal é algo frívolo. Por isso ela formulou como subtítulo do livro *A banalidade do mal* (Young-Bruehl, 1997, p. 297). Por conseguinte, ao conhecer o réu Arendt coloca-se contra a imagem posta na época sobre ele. Na visão dela, o que mais destaca-se é a figura de um burocrata comum.

Norman Podhoretz publicou na *Commentary*: "No lugar do nazista monstruoso, ela nos dá o nazista 'banal'; no lugar do judeu como mártir virtuoso, ela nos dá o judeu como um cúmplice do mal; e no lugar do confronto entre culpa e inocência, ela nos dá a 'colaboração' entre criminoso e vítima". (Young-Bruehl, 1997, p. 310)

O líder nazista utilizou da Guerra e suas engrenagens burocráticas como um meio para acobertar suas reais intenções: a morte de milhares de pessoas. Esses crimes eram cometidos por pessoas honradas e sociáveis, das quais muitas nem acreditavam nos preceitos racistas ou antissemitas. Nas palavras de Hannah Arendt:

Hitler acreditava precisar de uma guerra como uma cortina de fumaça para as suas operações de matança não militares; essas próprias operações tinham a intenção de continuar numa escala até mais grandiosa em tempos de paz. E esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável. Finalmente, deve-se compreender que, embora esses assassinos de massa agissem coerentemente com uma ideologia racista, anti-semítica ou pelo menos demográfica, os assassinos e seus cúmplices diretos muito frequentemente não acreditavam nessas justificações ideológicas; para eles, bastava que tudo acontecesse de acordo com a "vontade do Führer", que era a lei do país, e de acordo com as "palavras do Führer", que tinham a força da lei. (Arendt, 2004, p. 105)

No período pós-guerra, alguns afirmaram que as ações não eram iniciativas deles e "que não tinham tido nenhuma intenção, boa ou má, e que apenas obedeceram a ordens" (Arendt, 2004, p. 177). Esse fato se mostra após o anúncio da derrota germânica, a partir do qual já não se encontrava um movimento nazista forte (Arendt, 2004, p. 118). Finalizando seu livro, no pós-escrito Hannah Arendt esclarece:

Este livro, portanto, não trata da história do maior desastre que se abateu sobre o povo judeu, nem é relato sobre o totalitarismo, nem uma história do povo alemão à época do Terceiro Reich, nem é, por fim e sobretudo, um tratado teórico sobre a natureza do mal... pois quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. (Arendt, 1999, p. 309-310)

Arendt informa ainda que não quis elaborar um estudo sobre a ontologia do mal, e que suas considerações foram consequências do que ela viu no julgamento. Correia reitera: "... Isso não quer dizer que todo mal seja banal, superficial ou que haja um Eichmann em cada um de nós, nem que ninguém seja como ele (Correia, 2025a, p. 143). O Terceiro Reich buscou a aniquilação do *eu* para a formação de sujeitos fluidos. Eichmann era um burocrata comum, manipulado e padronizado em suas ações que eram executadas obedientemente e sem espaço para a ponderação sobre o que é certo ou errado. Por isso, foi difícil encontrar nazistas convictos no período pós-guerra, pois o líder não existia mais. Portanto, entendemos que o mal banal foi um marco na filosofia arendtiana, pois inicia suas reflexões sobre a ausência de pensamento, além de mostrar para o mundo que um indivíduo capaz de

executar atos monstruosos pode não necessariamente expressar o mal em si, mas manifestar simplesmente a vacuidade de seu pensamento e a banalidade do mal.

O sistema totalitário colocou o terror como natureza. O objetivo é produzir sujeitos que tivessem liberdade privada, sendo totalmente obedientes, pessoas que vivessem e não pensassem. Eichmann, figura o sujeito que surge desse modelo. Ele expressa um vácuo na capacidade de pensar e proceder como indiferente a tudo que acontece. Há um esvaziamento de sentido nas ações. Assim como tornar-se indiferente à morte de milhares de pessoas com gás e depois seus corpos serem despejados em grandes valas. Assim é o mal que ele pratica, um mal que já não tem mais sentido, e que se torna corriqueiro, que já não causa nenhum escândalo, é aceitável, cotidiano, trivial e frequente.

3.3 A CONTROVÉRSIA

Na época, cerca de 500 jornalistas e 100 testemunhas foram acompanhar o julgamento. Em proporção de espectadores, o julgamento de Eichmann só fica atrás dos julgamentos de Nuremberg na Alemanha (Xavier, 2017, p. 2). A disposição do tribunal lembrava o teatro italiano ao qual tem no centro o foco da peça e sobre-elevado a plateia fica passivamente (Xavier, 2017, p. 3). Arendt relata que:

[...] as sessões ocorrem num palco diante de uma platéia, com o esplêndido grito do meirinho no começo de cada sessão produzindo o efeito de uma cortina que sobe. Quem planejou este auditório da recém-construída Beth Ha'am, Casa do Povo (no momento circundada (altas cercas, guardada do sótão ao porão pela polícia fortemente armada, e com uma fileira de barracas de madeira no pátio fronteiro onde todos os que vão chegando são adequadamente revistados), tinha em mente um teatro completo, com seu fosso de orquestra e sua galeria, com proscênio e palco, e portas laterais para a entrada dos atores. Evidentemente, este tribunal não é um mau lugar para o espetáculo. (Arendt, 2019, p. 14-15)

Os juízes buscavam correr da teatralidade do julgamento, porém por mais que tentassem eles estavam no meio do processo. Para Hannah Arendt o foco na exibição dramática do caso, ativa o caráter emocional do público, amenizando a reflexão acerca dos fatos. O julgamento foi muito relevante para a época, pois o fato de um povo que havia sido massacrado poder julgar um dos maiores nazistas, é algo histórico. O livro de Arendt ganha tanto respaldo porquanto ela não segue a ideia adotada, que Eichmann era um monstro diabólico, mas apresenta um viés diferente, ousando criticar até grandes líderes judeus.

O livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* e o

artigo *Reflexões sobre Little Rock*¹⁵ foram os textos mais polêmicos na vida de Hannah Arendt¹⁶. Após o julgamento, no primeiro trimestre de 1963, ela publicou a série de cinco artigos no jornal *The New York*, o que gerou muita repercussão. Antes de lançar o livro por completo, seu amigo Karl Jaspers aconselhou-a a rever alguns dos apontamentos feitos para amenizar más interpretações sobre sua obra (Correia, 2023, p. 36-37). Arendt recebeu pedidos até para não publicar o livro (Young-Bruehl, 1997, p. 311). É fácil notar que, no primeiro momento, *Eichmann em Jerusalém* foi duramente mal interpretado, assim como as próprias intenções de Arendt ao escrevê-lo.

Diversos pensadores comentaram sobre o livro, bem como alguns historiadores. Segundo Joachim Fest, o livro da pensadora havia ocasionado um grande burburinho que não se via há anos. Richard Cohen apontou que a obra de Arendt era singular e que incorporou importância histórica e acadêmica ao longo dos anos (Correia, 2025a, p. 8). Assim, mesmo com elogios ou críticas a obra de Hannah Arendt ainda continua expressiva e atual. A exemplo da nossa própria pesquisa, que é realizada cerca de 70 anos após o julgamento.

Em 1963, Arendt recebe as primeiras informações sobre a controvérsia gerada por seu trabalho. Heinrich Blücher contou que seu livro havia causado grande furor nos Estados Unidos e que diversos professores escreveram cartas em protesto (Correia, 2025a, p. 27). Hannah Arendt, a princípio, dedica-se a ignorar os comentários: “estou convencida de que não devo responder individualmente a nenhum crítico... A crítica é dirigida a uma ‘imagem’, e o livro que escrevi foi substituído por essa imagem” (Arendt; McCarthy, 1995, p. 157). Arendt presume não ser importante refutar as análises de seu livro, pois eles estavam falando de um material completamente distinto do que ela compôs. Por isso, não fazia sentido responder acerca de algo que não foi o que ela havia escrito.

A controvérsia deu-se inicialmente pelo título da obra. Os judeus elucidaram

¹⁵ Arendt reflete sobre o processo de segregação nos Estados Unidos no de 1950. A polêmica se desenrola por várias questões, incluindo por Arendt se colocar como mãe de uma menina negra. Porém, ela nem era negra e nem mãe. Arendt também se equivoca ao buscar dissociar a esfera da educação das questões políticas envolvendo o racismo. Contudo, diferente do *Eichmann em Jerusalém*, posteriormente ela se retratou por seu texto (Arendt, 2004, 261-281).

¹⁶ “A publicação do livro provocou uma enorme indignação contra sua autora e desencadeou tal polêmica, e com tal intensidade, que o debate em torno aos temas tratados passou a ser conhecido como a ‘Controvérsia Eichmann’, ou simplesmente ‘A Controvérsia’, um termo que se tornou suficiente para subentender do que se tratava” (Kelson, 2011, p. 99).

que Arendt poderia estar negligenciando o Holocausto e tratado o genocídio como algo banal ou comum (Kelson, 2011, p. 100). Contudo, o termo banalidade é usado para tipificar indivíduos como Eichmann e sua obediência irreflexiva. Em seu livro Arendt usa o termo “banalidade” apenas em duas ocasiões, “uma no subtítulo e outra numa frase final” do livro (Xarão, 2017, p. 308). De acordo, com o professor Xarão a expressão banalidade do mal foi popular desde a época por ser “fácil” e “maleável” de ligá-la em distintas situações (Xarão, 2017, p. 309), assim como alterar seu sentido para o mais conveniente aos críticos.

[...] meu livro é uma reportagem e, portanto, deixa fora do relato todas as perguntas sobre por que as coisas aconteceram como aconteceram. Descrevo o papel dos conselhos judaicos. Não foi minha intenção nem minha tarefa explicar todo esse assunto... Minha “noção básica” do caráter comum de Eichmann é muito menos uma noção que uma descrição fiel de um fenômeno. Tenho certeza de que se podem tirar muitas conclusões desse fenômeno, e a mais geral que tirei é indicada: “banalidade do mal.” Em algum momento posso querer escrever sobre isto, e então escreveria sobre a natureza do mal, mas teria sido totalmente errado de minha parte fazê-lo no contexto da reportagem. (Arendt; McCarthy, 1995, p. 158)

Segundo a carta citada, Arendt acaba minimizando a relevância e grandeza da discussão, ao afirmar que sua obra era apenas de cunho jornalístico. Além disso, Susan Neiman reitera que Arendt se confundia ao mesclar âmbitos metafísicos e políticos (Neiman, 2003, p. 373). O pensamento de Hannah Arendt sobre o mal se destaca pois desvincula a ideia de mal tanto de uma concepção meramente religiosa ligada ao pecado quanto de uma concepção moral que liga o agente a uma intencionalidade vil em suas origens. Contrariamente, ela defende a existência de um mal que pode ser realizado às margens da intencionalidade, no sentido de que a ação má não necessariamente é premeditadamente calculada e racionalizada quanto a sua natureza e suas consequências.

Ao invés do julgamento e racionalização, temos um hiato, um vazio da ação mal por si mesma, que perde seu sentido e sua dimensão com vistas a fins outros, como a autopromoção e a obediência cega. O fato de que tal conceito surja no contexto de um acontecimento tão bárbaro e cruel quanto o Holocausto demonstra a dificuldade do público de compreender os termos de Arendt, mas também atesta um tipo de ação humana que não se adequava a nenhum conceito anterior, de onde constatarmos a genialidade da proposta da autora.

A controvérsia invariavelmente se propunha a toda espécie de questões estritamente morais, muitas das quais nunca tinham me ocorrido, enquanto outras tinham sido mencionadas por mim apenas

de passagem. Eu apresentara um relato factual do julgamento, e até o subtítulo do livro, *Um relato sobre a banalidade do mal*, aos meus olhos era tão evidentemente sustentado pelos fatos do processo que eu não sentia ser necessária mais nenhuma explicação. Eu apontara para um fato que sentia ser chocante por contradizer as nossas teorias a respeito do mal, portanto, para algo verdadeiro, mas não plausível. (Arendt, 2004, p. 80)

Logo após a publicação dos textos relativos ao julgamento, Arendt evitou comentar sobre a polêmica que se desenhava. Entretanto, ao ser diretamente afetada, se viu na obrigação de começar a responder a seus críticos. Segundo a pensadora alemã, “uma grande parte da controvérsia se dirigia a um livro que jamais fora escrito” (Arendt, 2004, p. 79). Foram poucas as vezes que Arendt escreveu sobre a banalidade do mal. Ela se pronunciou em textos como *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* de 1964, *Algumas questões de filosofia moral* de 1965-6, *Responsabilidade coletiva e Pensamento* de 1968 e *Considerações morais* de 1971.

Durante toda a controvérsia sobre *Eichmann em Jerusalém* — desde o seu início, com uma resenha odiosa no *New York Times* de 19 de maio de 1963, escrita por uma testemunha da promotoria, o juiz Michael Musmanno, ex-promotor norte-americano nos julgamentos de Nuremberg, até sua culminação, como um livro do consultor da promotoria, Robinson, e um livro do próprio promotor — a escolha dos resenhistas era crucial. O baixo nível intelectual das controvérsias foi em grande parte determinado pelas políticas editoriais das principais revistas e periódicos. (Young-Bruehl, 1997, p. 319)

Arendt não censura só os comentadores, mas também os jornais que contribuíram para toda difamação que recebeu. O jornal *Aufbau*, ao qual já tinha colaborado antes, foi um dos maiores canais de crítica a Eichmann em Jerusalém. Escrevendo a Jaspers, em agosto de 1963, a filósofa desqualifica o mérito da revista principalmente por não permitir o direito de resposta a ela (Correia, 2025a, p. 32). Assim, a revista poderia ter posição contrária às de Arendt, contudo como um meio de comunicação pretensamente imparcial, deveria ter autorizado que a pensadora se defendesse em público.

Outro nome importante na controvérsia é o de Jacob Robinson, que exerceu funções jurídicas na ONU e trabalhou na promotoria do caso Eichmann (Correia, 2025a, p. 66). Robinson considera que Arendt equivocou-se ao configurar Eichmann como uma pessoa desafortunada e fraca, este tendo o cargo de tenente-coronel na SS, assim como por ela ter afirmado que ele esquecia de muitos fatos, apesar de ele ter falado de diversas situações detalhadamente (Correia, 2025a, p. 67). À vista disso é levantada a questão: será que ele realmente esqueceu fatos ou só amenizou

situações para esconder sua participação? Segundo Arendt, Eichmann era uma pessoa comum e capaz de realizar quaisquer atividades para continuar em seu cargo e que intencionalmente só lembrava de situações relevantes de sua carreira, pois só se importava com esse aspecto. Logo, Robinson tem certa razão, mas a sua crítica não desmerece diretamente a noção de mal banal, porém abre margens para tentarmos entender como é possível um homem tão comum praticar atos hediondos sem um tipo de maldade tal qual esperada pelo público.

Cesarani crítica Arendt, por retratar o caráter meramente burocrático das ações e intenções de Eichmann, na qual ameniza a importância do ex-nazista no Holocausto. Segundo Cesarani, a imagem de Eichmann teria sido outra para a autora se ela tivesse seguido no tribunal durante todo o inquérito. Além disso, ele argumenta que a ideia que Arendt trouxe consigo sobre o totalitarismo influenciou a maneira que ela avaliou a situação (Correia, 2025a, p. 136) Em 1964, Arendt expressou seu equívoco em silenciar-se por tempo demais, esperançosa que “agitações fabricadas demagogicamente” seriam passageiras (Correia, 2025a, p. 41). Porém, como estamos analisando, não foram.

Nessa polêmica, outra controvérsia que se destacou foram as críticas de Michael Musmanno. Ele foi um dos maiores opositores de Arendt, lançou um livro com o título “Relato sobre o mal da banalidade”, buscando apontar as inconsistências de *Eichmann em Jerusalém* (Correia, 2024, p. 66). Para Musmanno, Arendt demonstra mais “simpatia” por Eichmann do que pelos judeus. Para ele, “falar de um mal trivial, em referência ao assassinato de 6 milhões de judeus, era um completo absurdo” (Correia, 2025a, p. 36). E assim começou uma briga pública, com textos de ambos publicados em revistas como o *The New York Times* e o *The New York*. Em carta a McCarthy, Arendt declara “... A hostilidade contra mim é uma hostilidade contra alguém que diz a verdade em termos factuais, e não contra alguém que tem idéias que estão em conflito com as que costumam ser defendidas” (Arendt; McCarthy, 1995, p. 154). Em outras palavras, para Arendt seu posicionamento era o mais coerente frente a tudo que relatou, e a grande questão dessa controvérsia é que não parecia haver a intenção de entendimento acerca do que Arendt estava sustentando.

Essa polêmica se estendeu até o círculo pessoal de Arendt. Antigos amigos iniciaram divergências e brigas, como Hans Jonas que escreveu para a autora e, ao não ter resposta, rompeu sua relação, voltando a se comunicar apenas cerca de um

ano depois (Young-Bruehl, 1997, p. 313). É possível compreender a revolta que sentiu Jonas, assim como todos os sobreviventes do Holocausto, ao presenciarem alguém afirmando que um dos soldados mais famosos da SS era apenas uma pessoa comum e que o mal que havia cometido era de um tipo “banal”.

Em carta a Jaspers, ela interpreta a controvérsia como um movimento clássico para acabar com sua reputação, “O método é sempre o mesmo: eles alegam que eu disse coisas que nunca disse para evitar que as pessoas descubram o que eu realmente disse” (Correia, 2025a, p. 50). Posteriormente, Jaspers alegra-se pois a tentativa de arruinar a carreira de Arendt havia sido frustrada, dado que “após a controvérsia ela recebeu doutorados honorários e vários convites de universidades estadunidenses para atuar como professora, além de a Biblioteca do Congresso dos EUA ter estabelecido um Arquivo Hannah Arendt” (Correia, 2024, p. 50). Por isso, com a campanha contra Eichmann em Jerusalém, Arendt consegue deixar seu trabalho mais conhecido e é recebida com mérito em determinados locais.

Em síntese, ao querer analisar um fato singular que se apresentou no julgamento, Arendt escreve o seu livro mais polêmico. Porém, ela ansiou analisar de forma clara e objetiva todos os lados da questão. Graças a este objetivo ela cunha o termo ‘banalidade do mal’, que se tornou famoso até fora dos círculos acadêmicos e do povo judeu, o que também facilitou, por outro lado, a negligência para com a especificidade do tema, gerando um clichê moderno (Correia, 2023, p. 37). Outrossim, Arendt defende que o que gostaria de dizer já estava dito ao longo do livro, mesmo tendo ainda que continuar se explicando, sobretudo por ter criticado membros da liderança judaica e a teatralização do julgamento (Kelson, 2011, p. 100). Além disso, como já mencionado, para Arendt, Eichmann tinha que ser julgado por sua culpa individual e não responsabilizado pelos os crimes coletivos. Ela não teve a intenção de menosprezar os horrores nazistas. Em algumas notas para a revista *Look*, a filósofa declara que a obra foi como uma “cura posterior” (Young-Bruehl, 1997, p. 331). Ou seja, *Eichmann em Jerusalém* é um livro que pode ser analisado por seus aspectos geopolíticos, históricos, jornalísticos e também filosóficos.

A amplitude do impacto gerado atesta a complexidade do evento que descreve, mas também a firmeza de Arendt ao colocar a questão sem interesses específicos e vieses, narrando o espetáculo do julgamento de Eichmann em todos os seus pontos problemáticos, atribuindo ainda um novo conceito para abarcar o que

ali presenciou, a banalidade do mal.

4. A QUESTÃO DA CULPA E EICHMANN

Nesta parte de nossa dissertação, iremos fazer um pequeno deslocamento conceitual para analisar a noção de culpa e responsabilidade segundo outro autor importante dentro do contexto do pós-segunda Guerra e que influenciou diretamente o pensamento de Hannah Arendt, a saber, Karl Jaspers. Jaspers foi um dos pensadores mais importantes do século XX, ele graduou-se em medicina e dedicou-se à “neurologia e à psiquiatria” (Perdigão, 2021, p. 539). Mas foi na filosofia que se empenhou e lecionou durante anos sobre temas diversos como política, direito e existencialismo. Para Arendt, que foi também sua orientanda de Doutorado, Karl Jaspers, “é o único sucessor que Kant jamais teve” (Arendt, 2008, p. 57).

Portanto, agora que discutimos tanto o panorama conceitual que levou Arendt a formular o conceito de banalidade do mal, assim como os detalhes do julgamento de Eichmann e sua recepção por parte do público e dos críticos, tencionamos compreender a noção de culpa em Karl Jaspers e a sua influência na formação do pensamento de Hannah Arendt sobre o mal banal. Jaspers, em seu livro *A questão da culpa: A Alemanha e o Nazismo*, organizado para uma palestra em 1946 (Soares, 2021, p. 2), reflete como o sentimento de culpa se manifestou durante a Segunda Guerra Mundial e no período pós-guerra. Em carta, Jaspers fala a Arendt da sua nova obra e confere a ela os direitos de tradução e publicação nos Estados Unidos “... Nenhuma consulta posterior é necessária. Você é livre para fazer quaisquer acordos de publicação que desejar. Qualquer renda derivada deste projeto é, obviamente, sua” (Tizzo, 2022, p. 11-12). Tal proximidade e generosidade decorre da relação dos dois, que a princípio foi de professor e estudante para grandes amigos.

Adentrando a obra, Jaspers inicia comentando sobre o ato de pensar, em um trecho que nos remete diretamente às passagens de Eichmann em Jerusalém onde Arendt menciona a dificuldade do réu em articular suas respostas:

[...] tantas pessoas não querem pensar realmente. Elas buscam apenas palavras de ordem e obediência. Elas não perguntam e elas não respondem, a não ser pela repetição de fórmulas batidas. Elas só sabem afirmar e obedecer, e não examinar e reconhecer, e por isso também não podem ser convencidas. (Jaspers, 2018, p. 11)

O sistema totalitário disseminou-se perpetuando nos diversos soldados e, em nosso caso de estudo, no próprio Eichmann, a abstenção de um entendimento crítico, escondido sob o véu da obediência cega às lideranças. Mas como, então, articularíamos o conceito de culpa frente a sujeitos com esse tipo de apatia, de aparente falta de compreensão acerca das consequências de seus atos? Conforme Jaspers “A culpa, antes de ser uma questão imposta pelos outros a nós, é uma questão de nós para nós mesmos. A forma pela qual respondemos a ela em nosso íntimo é o que fundamenta a nossa atual consciência existencial e nossa autoconsciência” (Jaspers, 2018, p. 13). Os soldados e demais agentes agiam em nome do Führer e, conforme Jaspers, já não havia a internalização do sentimento para que houvesse o arrependimento e, devido a isso, perdia-se a noção de culpa e consequente noção de responsabilização. Vejamos na próxima seção como Jaspers entende as nuances do conceito de culpa.

4.1 TIPOS DE CULPA SEGUNDO JASPERS

Jaspers esquematiza quatro tipos de culpa, sendo elas a culpa *criminal*, a culpa *política*, a culpa *moral* e a culpa *metafísica*. A primeira manifesta ações cometidas contra as leis estabelecidas, e foi verificada, por exemplo, no Tribunal de Nuremberg, onde as audiências julgaram os líderes nazistas pretendendo expor todas as atrocidades por eles cometidas, e sentenciando-os de forma a qual fosse considerada adequada. O julgamento levou à atribuição da culpa criminal juridicamente, além de ter sido fundamental para a base do direito internacional. Por isso, a *instância julgadora* foi o tribunal, que aplicou as leis. Contudo, para Jaspers o tribunal de Nuremberg também teve seus pontos criticáveis:

[...] o fato de os vencedores não terem sido julgados na mesma proporção, pois considera que as potências vencedoras (Aliados) também cometeram crimes e “perpetraram destruições sem necessidades militares”. Inclusive, Jaspers cita a “destruição absurda das cidades alemãs de Dresden e Würzburg”. (Tizzo, 2022, p. 53)

Desse modo, percebe-se que o autor reconhece a importância do tribunal jurídico na responsabilização, até mesmo para evidenciar o tipo de culpa que está tratando, porém defende que independente de serem vencedores ou vencidos, todos devem ser igualmente julgados por seus crimes. Versando sobre a culpa criminal, Arendt escreve a seu antigo professor em 1946:

[...] Agora, da minha parte, eu tenho coisas adicionais para dizer: sua definição de política nazista como um crime (culpa criminal) me

parece questionável. Os crimes nazistas, parece-me, extrapolam os limites da lei; e é precisamente nisso que constitui sua monstruosidade. Por esses crimes, nenhuma punição é severa o suficiente. Pode ser essencial pendurar Göring, mas é totalmente inadequado. Isto é, essa culpa, em contraste com toda a culpa criminal, ultrapassa e quebra todos e quaisquer sistemas legais. Essa é a razão pela qual os nazistas em Nuremberg são tão presunçosos. Eles sabem disso, é claro. (Tizzo, 2022, p. 87)

Arendt entende que os nazistas praticaram atos terríveis e inimagináveis, os quais na época ultrapassaram os limites da lei que, naquele contexto, inclusive os autorizava, tornando a questão muito mais complexa do que apenas julgar dentro dos parâmetros dos Códigos Criminais. Além de que “muitos estavam preocupados com o desenrolar do processo, na medida em que havia o temor generalizado de que todo o povo alemão, ao fim, fosse condenado pelo regime nacional-socialista e seus atos nefastos” (De Araujo Medeiros, 2013, p. 61). Para Jaspers, pessoas que não foram julgadas em tribunais podem estar isentas da culpa criminal, mas não de outro tipo de culpa. Com isso, Jaspers está focado em entender como o sentimento de culpa se encaixa em diferentes situações e contextos.

A *culpa política* ou *coletiva* recai sobre os sujeitos que corroboraram e apoiaram os atos do Estado nazista. Ela “existe necessariamente como responsabilidade política dos cidadãos, mas por isso não no mesmo sentido da culpa moral e metafísica, e não como culpa criminal” (Jaspers, 2018, p. 35). São corresponsáveis pelas ações do Estado ao qual pertencem. Já a *instância*, nesse caso, é regida pelo poder e o desejo do vencedor. Ademais, vale destacar que:

[...] a corresponsabilidade dos cidadãos pelos atos que comete o Estado ao qual pertencem não implica declará-los criminosos tampouco moralmente culpados mas, tão-somente, politicamente responsáveis. Portanto, aqueles que, no seu foro íntimo, eram contrários ao nazismo e a todas as crueldades cometidas na sua vigência, estavam absolvidos das culpas criminal (vista anteriormente) e moral (a qual veremos a seguir), mas eram culpados politicamente. (De Araujo Medeiros, 2013, p. 62-63)

Essa dimensão da culpa política nos ajuda a compreender por que tudo o que aconteceu na Alemanha não deve ser esquecido, mas deve ser reconhecido a fim de buscar-se um recomeço. Para Jaspers essa ideia não é apresentada no intuito de distribuir um conceito de culpa coletiva, visto que o mesmo assume que a noção de culpa coletiva é tão falaz como dispor sobre os judeus a causa da morte de Cristo (De Araujo Medeiros, 2013, p. 63). Os atos foram cometidos por indivíduos comuns: se todos alemães reconhecessem uma culpa coletiva a responsabilidade individual de cada um não seria possível, mas apenas teria evitado a real questão. É, na

verdade, uma maneira de diluir a culpa política de cada sujeito e elidir a culpa visto que, até para Arendt, se tal fato acontecesse, poderia amenizar a responsabilidade individual e aumentar a impunidade. A autora destaca:

Sempre considerei a quintessência da confusão moral que, durante o período pós-guerra na Alemanha, aqueles que em termos pessoais eram totalmente inocentes assegurassem uns aos outros e ao mundo em geral quanto se sentiam culpados, enquanto muito poucos dos criminosos estavam prontos a admitir sequer o remorso mais tênue. O resultado dessa admissão espontânea de culpa coletiva foi, claro, uma caiação muito eficaz, embora involuntária, daqueles que tinham feito alguma coisa: como já vimos, quando todos são culpados, ninguém, o é. (Arendt, 2004, p. 90-91)

Diante do exposto, a culpa para Jaspers e Arendt não deve ser universalizada sobre todos os cidadãos. Quando a culpa individual é colocada em pauta, sua análise torna mais possível uma reestruturação da humanidade.

A *culpa moral* é a responsabilidade que o indivíduo sente pelas atitudes que executa enquanto ser, e pode englobar feitos militares e políticos também. Essa classificação diz respeito às ações externas dos cidadãos que “são submetidas ao seu juízo moral e depois passam pela sua própria consciência (penitência e renovação)” (Tizzo, 2022, p. 76), causando autorreflexão. Portanto, a *instância* é a consciência individual que julga esses atos. Além dela mesma, só um amigo próximo, por exemplo, poderia apontar os desacertos ao sujeito.

Mas a culpa moral existe em todos aqueles que dão espaço à consciência e ao arrependimento. Moralmente culpados são aqueles capazes de penitência, aqueles que sabiam ou podiam saber e ainda assim trilharam caminhos que na autoanálise entendem como uma errância culpada – seja porque escondiam confortavelmente de si mesmos o que aconteceu, seja porque se deixaram anestésiar e seduzir, se deixaram comprar por vantagens pessoais, ou porque obedeciam por medo. (Jaspers, 2018, p. 36)

Por conseguinte, foram equívocos morais que facilitaram o avanço nazista, tal como o silenciamento frente o rapto e a depredação de comércio judeus. Logo, diante de tais condições, se o sujeito meditar sobre si, pode distinguir que tipo de culpa cometeu e eventualmente chegar à culpa moral, regida pela moralidade humana.

A quarta e última é a *culpa metafísica*, causada quando o indivíduo reflete e pensa que, por exemplo, se tivesse mais empatia com as vítimas durante a Segunda Guerra Mundial, os atos nazistas teriam sido amenizados. Essa característica se dá por conta da própria humanidade que nos é inerente, pela condição de comunhão:

A culpa metafísica é a falta de solidariedade absoluta com o ser humano como tal. Ela permanece como uma reivindicação indelével

mesmo no ponto em que a exigência moralmente pertinente já cessou. Essa solidariedade foi ferida no momento em que estou presente quando acontecem injustiça e crime. Não basta que eu arrisque minha vida com cuidado para evitar isso. Se isso acontece e eu estive presente e sobrevivi quando o outro foi morto, então dentro de mim há uma voz que me faz saber: o fato de eu ainda estar vivo é culpa minha. (Jaspers, 2018, p. 40-41)

Assim o sentimento de humanidade faz com o homem sinta empatia e arrependimento por não agir contrário à crueldade que presenciou. Nesse caso, a *instância* é Deus, pois Ele pode dar a absolvição para o íntimo do indivíduo. Em carta para Jaspers de 1946, Arendt comenta sobre a culpa metafísica:

Por outro lado, parece-me que o que você chama de culpa metafísica engloba não apenas o “absoluto”, onde de fato nenhum juiz terreno pode ser reconhecido, mas também aquela solidariedade que é a base política da república (e que Clemenceau expressou nas palavras: “L’Affaire d’un seul est l’affaire de tous” (“O caso de um é o negócio de todos”). (Tizzo, 2022, p. 84)

Nesse sentido, o homem persegue uma mudança a fim de estar mais conectado a Deus, e anseia por um equilíbrio espiritual que o conceda paz e evite que ele venha a cometer atos horrendos (Tizzo, 2022, p. 84-85). Por esse caráter, nem o tribunal ou qualquer poder é capaz de atribuir essa culpa a alguém.

4.2 A OBEDIÊNCIA E A CULPA

Desse modo, Jaspers se pergunta “em que medida pode-se julgar um *indivíduo*?” O filósofo alemão conjectura que o sujeito deve ser punido por crimes que executou, enquanto sozinho ou parte de alguma organização. Ao tratar de grupos criminosos, “a mera afiliação é passível de punição” (Jaspers, 2018, p. 21). Ele pontua que os líderes/organizações que influenciaram na ordenação de delitos “são responsáveis por todos os atos cometidos por qualquer pessoa na execução de um desses planos” (Jaspers, 2018, p. 29).

Por conseguinte, como verificamos no capítulo anterior, em Nuremberg é implicado a Eichmann ser culpado por todo horror nazista, e não apenas por suas transgressões, como facilitar o transporte aos campos de extermínios. Arendt corrobora com Jaspers ao constatar que pessoas em situações semelhantes a Eichmann devem ser julgadas pelo que fazem efetivamente, e não por todas as ações do grupo onde estão inseridos. Para a autora, ao aceitar o sistema e a ascensão do cargo, Eichmann permite ser guiado pelo líder. Arendt não afirma a inocência de Eichmann, mas critica o espetáculo que se tornou o julgamento (como

vimos no capítulo anterior). Assim, em analogia à filosofia de Jaspers, é possível constatar que Eichmann tem sobre ele as culpas criminal e política: a primeira por contribuir ativamente com a SS; a segunda, ao integrar ativamente tal comunidade, de modo que recai sobre ele a responsabilidade dos atos do Estado. Enquanto isso, a culpa moral parece escapar a Eichmann quando este afirma sua obrigação, pelo dever de obediência, e sua exaltação à lealdade aos seus superiores. A culpa metafísica é curiosa. Lembremos aqui do ponto no relato de Eichmann em que este afirma que, depois de ir a Auschwitz e ver os corpos empilhados, teria começado a sentir certo choque e remorso:

Havia, além disso, outra pergunta: ele teria estado em posição de julgar a enormidade de seus feitos, ele seria legalmente responsável, além do fato de ser medicamente são? Ambas as questões agora estavam respondidas afirmativamente: ele havia visto os lugares para onde iam os carregamentos, e havia ficado chocado até a loucura. Uma última pergunta, a mais perturbadora de todas, foi feita pelos juizes, principalmente o juiz presidente, com muita insistência: a matança dos judeus tinha ido contra a sua consciência? Mas isso era uma questão moral, e a resposta podia não ser legalmente relevante. (Arendt, 2019, p. 106)

Eichmann teria se sentido mal ao ir a Auschwitz, porém essa experiência parece não ter surtido efeito, visto que pouco tempo depois ele ignora o que presenciou e segue sua rotina de trabalho normalmente. A culpa metafísica não se manifesta em sua consciência. Dessa forma, podemos assumir que esse fato é mais um reflexo da banalidade do mal, pois mesmo assistindo cenas de extrema crueldade a sua mentalidade, o sujeito ainda continua inábil a refletir sobre essa situação e não reconhece nenhum tipo de culpa.

Outrossim, a separação entre legalidade e moralidade é confundida por Eichmann quando este afirma agir “por dever” de obediência ao líder: Eichmann confunde a falta de lealdade à figura do Führer com a desobediência de cumprimento de sua função. Contudo, cabe mencionar que o próprio tribunal de julgamento de Eichmann não demonstra clareza a respeito das diferentes dimensões de culpa, conforme apontado por Jaspers: não caberia ao tribunal imputar culpabilidade moral ao réu, mas apenas a culpa criminal. Obviamente, por se tratar de um crime de dimensão tão amplamente horrenda, é compreensível a inflamação do público em exigir uma espécie de retribuição à altura ao réu, mas caberia igualmente ao tribunal conter tais excessos e pautar-se unicamente na legalidade.

Sabemos que a diferenciação entre legalidade e moralidade não é tema pacífico na História da Filosofia. Desde a Antiguidade e o Direito Romano discute-se o papel da moral dentro das leis. Uma concepção formalista do Direito Positivo, que extingue elementos da Moralidade do âmbito normativo, acaba levando a um “esvaziamento” da noção de justiça, permitindo, como no Estado Nazista, que leis abomináveis sejam válidas e, inclusive, obrigatórias a seus destinatários:

Do mesmo modo: o fato de que as leis raciais (para repetir o mesmo exemplo ao qual recorrem os moralistas modernos do Direito) sejam iníquas não impediu que, infelizmente, tenham existido, e tenham sido não só válidas, mas também eficazes em vista do modo com que foram postas em ação e encontraram executores entusiastas, e uma massa inerte de coniventes. (Bobbio, 2008, p.26)

Já no outro extremo, uma concepção naturalista do Direito defende a inerência dos princípios morais às leis jurídicas, abrindo outra questão problemática: quais seriam os princípios morais universais e generalizáveis?

O jusnaturalismo é metafísica jurídica. E a invocação de metafísica ecoa agora – depois de um período de positivismo e de empirismo – em toda parte e em todos os âmbitos cognoscitivos. Mas aonde nos leva este apelo à metafísica e ao direito natural no campo da jurisprudência? Acima de tudo, leva-nos a um **subjetivismo** radical. (Kaufmann, 1992, p.103, grifo do texto, nossa tradução)

Situações como o julgamento de Nuremberg e o tribunal de Eichmann demonstram as tensões que envolvem a dicotomia entre imputação moral e criminal. Jaspers, com suas noções específicas, norteia nossa compreensão sobre qual é a dimensão correspondente a cada instância de avaliação da ação, elucidando pontos de complexidade desse tópico.

4.3 O MAL E A RESPONSABILIDADE

Sobre a responsabilidade, Jaspers argumenta que os acontecimentos na Alemanha nazista tornaram todos os alemães, de certa forma, responsáveis,

Diante dos crimes cometidos em nome do Estado alemão, todo alemão é corresponsável. Nós nos responsabilizamos “coletivamente”. A questão é em que sentido cada um de nós precisa se sentir responsável. Sem dúvida no sentido político da corresponsabilidade de cada cidadão pelos atos cometidos pelo Estado ao qual ele pertence. Mas por isso não necessariamente no sentido moral da participação factual ou intelectual dos crimes. Será que nós alemães devemos ser responsabilizados pelos crimes que foram impingidos a nós por alemães, ou dos quais escapamos como por milagre? Sim – desde que tenhamos tolerado que tal regime tenha surgido entre nós. Não – desde que na essência mais íntima tenhamos sido opositores de todo esse mal e não precisemos reconhecer em nós uma culpa moral por qualquer ato ou por

qualquer motivação. *Tornar responsável não significa reconhecer como sendo moralmente culpado.* (Jaspers, 2018, p. 34-35)

A responsabilidade que Jaspers está tratando não é aquela ligada à culpa criminal que existe ao se perpetrar algum delito, e sim refere-se àquela inerente ao ser humano, que está com ele desde o nascimento até os últimos dias de sua vida. A responsabilidade é diferente da culpa, pois enquanto a culpa aponta para a consequência de feitos que o sujeito fez ou participou de maneira indireta ou direta, a responsabilidade é uma condição da linhagem humana. Por isso esta, para Jaspers, trata não do sentido criminoso, e sim político.

Essa é a responsabilidade política, e significa que você tem uma participação por simplesmente pertencer ao grupo em cujo nome o mal está sendo cometido... A responsabilidade recai sobre mim porque sou o representante do corpo político. Nesse sentido, somos de fato responsabilizados pelos pecados de nossos pais ... mas não somos culpados por eles. (Correia, 2025b, p. 4)

Isso é, nem todos os alemães são culpados, porém todos podem se considerar responsáveis por não agirem para evitar a propagação do partido nazista. Jaspers enuncia: “eu me sinto corresponsável por aquilo que alemães fazem e fizeram” (Jaspers, 2018, p. 45). Assim, a responsabilidade política é um aspecto humano que pode atingir a qualquer indivíduo independente de características físicas, étnicas e culturais.

No tocante à definição de responsabilidade para Hannah Arendt, ninguém pode escapar dessa incumbência, apenas os sujeitos que se colocam à parte da sociedade, aquém da vida pública. Analogamente a Jaspers, ela define a culpa sendo distinta da responsabilidade, pois “A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades” (Arendt, 2004, p. 214). Todavia a seguinte questão pode permanecer: como eu posso ser responsável por algo que não fiz, ou nem estava sequer presente? Ao considerar que para a filósofa desde o nascimento estamos vinculados a uma comunidade, desta feita a responsabilidade é posta sobre nós de maneira vicária, política e coletiva. Logo, um indivíduo pode ser responsabilizado pelo o que não fez, mas não culpado.

Arendt usa o caso da escravidão dos EUA, que perdurou por mais de duzentos anos, como modelo para essa reflexão. Como a culpa não pode ser aplicada porque os culpados não estão mais vivos, ela defende que a sociedade faça algo para reparar os anos de violência e opressão. Já na Alemanha, além da

reparação, inúmeros nazistas ainda estavam vivos, logo caberia também um julgamento e a aplicação da responsabilidade a cada um. Além disso, Priscilla C. Normando destaca a ligação que a política tem com a ação no pensamento de Arendt, pois a responsabilidade é subordinada pela condição humana (Normando, 2012, p. 94). Ela reitera que a vida contemplativa similarmente se relaciona com a responsabilidade e “entre o que é moral e o que é político, depende apenas do contexto em que ela está entendida, individual ou coletivo” (Normando, 2012, p. 96). Logo, os Estados Unidos e a Alemanha são responsáveis pelas barbáries, todavia apenas na Alemanha ainda era possível encontrar pessoas, naquele momento, para atribuir a culpa.

O conceito de culpa em Arendt e Jaspers assemelha-se na medida em que ambos entendem que a culpa é individual e não pode ser transferida a outras pessoas. Além disso, há textos em que a autora comenta sobre os diferentes tipos de culpa em Jaspers, todavia sem destrinchá-los minuciosamente em sua obra, que sublinha mais a questão da responsabilidade. Sobre a responsabilidade, Arendt alega que esta surge desde o nascimento, pois somos responsáveis simplesmente por estarmos inseridos em uma comunidade. É difícil diferenciar sistematicamente esse conceito na filosofia dos autores, pois ambos tratam da responsabilidade de caráter político e isso se dá principalmente pela influência que cada um exerce sobre o outro. Assim, no intuito de examinar o conceito de responsabilidade em Arendt, é essencial entender o pensamento de Jaspers por efeito da confluência da filosofia de ambos.

A autora exemplifica acerca da aplicação da responsabilidade coletiva:

Nenhuma responsabilidade coletiva está envolvida no caso dos mil nadadores experientes que, refestelados numa praia pública, deixam um homem se afogar no mar sem ir ao seu socorro, porque eles não eram uma coletividade, para início de conversa; nenhuma *responsabilidade* coletiva está envolvida no caso de uma conspiração para assaltar um banco, porque aqui a falta não é vicária; o que está envolvido são vários graus de culpa. E se, como no caso do sistema social sulista depois da guerra civil americana, apenas os "residentes insanos" ou os "párias" são inocentes, temos novamente um caso claro de culpa; pois todos os outros cometeram algum ato que não é absolutamente "vicário". (Arendt, 2004, p. 216)

Para Arendt não é certo assumir a culpa quando se é inocente, ou abster-se da mesma ao ser culpado: apenas metaforicamente podemos ter o sentimento de culpa por coisas que não fizemos. A autora destrincha que assumir a responsabilidade vicária é a consequência “pelo fato de levarmos a nossa vida não

conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes” (Arendt, 2004, p. 225). Ela afirma que o mundo é o centro da importância, e não a individualidade de cada pessoa. Entretanto, a autora afirma que os apátridas são os únicos que podem se isentar da responsabilidade moral e legal, contudo tal fato traz consigo um fardo: “acho que se pode mostrar que o preço pago pela não-responsabilidade coletiva é consideravelmente mais elevado” (Arendt, 2004, p. 218).

Quanto aos executores dos crimes nazistas, tais como Eichmann, Arendt afirma que os crimes

[...] não são apenas cometidos em seu nome, mas eles próprios são convocados a cometê-los. Assim, eles agem, mas sem qualquer iniciativa. Eles seguem o líder e sua única virtude é a obediência. Eles são participantes, algo que nunca foram na tirania clássica. Esta é a razão pela qual poderiam ser responsabilizados criminalmente (e moralmente) e pela qual poderiam dizer, por outro lado: a) não fiz o que queria fazer, não tinha maus motivos (e nem bons), sou totalmente desprovido de motivos; e b) se não o tivesse feito, não importava, outra pessoa o faria. Em outras palavras: todos os cidadãos se tornaram engrenagens. (Correia, 2025b, p. 3)

Arendt conceitua que os soldados da SS eram como *dentes da engrenagem*, isto é, deveriam agir de maneira automatizada, fragmentada e que pudessem ser facilmente substituídos. Ela aponta que soldados como Eichmann consideravam que se eles não obedecessem às ordens, então outra pessoa o faria, porém:

Se o acusado se desculpa com base no fato de ter agido não como homem, mas como mero funcionário cujas funções podiam ter sido facilmente realizadas por outrem, isso equivale a um criminoso que apontasse para as estatísticas do crime — que determinou que tantos crimes por dia fossem cometidos em tal e tal lugar — e declarasse que só fez o que era estatisticamente esperado, que foi um mero acidente ele ter feito o que fez e não outra pessoa, uma vez que, no fim das contas, alguém tinha de fazer aquilo. (Arendt, 2019, p. 312)

Sujeitos tais quais Eichmann não se sentiam responsáveis, pois dentro da realidade nazista os feitos individuais perdiam o valor, uma vez que a lógica de que cada agente é uma peça dentro de uma engrenagem dissipa a noção de haver de fato uma deliberação e, com ela, a ideia de um envolvimento pessoal nas ações, as quais devem ser responsabilizadas: colocava-se no Estado toda e qualquer responsabilidade de ações pois o forte senso de obediência apontava apenas para o agente no topo da esfera de poder, o Führer. Assim, Arendt destaca que a responsabilidade legal era praticamente nula sobre aqueles que eram partidários de Hitler, tal como o próprio Eichmann, mas que os juízes transformaram simples

dentos de engrenagem em pessoas inteiramente imputáveis, para serem devidamente atribuídas sua culpa e responsabilidade.

Distintamente, Jaspers disserta sobre a consciência do soldado ao falar da chamada honra soldadesca: "... Aquele que foi impecável como soldado pode ter sucumbido à contrafação da consciência. Assim foi possível que a partir de um patriotismo fez-se e suportou-se o que aparentemente era mau. Por isso, a consciência tranquila em maus atos" (Jasper, 2018, p. 37). Em outras palavras, a obediência chegou a um nível que as situações de horror foram vividas como corriqueiras e como parte da nova realidade que pessoas como Eichmann apenas aceitavam.

Sobre o mal praticado por Eichmann, a sua origem é "uma completa perda da noção de responsabilidade moral individual" (Normando, 2012, p. 69). Para Arendt o fato de este mal se alastrar tão facilmente no período é de responsabilidade de todos por não impedirem. A solução sugerida por Jaspers em contraponto aos feitos nazistas é a *purificação*, o ato de reparar/reestruturar o que feito, por exemplo, pela Alemanha nazista. Para o pensador, o ser humano, através da consciência de culpa, consegue adentrar à purificação da alma no intuito de recompor o que foi destruído. Em dezembro de 1946, Arendt escreve, corroborando com seu mestre:

Eu achei o que você disse a respeito de meus pensamentos sobre "além do crime e da inocência" naquilo que os nazistas fizeram meio convincente: isto é, eu percebo totalmente que, da maneira como eu expressei isso até agora, chegou perigosamente perto daquela "satânica grandeza" que eu, como você, rejeito totalmente. Mas, ainda assim, há uma diferença entre um homem que tenta assassinar sua velha tia e pessoas que, sem considerar a utilidade econômica de suas ações (as deportações eram muito prejudiciais para o esforço de guerra) construíram fábricas para produzir cadáveres. Uma coisa é certa: temos que combater todos os impulsos para mitologizar o horrível, e na medida em que não posso evitar tais formulações, não entendi o que realmente aconteceu. Talvez o que está por trás disso tudo é que seres humanos individuais não matam outros seres humanos individuais por razões humanas, mas que uma tentativa organizada foi feita para erradicar o conceito do ser humano. (Arendt apud Tizzo, 2022, p. 98-99)

Conforme Karl Jaspers, a culpa é resultado das ações humanas, e os tipos de culpa estão vinculados ao indivíduo, sendo o sujeito o único responsável por suas realizações. Assim, mesmo com tudo que aconteceu no Holocausto, Jaspers medita que ainda pode haver uma purificação. Portanto, o conceito de responsabilidade transpassa a filosofia de Arendt, e por isso a sua reflexão junto à banalidade do mal faz-se tão necessária no pensamento arendtiano.

Em síntese, a relação entre Jaspers e Arendt inicia-se no âmbito acadêmico e amplia-se ao âmbito pessoal, de modo que os autores passam, em sua relação de amizade, também a dialogar a respeito dos conceitos que formulam para pensar a política dentro do contexto pós-Guerra, onde a reflexão exigia que compreendêssemos como o Holocausto foi possível de ser efetivado por um sistema formado por indivíduos, por pessoas, por seres racionais. Jaspers avança suas reflexões ponderando sobre as diferentes nuances da culpa criminal, política, moral e metafísica, compreendendo que elas são frutos das ações humanas. Arendt, por sua vez, não se aprofunda muito na diferenciação da culpa, mas argumenta que esta é um sentimento que resulta da realização de alguma transgressão. Porém, como meditar e avaliar a culpa? Jaspers cita algumas instâncias que são incumbidas de julgá-la, entretanto houve indivíduos que tiveram de responder, que “assumir a culpa” para além de suas ações específicas, enquanto outros menosprezavam qualquer pesar. “O resultado dessa admissão espontânea de culpa coletiva foi, claro, uma caiação muito eficaz, embora involuntária, daqueles que tinham feito alguma coisa: como já vimos, quando todos são culpados, ninguém o é” (Arendt, 2024, p. 90-91). Ou seja, o fato de muitos não assumirem o que realmente fizeram conduziu a sociedade alemã a tentar inferir um sentimento de culpa coletiva. Porém, para os dois pensadores a culpa deve ser analisada de maneira individual e não coletiva, pois quando se atribui ela a todos se perde seu sentido, e isso não pode apaziguar a responsabilidade dos verdadeiros culpados.

Para Jaspers o reconhecimento da culpa individual impulsiona o sentimento de responsabilidade, visto que favorece a purificação da alma e impulsiona, neste contexto, a transformação da realidade alemã. Arendt não trata sobre a purificação como seu mestre, todavia defende que a responsabilidade que disserta sobre não é a criminal, e sim a política, em função de que o fato de nascermos, vivermos e morreremos neste mundo faz-nos responsáveis por ele. Quanto ao problema do mal, Arendt delega que os alemães são responsáveis por deixarem o mal banal prosperar na época. Dessa forma, Eichmann tem a sua culpa julgada pela instância do tribunal e a sua identificação da responsabilidade é vista como inerente ao partido nazista.

Dado isso, vemos que o pensamento de Arendt sobre a banalidade do mal não surge por acaso e é altamente influenciado por Jaspers. Compreendemos que para entender o mal banal é necessário investigar as influências que Arendt sofreu, conforme buscamos fazer nos diferentes capítulos desta dissertação. Quanto a

Jaspers e Arendt, ambos presenciaram um tempo muito obscuro na história da humanidade e anelam assimilar os acontecimentos que se passaram. Além do fato de que Hannah Arendt e Karl Jaspers se tornaram precursores na temática e impactaram a filosofia política e o pensamento contemporâneo. Mesmo sendo citada poucas vezes pela autora, a noção de banalidade do mal é um conceito que acompanha o crescimento da reflexão filosófica de Arendt e transforma a compreensão da questão do mal em nosso tempo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação pretendeu analisar o conceito de banalidade do mal de Hannah Arendt. Nós exploramos o caso do julgamento de Adolf Eichmann com base na obra da referida autora com a pretensão de destacar que esse novo tipo de mal é formulado como uma necessidade de interar os leitores acerca do que Arendt presenciou ao testemunhar os acontecimentos do julgamento, os quais impactaram a autora quando esta percebe que não está vendo diante de si um monstro maligno e sanguinário, mas um burocrata fisicamente frágil e intelectualmente desprezível, interessado somente em subir de patente e fazer o que for preciso para tal.

Porém, o conceito de mal tem uma tradição já no pensamento anterior de Arendt e, inclusive, na própria História da Filosofia. No segundo capítulo, trouxemos dois autores que demonstram grande rupturas em suas concepções sobre o mal e que, em maior ou menor medida, impactam nas concepções de nossa autora. No primeiro momento optamos por refletir sobre a visão de mal em Santo Agostinho. Esse mal surge porque, através do livre arbítrio, o indivíduo escolhe não praticar o bem. Agostinho cria a analogia da falta de luz, pois assim como a escuridão simboliza a ausência da luz, o mal é somente ausência do bem. O mal acontece quando o sujeito se afasta da vontade divina e segue a vontade humana. Agostinho rompe com uma visão metafísica acerca do mal para deslocar tal noção à esfera das ações humanas. Ambos autores concebem a ação má como conectadas ao livre arbítrio, mas em sentidos diferentes: o mal agostiniano é praticado ao escolher ir de encontro à vontade divina, enquanto o mal arendtiano priva o indivíduo da escolha e o condiciona a seguir uma obediência cega e não reflexiva.

Já em Kant temos uma ligação mais direta com o pensamento de Arendt acerca do mal antes do julgamento de Eichmann. Para o autor, a lei moral é o parâmetro que rege o indivíduo o guiando no cumprimento do dever. O mal não é inato, entretanto é realizado quando o sujeito vai de encontro a essa lei por intermédio de uma propensão humana para o mal. Esse mal é enraizado, por isso o indivíduo escolhe praticá-lo ou não. Primeiramente, em seus escritos, Arendt reconhece no mal redical kantiano aquele que é realizado no contexto do Holocausto. No entanto, após testemunhar o julgamento de Eichmann, Arendt argumenta que o mal é algo vazio que o homem realiza por falta de reflexão, num caráter de ordinariedade, de banalidade. Ele não é radical, pois não tem raízes mas

pode se espalhar como um vírus ou como um fungo. Logo, Kant inspira a formação do pensamento político de Hannah Arendt, mas por viverem em contextos e épocas diferentes ambos interpretaram o mal por viés distintos.

No terceiro capítulo de nossa dissertação, escolhemos tratar do percurso teórico da própria Hannah Arendt na formação do conceito de banalidade do mal. Para isso, partimos da produção *Origens do totalitarismo*, onde Arendt argumenta que o movimento antissemita surge na Europa como uma onda de ódio que repudiava a relação dos judeus e o Estado, além de evidenciar distinções religiosas, culturais e éticas, colocava os judeus como um povo inferior ao fomentar a violência e discriminação social. O imperialismo, através do expansionismo, almejou conquistar novas terras para o avanço capitalista e o controle de poder sobre outras nações por meio da violência. O totalitarismo utiliza esses dois movimentos para aumentar sua força: ele cresce por meio de um sistema de opressão e manipulação, tendo como característica ser formado pelos homens de massas, a propaganda totalitária e, posteriormente, os campos de concentração e extermínio, assim como a ideia de que uma única pessoa (o Führer) deva controlar tudo e todos.

A princípio, como afirmamos, Arendt expõe que o mal totalitário é o mal radical kantiano, todavia, após presenciar o julgamento de Eichmann e ver como é possível aniquilar um indivíduo, sua singularidade e reflexão, Arendt entende que no Terceiro Reich surgiu um novo mal, um mal que rompe com a tradição filosófica herdada de pensadores como Santo Agostinho e Immanuel Kant. Uma compreensão completamente nova e centrada advém justamente em sua mediocridade de julgamento: um mal banal, irrefletido, inepto e, ao mesmo tempo, terrível

Eichmann foi um soldado que atuou no período nazista organizando os transportes e deslocamento dos judeus para os campos de concentração. Ele foi capturado na Argentina e levado para ser julgado em Jerusalém, em um tribunal composto por pessoas do mesmo povo de suas vítimas. Seu julgamento causou muita repercussão e jornalistas do mundo inteiro foram acompanhar, já que Eichmann fora mencionado em Nuremberg e o julgamento formava agora uma expectativa de atribuição final da culpabilização nazista. Arendt se conduz como jornalista, e não como filósofa ou pensadora, a serviço do jornal *The New York*, fato que a deixa satisfeita, visto que não pôde acompanhar os julgamentos em Nuremberg. Ela então narra seu abalo ao deparar-se, no tribunal, com uma figura comum, ordinária e até cômica. Para Arendt, Eichmann não demonstrou uma

premeditação ou intenção malévola ou odiosa ao realizar os seus atos: ele simplesmente tomou a vontade do seu líder como sua, agindo conforme era esperado de alguém em posto, e foi nestes termos que o mal banal tornou atos como o extermínio em massa como algo corriqueiro, comum e aceitável para soldados na época.

No início de sua publicação, a opinião pública sobre *Eichmann em Jerusalém* em geral não foi positiva. Segundo alguns críticos da época, Arendt foi equivocada ao “defender” um ex-nazista e depreciar judeus, tal como os sionistas e alguns líderes judeus. Entretanto, frente a essa reação, a autora disse não pretender dar uma resposta ou, muito menos, retratar-se. Arendt argumentou que tudo o que pretendeu falar e defender estava já em seu livro, e que as críticas feitas eram sobre um livro o qual ela não escreveu.

A banalidade do mal foi resultado de uma construção que levou anos até ser finalmente concebida tal como foi por Hannah Arendt. Podemos pontuar que um dos maiores influenciadores das discussões que circundam a formação dessa ideia, direta ou indiretamente, foi seu professor Karl Jaspers. Escolhemos, no quarto capítulo, refletir sobre o livro *A questão da culpa: A Alemanha e o Nazismo*, pois nele Jaspers disserta sobre a questão da culpa e da responsabilidade no contexto do pós-guerra, enunciando quatro tipos de culpa: criminal, política, moral e metafísica. Arendt corrobora algumas das ideias de seu professor, como a responsabilidade individual. Ela entende que Eichmann não necessariamente percebeu a dimensão de sua culpa, já que ele argumenta que ninguém o recriminou, nem mesmo figuras religiosas. Além disso, para Arendt, Eichmann era sim culpado, mas deveria ser julgado pelo que fez e não por todos os crimes do governo nazista. Desse modo, Jaspers emprega o termo culpa, enquanto Arendt parece privilegiar o conceito de responsabilidade pessoal.

Em síntese, para além da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt medita sobre o conceito do mal banal poucas vezes. Contudo, nossa dissertação mostrou que essa noção não surgiu por acaso, mas é cercada por uma profunda construção filosófica da autora. Arendt não pretendeu ser alvo de críticas ou elogios, mas simplesmente escreve sobre a banalidade do mal como meio para explicar a figura de Eichmann. Porém, para além das críticas - em maior ou menor medida fundamentadas - recebidas logo após a publicação do relato e, posteriormente, da obra, acabou cunhando um conceito complexo e de grande

interesse pela comunidade não apenas filosófica, mas também do “senso comum”, que o assimila em situações diversas, muitas delas destoantes do propósito de Arendt. Podemos, inclusive, dizer que a banalidade do mal foi banalizada. Logo, nossa pesquisa se propôs também a ser um meio para refletir-se sobre um dos conceitos filosóficos mais importantes do século XX, que mudou a maneira que o mal é interpretado.

Estudar sobre tal temática possibilita que entendamos como as consequências da Segunda Guerra Mundial impactaram a sociedade pela perspectiva de uma autora judia, além de ponderar que o mal pode ser percebido por uma perspectiva não religiosa, mas gerada puramente pelas ações humanas, dentro do complexo campo de contato entre a política e a moralidade. Frente a complexidade e atualidade dessa temática, interpretamos que ainda temos muitas indagações para investigar, principalmente sobre a relação de Hannah Arendt e Karl Jaspers quanto à questão da culpa e da responsabilidade que introduzimos ao final desta dissertação, e que pretendemos aprofundar em um futuro projeto de doutorado.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. O livre-arbítrio. Ed. 1. São Paulo: Paulus, 1995. In: ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Digitação: Lucia Maria Csernik. 2007. Disponível: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/07/santo_agostinho_-_confissoes.pdf>. Acesso em: 3 de set. 2023.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Princípios, 2019, p. 46.
- AGUIAR, Odílio Alves. Injustiça e banalidade do mal em Hannah Arendt. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 11, n° 22, p. 1-10, 2020. DOI: doi.org/10.26694/pensando.v10i20.8186. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/8186>>. Acesso em: 17 de jan. de 2023.
- AMARAL, Juliana Scherdien. **Hannah Arendt: política e responsabilidade do “homem da massa”**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017. Disponível em: <<https://wp.ufpel.edu.br/ppgfil/files/2022/11/Hannah-Arendt-Politica-e-Responsabilidade-do-Homem-da-Massa.pdf>>. Acesso em: 28 de fev. 2025.
- AMARAL, M. E. P. DO. O novo coronavírus e a condição da banalidade do mal. **Revista Mídia e Cotidiano**, v. 15, n. 2, p. 187-207, 18 maio de 2021. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/midiaecotidiano/article/view/47609>>. Acesso em: 21 mar. 2023.
- AQUINO, Jefferson Alves de. Leibniz e a teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana. **Philosophica**, 28, Lisboa, 2006, pp. 49-66. Disponível em: <https://www.academia.edu/27110319/LEIBNIZ_E_A_TEODIC%3%89IA_O_PROBLEMA_DO_MAL_E_DA_LIBERDADE_HUMANA>. Acesso em: 15 de mar. de 2023.
- ARENDT, Hannah. **La tradition cachée**. Paris: C. Bourgois, 1987.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Ed. 7ª. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: *Companhia das Letras*, 2012.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4419740/mod_resource/content/1/ARENDDT%2C%20Hannah.%20Homens%20em%20tempos%20sombrios.pdf>. Acesso em: 08 de jan. de 2025.

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 5-257.

ARRUDA NETO, A. A Responsabilidade fruto da culpa: Um diálogo entre Hannah Arendt e Karl Jaspers. **Kalagatos**, [S. l.], v. 20, n. 3, p. eK23061, 2023. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/11074>. Acesso em: 9 set. 2024.

BOBSIN, Michelle. A crítica de Hans Jonas à ética kantiana. **Revista Enunciação**, v. 6, n. 1, 2021. DOI: <https://doi.org/10.61378/enun.v6i1.118>. Acesso em: 17 de out. de 2024.

BOBBIO, N. **Direito e Poder**. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. vol. 1, ed. 11ª. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Trad. Raimundo Vier, O.F.M Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BORGES, M. de L. O Problema do Mal na Teodicéia de Leibiniz. **Princípios**: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 2, n. 03, p. 110–118, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/753>>. Acesso em: 21 mar. 2024.

BREPOHL, Marion. **Eichmann em Jerusalém 50 anos depois**. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

CANOVAN, M. Hannah Arendt: **A Reinterpretation of Her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CASTRO, Izadora Landro; PASQUARELL, Bruno V. Lipper. O Tribunal de Nuremberg: uma análise da teoria da banalidade do mal com base na obra de Hannah Arendt. **Revista Perspectivas Sociais**, v. 8, n. 01, 2022. Disponível em: <<https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/perspectivas/article/view/5479>>. Acesso em: 24 de jun. de 2024.

CONGRESSO NACIONAL. Comissão Parlamentar Mista de Inquérito dos Atos de 8 de Janeiro de 2023 (Instituída pelo Requerimento nº 1, de 2023). Relatório Final. Disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/comissoes/comissao?codcol=2606>>.

Acesso em: 1 de nov. de 2023.

CORREIA, Adriano. **A banalidade do mal**. Edições 70, 2025a.

CORREIA, Adriano. Antissemitismo e totalitarismo em Hannah Arendt. **Quadranti, Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea**, v. VI, nº 2, 2018, p. 135-145, ISSN 2282-4219. Disponível em: <https://www.rivistaquadranti.eu/riviste/08/Correia_09.pdf>. Acesso em: 07 de mai. de 2024.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 63-78, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/23746>>. Acesso em: 03 de jan. de 2023.

CORREIA, Adriano. **O caso Eichmann**: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento. 1º ed. São Paulo: Edições 70, 2023.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 28(2): 83-94, 2005.

CORREIA, Adriano. Responsabilidade moral sob a ditaduras totalitárias. *Cadernos Arendt*, [S. l.], v. 5, n. 9, p. 3-7, 2025b. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/6430>. Acesso em: 4 fev. 2025.

COSTA, Marcos R. Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquêia de santo Agostinho**. Porto Alegre/Recife: Edipucrs/UNICAP, 2002, p. 21-343.

DE ALMEIDA JÚNIOR, J. B.; DE SOUZA, R. A. O problema do Mal em Jean-Jacques Rousseau. **Analysis**. Claves de Pensamiento Contemporáneo, v. 28, p. 49-58, 30 mar. 2021.

DE ARAUJO MEDEIROS, Débora. Tempos sombrios: Karl Jaspers e a culpa alemã. **PÓLEMO – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 56-75, 2013. DOI: 10.26512/pl.v1i2.11528. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/11528>. Acesso em: 10 jan. 2025.

COSTA, Nathalia Rodrigues. Kant, Arendt e o caso Eichmann:: a incompreensão do imperativo categórico kantiano. **Estudos Kantianos [EK]**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 97, 2023. DOI: 10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p97. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/14121>. Acesso em: 11 jul.

2024.

OLIVEIRA, J. L. O PAPEL DA “RALÉ” [MOB] NA PERSPECTIVA ARENDTIANA. **Cadernos Arendt**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 44-53, 2022. DOI: 10.26694/ca.v1i1.1780. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/1780>. Acesso em: 16 abr. 2024.

DINIZ, Nadia Souki. **A banalidade do mal em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 19 jul. 1995. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/VCSA-BENTA2>>. Acesso em: 15 de jul. de 2024.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Trad., prefácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001.

ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento. As origens do mal em Agostinho. **Pensando**: Revista de Filosofia, Piauí, v. 5, nº 10, 2014, p. 3-16. DOI: doi.org/10.26694/pensando.v5i10.1257.

FONTENELE BARROS, H. A esfera social e o homem de massa. **Cadernos do PET Filosofia**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 27-34, 2012. DOI: 10.26694/pet.v3i6.2100. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pet/article/view/2100>. Acesso em: 10 jun. 2024.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros. São Paulo: Paulus, 2006, p. 271-279.

GRASSI, Mônica F; RIGO, Izabele G.; GRÜMM, Cristiane A. F.; LIMA, Adriano B. M.; GUIMARÃES, C. N. Algumas considerações sobre a origem do mal na filosofia de Jean-Jacques Rousseau. **PARALAXE**, [S. l.], v. 8, n. 1, 2022. DOI: 10.23925/2318-9215.2021v8n1D3. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe/article/view/54619>. Acesso em: 25 mar. 2024.

GUIMARÃES, M. R. O Termo Ariano e a Narrativa Indo-Europeia. **Línguas & Letras**, [S. l.], v. 19, n. 43. DOI: <http://dx.doi.org/10.5935/1981-4755.20180015>, 2018. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/20439>>. Acesso em: 31 de maio de 2024.

HENRIQUES, Fernanda. O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência. Texto publicado em: Fernanda Henriques (coord), Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal. Porto: **Afrontamento**, 2005. Disponível em:

<<https://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/omalcomoescandalo.pdf>>.

Acesso em: 21 de mar. de 2024.

JASPERS, Karl. **A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo**. Trad. Claudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução: Artur Morão. São Paulo: Lafonte, 2008. Disponível em: <https://kupdf.net/download/kant-a-religiao-nos-limites-da-simples-razao_5b082c42e2b6f5594fbc4b6_pdf>. Acesso em: 14 de jun. de 2023.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 69.

KAUFMANN, E. **Critica della filosofia neokantiana del diritto**. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

KELSON, Ruth. **Hannah Arendt e a abrangência do conceito de Banalidade do Mal**. 2011. 145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/1828>>. Acesso em: 14 de ago. de 2023.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 167-186. MÖBBS, Adriane da Silva Machado. Mal moral: aspectos de aproximação entre Agostinho e Kant. In: Incipit 2. **Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto**, 2011–12.

MASSARO, A. C. P. A Irreflexão e a banalidade do mal, do pensamento de Hannah Arendt, refletidos no exercício do poder judicante. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 38, n. 01, p. 207–222, 2015. DOI: 10.5216/rfd.v38i01.34625. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/34625>>. Acesso em: 19 set. 2024.

MELLO, C. de M.; MORAES, T. A fundamentação da metafísica dos costumes em Immanuel Kant e a promoção da dignidade da pessoa humana. **Revista Interdisciplinar do Direito** - Faculdade de Direito de Valença, [S. l.], v. 10, n. 1, 2017. Disponível em: <<https://revistas.faa.edu.br/FDV/article/view/195>>. Acesso em: 7 out. 2024.

MIRANDA JÚNIOR, Gilberto. Resenha à Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Immanuel Kant. **Civilistica.com**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 1–23,

2014. Disponível em: <https://civilistica.emnuvens.com.br/redc/article/view/579>. Acesso em: 9 out. 2024.

MÖBBS, Adriane S. Machado. Mal moral: aspectos de aproximação entre Agostinho e Kant. **Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto**, 2011–12, Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Biblioteca Digital, 2014, p. 177-184. Disponível em: <http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/2/cdrom/mesas/mesa8/04.pdf>. Acesso em: 19 maio de 2023.

MORITA, Henrique Franco. O conceito de Mal em Kant é suficiente? In: **Revista SOFIA**, Vitória (ES), V .7, N .1, p. 244-263, Jan./ jun. 2018.

NEIMAN, Susan. **O mal no pensamento moderno**: uma história alternativa de filosofia. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NEIMAN, Susan. **O mal no pensamento moderno**: uma história alternativa de filosofia. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NORMANDO, Priscilla Cavalcante. **Responsabilidade política**: um conceito a partir da obra de Hannah Arendt. 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/11603>. Acesso em: 13 de jan. de 2024.

NUNES DE SOUZA, P. O MAL NA FILOSOFIA. **Eleuthería** - Revista do Curso de Filosofia da UFMS, v. 6, n. 11, p. 101 - 120, 14 set. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/12572>. Acesso em: 19 de jan. de 2023.

OLIVEIRA, J. L.; RELHER, J. A figura de Eichmann e a faculdade do pensar em Hannah Arendt. **Aufklärung**: revista de filosofia, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 103-114, 2021. DOI: 10.18012/arf.v8i3.60727. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/60727>. Acesso em: 7 jan. 2023.

PACHECO, Marcio de Lima. Reflexões sobre o Mal: em direção a uma ética. In: **Teologia e Espiritualidade**, vol. 5, no 10, Curitiba, Dez/2018.

PEGLOW, Jaqueline; CHAGAS, Flávia Carvalho. O princípio moral na ética kantiana: uma introdução. **Revista Enciclopédia de Filosofia**, v. 2, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/Enciclopedia/article/view/6634>. Acesso em: 10 de out. de 2024.

PERDIGÃO, Antónia Cristina. A filosofia existencial de Karl Jaspers. **Análise Psicológica**, out. 2001. DOI: 10.14417/ap.386. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/237689981_A_filosofia_existencial_de_Ka

rl_Jaspers>. Acesso em: 30 de jan. de 2025.

PINHEIRO, Letícia Machado. **O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem**. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2007, p. 1-58. Disponível em: <<http://repositorio.ufsm.br/handle/1/9138>>. Acesso em: 27 jun. 2023.

PINTO, Ana K. F. Souto; VICENTE, José J. N. Barbosa. Notas introdutórias sobre a questão do mal em Santo Agostinho e Hannah Arendt. **Problemata**- revista internacional de filosofia, v. 14, nº 01, 2023, ISSN 2236-8612. DOI: <https://doi.org/10.7443/problemata.v14i1.65249>.

RESENDE, G. de L. O problema do mal obra origens do totalitarismo, de Hannah Arendt. **Sapere Aude**, v. 6, n. 12, p. 852, 5 jan. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11255>>. Acesso em: 30 de maio de 2024.

RIBEIRO, Ricardo Gomes. **Hannah Arendt**: o totalitarismo e a relação com o conceito do mal e da moral. 2010. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. Disponível em: <<https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2854>> Acesso em: 19 de maio de 2024.

SANTOS, Cláudio Ananias Alves dos. **Kant e o mal**: a impossibilidade de uma vontade diabólica na natureza humana. 2018. 114f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/26283>>. Acesso em: 31 de jan. de 2023.

SANTOS, Luciano Gomes dos. Teodiceia: a origem do mal no pensamento do filósofo Leibniz. **Pensar-Revista Eletrônica da FAJE**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 241–252, 2017. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3882>. Acesso em: 28 mar. 2024.

SANTOS, Robério Honorato dos. Hannah Arendt: o antissemitismo ideológico e a racionalidade totalitária. **Revista PERI**, Florianópolis, v. 13, n. 1, 2021. Disponível em: <<https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/4686>>. Acesso em: 06 de abr. de 2024.

SCHIO, Sônia Maria. A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas. **Dissertatio**:

Revista de Filosofia, v. 32, 2010, p. 157-174. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v32i0.8747>. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8747>. Acesso em: 06 mar. 2025.

SCHIO, S. M. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. **Veritas** (Porto Alegre), [S. l.], v. 56, n. 1, 2011. DOI: 10.15448/1984-6746.2011.1.9297. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/9297>. Acesso em: 11 jul. 2024.

SILVA, Fagner Veloso da. **O problema do mal livro VII das confissões de Santo Agostinho**. 2016. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/8772>. Acesso em: 28 de abr. de 2023.

SILVA, Vitor E. Dias da. **O totalitarismo em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, set. 2010. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10216/55718>. Acesso em: 13 jul. 2023.

SILVA, R. J. Venâncio; SANTOS, Iuri Ribeiro. O conceito de responsabilidade na ótica de Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas. **Araripe: revista de filosofia**, v. 3, n. 1, p. 5-19, 8 ago. 2022. DOI: <https://doi.org/10.56837/Araripe.2022.v3.n1.914>. Acesso em: 15 de jan. de 2025.

SOARES, Daniel Benevides. Culpa e responsabilidade: um diálogo entre Karl Jasper e Eric Weil. **Filosofia Unisinos**, ed. 22, 2021. DOI: <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.222.08>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/fun/a/HmrmqHSZ7DVdGTNbdPLxsGz/>. Acesso em: 10 de out. de 2024.

SOUZA, R. L. de. Hannah Arendt e o Totalitarismo: O Conceito e os Mortos. **Politeia - História e Sociedade**, [S. l.], v. 7, n. 1, 2010. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3885>. Acesso em: 1 de maio de 2023.

SOUZA, Paola Nunes de. O Mal na Filosofia: Reflexões sobre Hannah Arendt e Immanuel Kant. In: **Eleutheria** – Revista do Curso de Filosofia. Volume 06, Número 11, Ano 2021.

TIZZO, Fabiano Miranda do Nascimento. **Hannah Arendt e Karl Jaspers: a culpa alemã**. 2022. Tese (Doutorado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/25946>>. Acesso em: 16 de dez. de 2024.

Vahl, Matheus Jeske. Responsabilidade moral e os princípios da ação em Santo Agostinho. In: **Basíliade – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 3, n. 5, p. 133-153, jan./jun. 2021.

VIEIRA, Solange F. O caso Eichmann na revista “O Cruzeiro”: a construção de um discurso sobre o nazismo no início da década de 1960, 2017. **FICE**, 6ª feira de iniciação científica e extensão Disponível em: <<https://videira.ifc.edu.br/fice/wp-content/uploads/sites/27/2017/09/18-O-caso-Eichmann.pdf>>. Acesso em: 13 de set. de 2023.

XARÃO, J. F. Lopes. Banalização da “banalidade do mal” de Hannah Arendt. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 8, nº 15, p. 296-314, 2017. Doi.org/10.26694/pensando.v8i15.4548. Disponível em: <<https://ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4548>>. Acesso em: 8 de jan. de 2023.

XAVIER, Aline; SOARES, Desireé; WEY, Beatriz. O julgamento de Eichmann: teatro e política na corte de Jerusalém. **Argus-a**, Vol. VI, ed. nº 23, fev. 2017, ISSN: 1853-9904, California- U.S.A., Bs. As.- Argentina. Disponível em: <<https://laboratorios.ufrj.br/lieri/wp-content/uploads/sites/7/2017/06/O-Julgamentode-Eichmann.pdf>>. Acesso em: 16 de dez. de 2024.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt, por amor ao mundo**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: DUMARÁ, p. 239-334, 1997.

ZAGO, Tatiana Sigal. **Tribunal de Nuremberg**: os antecedentes e o legado. Monografia (Graduação em Direito) - Setor de ciências jurídicas, Faculdade de direito, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013, p. 40. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/1884/35576>>. Acesso em: 10 de jul. de 2024.