

ARTIGOS LIVRES

Experiência e expectativa de *Eichmann em Jerusalém*: contribuições para a investigação de uma política de memória arendtiana

The experience and expectation of *Eichmann in Jerusalem*: contributions to the investigation of an arendtian politics of memory

Jaciell Rossa Valente (jaciellvalente@gmail.com)

Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Resumo

O presente trabalho possui como temática a política de memória de Hannah Arendt e toma como fonte principal o livro *Eichmann em Jerusalém*, de 1963. Partindo de uma perspectiva **koselleckiana** de espaço de experiência e horizonte de expectativa, problematizamos, quais experiências e expectativas cristalizadas em *Eichmann em Jerusalém* possuem implicações para o debate sobre política de memória? Assim, estabelecemos como objetivos: a) mapear as experiências e expectativas que compõem a fonte; e b) ressaltar o valor heurístico dos estratos cristalizados na fonte para o debate sobre política de memória. Buscando viabilizar nossa empreitada analítica, **realizamos** empréstimos de categorias hermenêuticas provenientes da *Begriffsgeschichte* (História dos Conceitos) e **as estruturamos** em quatro etapas. Dessa forma, desembocamos em sete estratos que constituem a fonte e lançam luz para compreendermos os fragmentos de uma política de memória arendtiana. **Primeiro estrato**, os motivos que levaram a pensadora ao julgamento. **Segundo estrato**, o triângulo de comunicações que embasou a fonte. **Terceiro estrato**, expectativa de estabelecimento de novas vias para a compreensão. **Quarto estrato**, reconsideração da tese dos poços de esquecimento. **Quinto estrato**, método de construção e reconstrução do livro. **Sexto estrato**, controvérsia pública em torno da fonte. **Sétimo estrato**, considerações sobre a banalidade do mal.

37

Palavras-chave: Hannah Arendt; Eichmann; Experiência; Expectativa; Política de memória.

Abstract

The present study addresses the theme of Hannah Arendt's memory politics, taking as its main source the book *Eichmann in Jerusalem* (1963). From a koselleckian perspective of the space of experience and horizon of expectation, we examine the question: "Which crystallized experiences and expectations in *Eichmann in Jerusalem* have implications for the debate on memory politics?" Thus, we set the following objectives: a) to map the experiences and expectations that compose the source; and b) to highlight the heuristic value of the crystallized strata in the source for the debate on memory politics. In order to facilitate our analytical endeavor, we borrow hermeneutic categories from *Begriffsgeschichte* (History of Concepts) and structure them in four stages. In this way, we arrive at seven strata that constitute the source and shed light on the fragments of an arendtian memory politics. The first stratum concerns the motivations that led the thinker to the trial. The second stratum focuses on the communication triangle that underpinned the source. The

third stratum addresses the expectation of establishing new avenues for understanding. The fourth stratum involves the reconsideration of the thesis of memory voids. The fifth stratum examines the method of construction and reconstruction of the book. The sixth stratum concerns the public controversy surrounding the source. The seventh stratum reflects on the concept of the banality of evil.

Keywords: Hannah Arendt; Eichmann; Experience; Expectation; Memory politics.

1. Introdução

O ensaio em tela constitui-se em um estudo exploratório dos aspectos históricos envolvidos na formação e revisão do livro *Eichmann em Jerusalém*, de 1963, da pensadora Hannah Arendt. Afirmar que o estudo se trata de uma exploração, *a priori*, significaria que desconhecemos a fortuna crítica arendtiana, haja vista que *Eichmann* é um dos textos mais populares da obra da pensadora e continua sendo objeto de análise crítica desde seu lançamento.

Contudo, estabelecemos como problemática norteadora a seguinte questão: quais experiências e expectativas cristalizadas em *Eichmann em Jerusalém* possuem implicações para o debate sobre *política de memória*? Ao passo, fixamos como objetivos: a) mapear as experiências e expectativas que compõem a fonte; e b) ressaltar o valor heurístico dos estratos cristalizados na fonte.

Ao invés de construirmos um modelo interpretativo, como advoga favoravelmente a perspectiva de Paul Zumthor (2016, p. 91), que afirma que “a própria existência da crítica cria hoje um problema”, optamos por realizar empréstimos de categorias hermenêuticas provenientes da *Begriffsgeschichte* (História dos Conceitos) de vertente kosellekiana e estruturá-las metodologicamente. Seleccionamos as categorias *ausgrenzung* (seleção), *espaço de experiência*, *horizonte de expectativa* e *estratos de experiências* que são fundamentalmente analíticas. Para enriquecer tais categorias hermenêuticas e potencializar seu valor heurístico, acrescentamos um profundo diálogo historiográfico com os biografados arendtianos.

A *Begriffsgeschichte* desloca seu olhar das intenções subjacentes aos conceitos (caso da *Escola de Cambridge*) para “indicar a partir de quando um conceito se tornou fruto de uma teorização e quanto tempo levou para que isso acontecesse” (Koselleck, 1992, p. 135). Nesse sentido, a vertente koselleckiana “concentra-se no presente que passou, e não em seu passado”

(Koselleck, 1999, p. 11). Ela trata dos conflitos políticos, sociais e teóricos do presente do passado, por meio da estratificação de camadas significativas de experiências.

Tal concepção, compreende de que a análise não deve ser um exercício mecânico de decodificação, mas de busca pela compreensão profunda das disputadas contextuais e de suas implicações para a sociedade. Com isso, permanece um coeficiente dialético entre o intérprete e o texto, onde o significado não é fixo, mas um resultado em constante transformação a cada novo exercício de compreensão.

Arendt não é associada diretamente à hermenêutica alemã no sentido estrito da tradição filosófica, mas sua obra compartilha aspectos fundamentais dessa tradição, não somente devido à sua proximidade com Karl Jaspers e Martin Heidegger, mas também pelo grande foco na compreensão do mundo, na escrita da história e na interpretação do sentido da experiência humana.

Desse modo, estruturamos nossa metodologia em quatro etapas. Na primeira etapa, operacionalizamos a categoria *ausgrenzung*, a qual se refere ao comando de separação/seleção “daquilo que diz respeito a um conceito daquilo que não diz respeito” (Koselleck, 1992, p. 137). Implica um processo de catação/seleção de excertos/trechos/frases sintéticas e gerais que possivelmente contenham contribuições relevantes para entendermos as experiências e expectativas que se cristalizaram em *Eichmann em Jerusalém* (Arendt, 1999).

Durante a segunda etapa, operacionalizamos as categorias *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*. O primeiro defende que a “experiência é o passado atual, aquele no qual os acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência fundem-se tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento” (Koselleck, 2006, p. 309). Indica que, em um conceito, excerto ou texto encontram-se simultaneamente experiências diversas que, em um determinado presente, contribuíram para sua formação. Ao passo que o *horizonte de expectativa* se refere ao *futuro-presente* que é “aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado” (Koselleck, 2006, p. 311). Essa categoria remete às projeções de futuro que se formam e se encontram presentes no hoje, a partir de um *espaço de experiência*. Ambas as categorias incidiram sobre os fragmentos recolhidos na primeira, formando um quadro geral de experiências e expectativas que estavam veladas.

Já na terceira etapa, realizamos a revisão bibliográfica temática focada nas biografias arendtianas que foram traduzidas, desembocando nos seguintes textos: Laure Adler (2007), Sylvie Courtine-Dénamy (1994), Ann Heberlein (2021), Julia Kristeva (2002), Celso Lafer (2018), Derwent May (1988), Samantha Rosehill (2022), David Watson (2001) e Elisabeth Young-Bruehl (1997).

Na quarta etapa, organizamos o quadro específico sob a perspectiva de *estratos de experiência*. A metáfora “permite separar analiticamente [e somente na análise histórica] os diversos planos temporais em que as pessoas se movimentam, os acontecimentos se desenrolam e os pressupostos de duração longa são investigados” (Koselleck, 2014, p. 19). Desse modo, a metáfora é empregada com o intuito de separar as experiências e expectativas que se cristalizaram na fonte *Eichmann em Jerusalém*, e que lançam fragmentos significativos para pensarmos uma *política de memória* arendtiana.

2. Cura posteriori e o julgamento de Adolf Eichmann

40

O julgamento de Adolf Eichmann teve início no dia 11 de abril de 1961, em Jerusalém, e sua execução ocorreu em 1º de junho de 1962. Hannah Arendt publicou *Eichmann em Jerusalém* em maio de 1963, e a segunda edição revisada foi publicada em 1964. Esse parâmetro temporal constitui os acontecimentos basilares do nosso estudo.

Um estrato primário que devemos expor são os motivos que levaram a pensadora a querer cobrir o julgamento. Desde que Eichmann foi capturado na Argentina em 1960, Arendt acompanhava o caso, entrando no debate sobre a legitimidade de Israel em conduzir o caso e as condições jurídicas que advinham de Nuremberg. Nesse âmbito, já havia estabelecido Karl Jaspers como seu interlocutor e parecerista pessoal. A parceria entre orientanda e orientador se tornou profícua na escrita de *Eichmann em Jerusalém*, devido à correspondência entre ambos ao apresentarem críticas e revisões do texto.

Mesmo inserida na discussão, sua entrada definitiva se deu “quando ficou claro que Eichmann seria julgado em Israel, ela decidiu propor-se como repórter a William Shawn, o editor da *New Yorker*” (Young-Bruehl, 1997, p. 295). O editor prontamente aceitou a solicitação de Arendt, pois ela era “uma voz intelectual célebre e estimada nos Estados Unidos, além de ter experiências dolorosas da devastação nazista na Europa, de antissemitismo e de perseguição”

(Heberlein, 2021, p. 145). Como a pensadora já desfrutava de reconhecimento acadêmico, devido à publicação dos livros *Origens do Totalitarismo* (1951) e *A Condição humana* (1958), bastou uma carta a William Shawn para ser contratada.

O editor também levou em consideração a experiência prévia de Arendt em jornais, pois na década de 1940, a pensadora já havia trabalhado em revistas como *Aufbau*, *Partisan Review*, *Jewish Social Studies* e *Menorah Journal*. O retorno focado a um periódico levou a biógrafa Adler (2007) a denominar essa fase da vida de Arendt de *Grande Reporte*. Contudo, a denominação prioriza o âmbito do trabalho, ao invés de expressar as experiências que conduziram a pensadora a optar por retornar à posição de jornalista. Nesse caso, a denominação empregada por Young-Bruehl (1997), de *Cura posteriori* (1961-1965), é mais condizente.

Com o sinal de aceite da *New Yorker*, a pensadora adiou uma estada na Universidade Northwestern, cancelou uma palestra em Vassar e ampliou sua bolsa de estudos na Fundação Rockefeller. A Fundação, ela escreveu em dezembro de 1960, afirmando que “compreenderão, julgo eu, por que razão devo cobrir esse processo; não pude assistir ao Processo de Nuremberg, **nunca vi essa gente em carne e osso** e é, provavelmente, a minha única oportunidade de o fazer” (Arendt, 1960, p. 1 grifo nosso). A pensadora retoma esse mesmo tópico em resposta à entrevista de Samuel Grafton, em 1963, comentando que “eu penso há muitos anos a respeito da natureza do mal [...]. E o **desejo de me expor** – não aos atos, que, afinal, eram bem conhecidos, mas ao próprio malfeitor – foi provavelmente o motivo mais poderoso em minha decisão de ir a Jerusalém” (Arendt, 2016d, p. 770 grifo nosso).

Em ambas as citações supracitadas, podemos verificar que o estrato de experiência de Arendt não estava assentado no trabalho, como deixou implícito Adler (2007), mas em uma curiosidade crítica. A pensadora que trabalhou em *Origens* com *tipos ideais*, mantinha o interesse latente de ver e ouvir, ou seja, experienciar o depoimento de um dos algozes. Subentendido e pouco formulado, já pairava em *Origens* a busca por aprofundamento sobre o mal, quando empregou o conceito de *mal radical*.

Desse estrato de curiosidade outro se desdobrava. Em janeiro de 1961, escreveu à Universidade de Vassar: “sei que, de uma certa maneira, assistir a esse processo **é uma obrigação que devo ao meu passado**” (Arendt, 1961, p. 1 grifo nosso). Essa obrigação que sentia de encarar

os fragmentos do seu próprio passado, do seu povo e dos crimes dos quais teve a sorte de escapar permeia *Eichmann* como toda a sua obra. Heberlein (2021, p. 15) frisou que “a questão do Holocausto não era teoria, a questão do mal não era apenas um problema filosófico. O mal e o Holocausto eram questões muito pessoais, como o são para alguém que é forçado a sacrificar parte de sua vida, sua língua e seu contexto”. A biógrafa ressalta que, além da ruptura da vida pública – perda de seus direitos e carreira – Arendt experienciou a ruptura da vida privada – seu contexto. Portanto, essa obrigação que Arendt falou pode ser traduzida como *dever de memória* e responsabilidade com os fatos.

Não somente no público, mas também na vida privada, Arendt falou sobre seu *dever de memória*. Ao comunicar a Jaspers sobre a decisão de cobrir o julgamento em Jerusalém, o filósofo disse, em 1960, que “o processo Eichmann não lhe trará prazer. Acho que ele não poderá se desenrolar de maneira satisfatória. Temo sua crítica e acho que você deverá guardá-la para si mesma, na medida do possível” (Arendt; Jaspers, 1992 [carta nº 267 de 14 outubro de 1960]). Na opinião de Jaspers, a implementação de um tribunal internacional seria o melhor caminho para julgar crimes contra a humanidade, o que não havia sido feito. Além disso, estava no horizonte de Jaspers que a crítica de Arendt repercutiria de forma severa dentro da comunidade judaica, o que se comprovou em 1963.

Contudo, Arendt já havia ultrapassado o debate do qual Jaspers ainda estava inserido e não aceitou guardar sua crítica diante desse fato. Respondeu ao filósofo que, “no entanto, caro amigo, **jamaís me perdoarei** por não ir ver esse desastre ao vivo e em toda a sua estranha inanidade. Não se esqueça de que deixei a Alemanha muito cedo e de que vivi tudo isso muito pouco diretamente” (Arendt; Jaspers, 1992 [carta nº 271 de 02 de dezembro de 1960] grifo nosso). Tal pensamento, evidencia o quanto o *dever de memória* e de responsabilidade estavam impregnados em um horizonte de expectativa dialético. Ver, ouvir, compreender e julgar pairavam sob a expectativa de que, por meio do pensar e do narrar, seria possível dar sentido ao que já havia sido e ao que estava por ser vivido. Assim, entre as experiências e expectativas que impeliram Arendt a cobrir o julgamento, iniciou a formação do estrato *cura posteriori*, denominação certa, pois mescla a curiosidade de se expor, que vem em decorrência das reflexões sobre o mal, a redenção por meio da compreensão dos crimes e algozes.

Com esses motivadores basilares, Arendt chegou a Jerusalém no dia 8 de abril de 1961. Nesse momento, a pensadora reorganiza seu círculo de sociabilidade em prol da compreensão do julgamento. Karl Jaspers passa a transmitir o parecer público da imprensa europeia, principalmente alemã; Heinrich Blücher, seu marido, sintetizava e transmitia o parecer da imprensa norte-americana; e Kurt Blumenfeld traduzia as reportagens publicadas em hebraico.

De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 296), “o triângulo de comunicações que Arendt estabeleceu entre Nova York, Basiléia e Jerusalém, entre Blücher e Jaspers e entre Jaspers e Blumenfeld foi uma grande fonte de prazer e apoio”. Estendendo a colocação da biógrafa, podemos afirmar que esse foi o estrato basilar da formação do acontecimento e da produção do livro *Eichmann em Jerusalém*, uma vez que as fontes secundárias (assim denominadas por Arendt) provinham da imprensa alemã, nova-iorquina e israelense.

Essas três grandes imprensas cobriram todo o julgamento, o primeiro a ser transmitido simultaneamente pela televisão e em nível mundial. David Ben-Gurion, então primeiro-ministro de Israel, objetivava abrir um processo motivado por 6 milhões de mortos. Tal premissa foi aceita pela imprensa em geral, mas não foi o caso de Arendt, que entendia que todo julgamento deveria ocorrer somente a serviço da justiça, uma vez que se acusa, defende e condena ou absolve um sujeito. Podemos indicar, na mesma linha de interesse de Zumthor (2012, p. 99) que “a questão é a da natureza de um acontecimento. O que queremos saber, e qual será o estatuto do que teremos aprendido?”. Abria-se a oportunidade de estabelecer novas proposições para a atividade de julgar crimes sem precedentes e imperdoáveis.

Ao todo, foram 121 sessões transmitidas em hebraico, traduzidas simultaneamente para o alemão, inglês e francês. Dessas, 72 foram dedicadas a ouvir as testemunhas da acusação. Segundo Adler (2007, p. 409-410), a pensadora se impacientou com a lentidão das sessões, com o sotaque do procurador e, até mesmo, com a língua utilizada durante o processo, uma vez que via como “comédia” o uso do hebraico como norma em um ambiente onde todos falavam e pensavam em alemão. Contudo, houve exceções, como no caso que comentou a Blücher

De toda maneira, o processo é bastante interessante. Hoje, por exemplo, havia o pai de Grynszpan contando simplesmente como os nazistas despacharam sem aviso prévio para a fronteira da Polônia todos os judeus poloneses (mas naturalizados alemães) com dez marcos no bolso. Um velho senhor, com o quipá das pessoas piedosas, muito simples e muito direto. Nenhuma grandiloquência. Muito impressionante. Pensei comigo que, ainda

que no fim das contas fiquemos apenas nisso, o fato de que um simples quidam, que sem isso jamais teria tido a oportunidade, possa dizer alto e forte, em dez frases, sem nenhum pathos, o que aconteceu, **só isso vale a pena**” (Adler, 2007, p. 414 – negrito nosso).

Arendt ficou profundamente impactada com o contador de histórias Grynszpan. Mencionou no livro o testemunho de Grynszpan, indicando que “essa história não levou mais de dez minutos para ser contada, e quando terminou – a destruição sem sentido, sem necessidade, de 27 anos em menos de 24 horas – era de se pensar que todo mundo, todo mundo devia ter o seu dia na corte” (Arendt, 1999, p. 251). Formava-se um estrato que lhe acompanharia pelo resto de sua vida, a atenção que deveria ser dada à oralidade e o poder de iluminar o passado por meio da preservação do testemunho.

Escutar as testemunhas e observar o processo de reificação levou Arendt a reconsiderar uma de suas principais teses apresentadas em *Origens*. Havia afirmado que as *fábricas da morte*, ao eliminarem os corpos, levavam ao apagamento de memórias, lembranças e narrativas. Por sua vez, criavam-se *poços de esquecimento*, excluindo qualquer possibilidade de chegar ao fundo dos fatos. Ao se deparar com as testemunhas em Jerusalém, a pensadora reconsiderou sua tese, afirmando que

os buracos de esquecimento não existem. Nada humano é tão perfeito, e simplesmente existem no mundo pessoas demais para que seja possível o esquecimento. Sempre sobre um homem para contar a história. Portanto, nada pode ser “praticamente inútil, pelo menos a longo prazo” (Arendt, 1999, p. 254).

Um testemunho, como o de Grynszpan, é o impedimento colocado contra o esquecimento almejado pelos nazistas. Sua revisão abriu um novo horizonte investigativo, pois em obras como *Homens em tempos sombrios* e *A Vida do espírito*, podemos observar o interesse na discussão sobre memória e testemunho por meio do referencial teórico e a forma narrativa.

Em conjunto com as testemunhas, outro fator fez com que Arendt se interessasse, em certos momentos, com o julgamento. De acordo com May (1988, p. 92), a imprensa e o promotor haviam apresentado a imagem de Eichmann como um inimigo patológico dos judeus, um sádico e um monstro de depravação. No entanto, Arendt se deparou com outro sujeito. Relatou a Blücher que “o todo é absolutamente normal, indescritivelmente mesquinho e repulsivo. Ainda não estou entendendo nada, mas **sinto que tudo vai se decantar** de uma hora para outra, quando eu estiver em casa, naturalmente” (Arendt; Blücher, 2000 [carta de 20 de abril de 1961] – grifo nosso). Pouco

tempo depois, voltou a tocar no assunto, “imagino que você deva ter lido que ele gostaria de ser enforcado publicamente. [...]. A coisa toda é tão indescritivelmente banal, baixa e repulsiva. Eu ainda não a compreendo, mas **tenho a impressão de que a ficha vai cair** a qualquer momento” (Arendt; Blücher, 2000 [carta de 25 de maio de 1961] grifo nosso). Formou-se um contraste entre a imagem da imprensa e aquele sujeito “fantasmagórico” que estava no tribunal. Nesse momento, Arendt indicou que não sabia do que se tratava tal discrepância, mas que certamente encontraria sua resposta.

Desabafou com Blücher que “não sou a única, muitos outros também têm o sentimento desagradável de que o **essencial se encontra simplificado** sob uma miscelânea de atrocidades e crueldades” (Adler, 2007, p. 419 – grifo nosso). Algo estava explícito, mas de difícil compreensão para o arcabouço teórico proveniente da tradição. Houve um desconforto que estilhou a expectativa de Arendt, levando à transformação de seu espaço de experiência.

3. O dever de julgar e narrar

45

Arendt não acompanhou todo o processo presencialmente, deixou Jerusalém no final de junho e voltou para New York no começo de agosto em 1961 (Rosehill, 2022). Para casa, trouxe o espanto socrático que sentiu durante boa parte do julgamento. Antes de sistematizar suas reflexões em escrita, a pensadora levou para o Centro de Estudos Avançados no outono de 1961, o manuscrito quase finalizado de *Da Revolução*, o qual somente viria a ser publicado em 1963. Além disso, finalizou a tradução do livro *Os Grandes Filósofos*, de Karl Jaspers.

No começo de 1962, Arendt realizou uma série de palestras na Universidade de Chicago (Rosehill, 2022). Após, quando pensava em retomar seus trabalhos sobre o caso Eichmann, uma sequência de três imprevistos a levou a adiar seu trabalho: um forte resfriado que a deixou semanas na cama, um acidente de táxi no Central Park e o rompimento de um aneurisma em seu marido. Somente após esses três acontecimentos que conseguiu focar na escrita do livro.

Eichmann foi escrito entre fevereiro e março, publicado em 5 fascículos na *New Yorker* e convertido em livro em maio. Quanto à desordem e à demonstração de novas formas de pensar, o livro não deixou a desejar. Young-Bruehl (1997, p. 279) afirmou que as análises de Arendt surgiam de “exercícios de pensamento, tentativas de captar experiências e encontrar a base experiencial de posturas, decisões e políticas”. Uma experiência era verificada, lastreando seu passado histórico e

os horizontes de sentidos que poderiam ser dados. Concordando com Lafer (2018, p. 105), a análise dos fatos empregada pela pensadora, “iluminam o passado e esclarecem o presente sem a camisa de força de rígidos determinismos”.

De acordo com Paul Zumthor (2012, p. 92), o produto do historiador, independente da sua técnica e velocidade, será “um diálogo relatado: uma narração”. Arendt, mesmo não sendo uma historiadora, ao se dispor a escrever por *termos históricos* possuía consciência que seu texto seria uma narração. Quando a escrita ocorreu, não estava dentro do horizonte de propor uma explicação pormenor do seu método e, muito menos, do que significava uma narrativa histórica. Contudo, após observar que um dos maiores pontos da crítica a seu texto era a falta de método e cuidado com as fontes históricas, a pensadora acrescentou na segunda edição uma “Nota ao leitor” e um “Pós-escrito”, em 1964.

Procurou esclarecer que não trabalhou com sua emoção nem com sua memória, mas com textos, evidenciando a liberdade que teve da *New Yorker*. Ao mesmo tempo, afirmou que seu trabalho se aproxima muito de uma “monografia histórica” devido ao emprego que fez de separação entre “fontes primárias” que “só podem ser usadas no tratamento de assuntos especiais – neste caso, o julgamento em si –, enquanto o material secundário é utilizado para tudo o que constitui o plano de fundo histórico” (Arendt, 1999, p. 305). A distinção entre fontes, entre acontecimento e contexto receberam destaque no *pós-escrito*.

A pensadora fez questão de frisar quais foram suas fontes: a) “transcrição em alemão do interrogatório de Eichmann pela polícia, gravado em fita, depois datilografado, e as folhas datilografadas apresentadas a Eichmann, que as corrigiu de próprio punho”; b) “documentos apresentados pela acusação, mais o ‘material legal’ distribuído pela acusação”; c) dezesseis declarações sob juramento de testemunhas chamadas originalmente pela defesa” [listando todas]; e d) “um manuscrito de setenta páginas datilografadas, escrito pelo próprio Eichmann” (Arendt, 1999, p. 304). Com isso, podemos evidenciar que em decorrência da crítica ao seu método, Arendt procurou tornar mais elucidativa sua escrita e aproximar da História.

Entretanto, o livro *Eichmann em Jerusalém* desencadeou muito mais que uma leva de críticas com relação ao método, gerou uma controvérsia pública em larga escala. Assim que foi lançado, os pensadores Irving Howe e Lionel Abel, patrocinados pela revista *Dissent*, promoveram

uma reunião da sociedade literária de New York de caráter emergencial no hotel *Diplomat*. O público foi consideravelmente maior do que o usual e contou com a presença do historiador de Raul Hilberg, da escritora sionista Marie Syrkin e do pensador Daniel Bell como principais críticos do livro; enquanto que o pensador Alfred Kazi foi o único a se manifestar a favor de Arendt (Rosehill, 2022, p. 185). A partir dessa reunião, outras tantas, dentro e fora das universidades, foram se multiplicando, ao ponto de o debate provocar “uma guerra civil na comunidade intelectual judaica” (WatsonATSON, 2001, p. 82).

A controvérsia se manifestou em salas de aula, universidades, grupos de pesquisa e debates políticos. Entretanto, foram nas revistas científicas que o acontecimento se potencializou. O jornal *Aufbau*, no qual Arendt colaborou intensamente entre 1941 e 1945, se recusou a publicar uma resposta às críticas. Ao invés disso, publicou em 1964 um dossiê completo de críticas e resenhas que detravam a pensadora. Nele, o texto de Martin Buber, sionista que Arendt tanto admirava, é um exemplo elucidativo das críticas gerais. Buber censurou Arendt afirmando que “seu tom não tinha moderação” (Courtine-Dénamy, 1994, p. 110). Dentro do dossiê, somente Josef Maier tomou o lado de Arendt com o texto *Qu’est-ce que Hannah Arendt vraiment dit?* Afirmando que “entre nós, uma parte do passado está ainda ‘inultrapassada’ e deve ser ultrapassada” (Courtine-Dénamy, 1994, p. 104)¹.

47

Críticas gerais e descabidas foram lançadas. A título de menção, acusaram Arendt de odiar a si própria e de odiar seu próprio povo. No *pós-escrito* da segunda edição, a pensadora opinou que “tudo isso é possível por causa do clamor centralizado na ‘imagem’ de um livro que nunca foi escrito e que supostamente versava sobre assuntos que muitas vezes não só não foram mencionados por mim, mas que nunca me ocorreram antes” (Arendt, 1999, p. 306). A pensadora via a controvérsia como um processo organizado de manipulação da opinião pública em prol de interesses bem definidos e objetivos limitados, que somente era possível “descaracterizando seu livro”. A esse respeito, Karl Jaspers comentou que

Você [Arendt] atingiu as terminações nervosas mais sensíveis de muita gente – uma mentira em sua própria existência –, e eles a odeiam. A verdade será maltratada até a morte, como Kierkegaard disse de Sócrates e de Jesus. Agora, a coisa não chegou a isso e

¹ Outros intelectuais se manifestaram a favor da pensadora, tais como Mary McCarthy, Hans Morgenthau, Daniel Bell, Bruno Bettelheim, Dwight Macdonald e Karl Jaspers. Contudo, suas defesas estiveram majoritariamente localizadas em reuniões, cafés e cartas.

não chegará. Mas você recebeu uma *fama* detestável, que não é o que você merece. **A longo prazo, por certo, o seu caráter prevalecerá e seu triunfo será radiante** (Arendt; Jaspers, 1992 grifo nosso)

Arendt sustentou que seu livro estava pautado em fatos e a eles seus críticos mais exaltados deveriam levar em consideração. Ao passo, como iluminou Jaspers, existia a expectativa entre alguns, como o próprio Jaspers, Heinrich e Gray, que o valor heurístico, fenomenológico e histórico de *Eichmann* prevaleceria sob a opinião pública.

Arendt e seu livro enfrentaram desde oposições gerais, solta em conversas em círculos muito bem localizados, até pesquisas extensas financiadas por instituições de grande visibilidade. Possivelmente, o pseudo-historiador Jacob Robinson seja a figura mais elucidativa dessas críticas amplamente financiadas e focalizadas. Robinson escreveu uma série de textos dedicados a apontar falhas factuais em *Eichmann*, sendo o livro *And the Crooked Shall Be Made Straight* o de maior repercussão. Nele, Robinson discorre por mais de 600 páginas e afirma ter encontrado 400 erros factuais no livro de Arendt. Podemos apontar que seu principal ponto foi que a *banalidade do mal* era uma “teoria” sem fundamentação factual.

48

Arendt nunca se deu ao trabalho de responder diretamente a Robinson, mas a fama que ele adquiriu às custas de seu trabalho lhe incomodava profundamente, permanecendo em seu horizonte as possíveis respostas. Quando Laqueur resenhou o livro de Robinson, apareceu uma boa oportunidade para divulgar suas respostas ao seu principal detrator de maneira indireta. Escreveu o artigo *O formidável doutor Robinson*, onde discorreu sobre as críticas que mais lhe incomodavam devido a abstração realizada.

A pensadora igualou os currículos com um senso de sarcasmo e deboche (Arendt, 2016c). Depois, com grande maestria, ressaltou os principais pontos históricos envolvendo o julgamento de Adolf Eichmann e como esses estavam perfeitamente incorporados em seu livro. Além disso, evidenciou que antes da publicação de *Eichmann*, Robinson não era historiador, enquanto ela, principalmente devido a *Origens do totalitarismo*, tinha uma boa aceitação dentro do campo da História.

Dessa forma, considera que “de acordo com os parâmetros deles [Robinson, Laqueur e Israel], o que eu fiz foi o crime dos crimes: eu contei a verdade em um ambiente hostil” (Arendt, 2016c, p. 819). Ao passo, encerra-se afirmando como uma historiadora, ao dizer que “os homens

que montam guarda junto aos fatos não são os oficiais dos grupos de interesse – **qualquer que seja a legitimidade de suas reivindicações** – mas aqueles que reportam, os historiadores e por fim os poetas” (Arendt, 2016c, p. 820 – grifo nosso). A pensadora não coloca o tema da *banalidade do mal* em destaque, mas sustenta sua posição que não criou teorias ou expôs ideias soltas; o que fez foi reportar fatos em um ambiente que até então não julgava hostil.

Em outros três momentos, Arendt também lançou algumas respostas às críticas que vinha sofrendo no seio da controvérsia. Durante um simpósio na *Jewish World*, em junho de 1963, fala que foi postumamente transcrita no texto intitulado *A destruição de seis milhões* (Arendt, 2016b). Em segundo lugar, *Respostas às perguntas de Samuel Grafton*, de 1963 (Arendt, 2016d). E, em terceiro, a publicação das cartas trocadas com seu amigo Gershom Scholem em 1963 (Arendt, 2016a). Esse conjunto de texto, somado a seção *Nota ao leitor e Pós-escrito* da segunda edição de *Eichmann*, constituem o estrato mais significativo para averiguação da compreensão e resposta de Arendt à controvérsia.

Com base nessas respostas e na bibliografia especializada, podemos sinalizar três críticas que Arendt sofreu e se empenhou em responder: a) o direito de julgar, correlacionado às passagens sobre os Conselhos Judaicos; b) a imagem feita de Adolf Eichmann; c) o termo *banalidade do mal*. Importante ressaltarmos que essa divisão é unicamente analítica, pois dentro da controvérsia e do próprio livro estavam entrelaçadas.

Arendt adentrou no debate sobre direito e incapacidade de julgar. Tal discussão nunca foi um tabu para a pensadora, que vinha desde a década de 1940 empenhada na discussão sobre as condições de julgamento e punição dos crimes nazistas. Exemplificando essa passagem, a pensadora escreveu a Jaspers, em 1946, que

Uma coisa é certa: devemos combater todos os esforços para mitificar o horrível e, na medida em que não posso evitar tais formulações, não compreendi o que, de facto, se passava. Talvez o que se esconde por detrás de tudo isso seja o facto de os seres humanos não terem morto outros seres humanos por razões humanas, mas de ter sido feita uma tentativa organizada para erradicar o conceito de ser humano (Arendt; Jaspers, 1992 [carta nº 50 de 17 de dezembro de 1946]).

A pensadora, ao constatar a ruptura com o arcabouço teórico-conceitual da filosofia ocidental, o qual ela denomina de tradição, contribuiu com a teoria de que tais crimes desafiam a

possibilidade de julgamento humano, pois seus atos explodiram os parâmetros das instituições legais. Em outro momento, Jaspers havia chamado a atenção de Arendt para o fato de que

uma culpabilidade que ultrapassa qualquer culpabilidade criminal adquire um toque de grandeza – de grandeza satânica – que, [...], é tão inapropriada, no que diz respeito aos nazis [...]. Parece-me que nos é necessário considerar todas as coisas na sua banalidade completa, na sua trivialidade prosaica, porque é isso que as distingue (Arendt; Jaspers, 1992 [carta nº 50 de 19 de outubro de 1946]).

A mistificação ou elevação dos crimes nazistas à categoria demoníaca acarretaria na impossibilidade de julgá-los, o que não poderia ser admitido pela filosofia de Jaspers. Portanto, ele propõe a Arendt que o caminho seria compreender e julgar os crimes em sua *banalidade completa*, não no sentido trivial como muitos podem pensar, mas na ótica de ações sem grande profundidade filosófica, espiritual, histórica ou demoníaca. Interessante como o posicionamento de Jaspers influenciará a decisão de Arendt, quase 17 anos depois, no processo de cunhar o termo *banalidade do mal*.

Desse modo, Arendt (1999) emitiu juízos sobre os crimes nazistas, as ações de Eichmann e a participação dos Conselhos Judaicos. Afirmou que estava tocando nesses pontos em seu relato unicamente porque surgiram durante o julgamento. Com relação aos Conselhos, enumerou os estágios do plano de assassinato em massa: I) os judeus foram separados por leis e marcas, e logo então concentrados em guetos; II) depois foram deportados ou “realocados” em campos de concentração; III) até serem enviados para os Campos de Extermínio (Arendt, 1999). Em paralelo, sinalizou o comportamento dos Conselhos Judaicos durante os estágios de deportação, considerando como *decisões erradas* que levaram a que a se tornassem *ferramentas* da destruição do seu próprio povo.

Ponto crítico foi a menção feita a Leo Baeck, o principal representante do povo judeu durante o período nazista, chamando-o de “Führer judeu” (May, 1988, p. 94; Watson, 2001, p. 81). Tal julgamento causou grande revolta, pois muitos tinham devoção por Baeck e outros acharam a condenação de Arendt como ignorante das condições reais em que os judeus enfrentaram nas últimas fases do domínio nazista². Frisamos que Arendt retirou essa menção na segunda edição do seu livro, sem qualquer comentário público ou privado.

² Os juízos emitidos por Arendt sobre os Conselhos Judaicos, seus integrantes e o povo judeu no geral não adentram o período da “Solução Final”.

Os sionistas receberam tais juízos como uma difamação e negação das condições históricas que as vítimas estavam envolvidas. Siegfried Moses, antigo conhecido de Arendt em Berlim, tesoureiro de Israel, publicou uma “declaração de guerra” contra Arendt (Courtine-Dénamy, 1994, p. 103). As sinagogas e os rabinos de Israel, da Europa Central e dos EUA receberam a declaração. Logo em seguida, a *Anti-Defamation League*, fundada em 1913 para lutar contra o anti-semitismo, emitiu uma circular com o esboço de *Eichmann*, um resumo superficial de seus pontos mais controversos, uma cópia em inglês da Declaração do Conselho de Judeus da Alemanha e um artigo do *Jewish Floridian* (Young-Bruehl, 1997, p. 311; ADLER, 2007, p. 467). Todo esse movimento pressionou Arendt para calar-se e recolher seus “juízos”. Em particular, desabafou com Jaspers que “sem o pressentir, toquei em uma parte não superada do passado judaico: em toda parte, principalmente em Israel, encontramos ainda ex-membros dos conselhos judaicos nos postos mais elevados” (Arendt; Jaspers, 1992 [carta nº 331 de 20 de julho de 1963]). Assim, concluía que a crítica por parte das autoridades sobre seus juízos era em decorrência de ainda haver conselheiros em cargos elevados.

51

De acordo com suas biografias, a pensadora suportou bem as críticas advindas de Israel e da comunidade judaica. Entretanto, foram os rompimentos de amizades antigas que abalaram. Amizades como de Kurt Blumenfeld, Hans Jonas e Gershom Scholem foram abaladas (May, 1988). Dessas, Kurt Blumenfeld não reestabeleceu contato, Hans Jonas demorou quase 10 anos para retornar e Scholem se afastou da “tribo” de amigos permanentemente.

O caso de Scholem é significativo para compreender a censura sobre o direito de “julgar”. Amizade que surgiu em decorrência de Walter Benjamin, um amigo em comum, persistiu por muitos anos com admiração mútua. Durante a controvérsia, as cartas de Scholem foram as únicas que Arendt não se esquivou. Scholem argumentava que “passou-se um tempo insuficiente para que sua geração desenvolvesse uma necessária visão em perspectiva ou mesmo objetiva para julgar ações ocorridas em meio à catástrofe do Holocausto” (Watson, 2001, p. 81). Na perspectiva de Scholem, os sobreviventes e os seus descendentes ainda não tinham um afastamento temporal suficiente para emitir juízos claros sobre o tema.

Tanto é que o sobrevivente e professor Wladimir Rabi, em um artigo na *Nouveaux Cahiers*, questionou Arendt “que sentido dar a tudo isso, senão a vontade de alcançar um desprendimento

supremo, enquanto, para nós, Auschwitz é o indizível?” (Coutine-Dénamy, 1994, p. 110). Heberlein (2021, p. 150) questiona se “será que não é imoral, até desumano e insensível, censurar as vítimas – como Hannah fez?” Noutras palavras, como julgar o que permanece sendo indizível para muitas vítimas? Se permanecermos dentro dessa única questão, as acusações de arrogância por emitir juízos, por “censurar as vítimas” tomam coro. Contudo, devemos ressaltar que Arendt não almejava censurar com sua narrativa, tanto que para ela a função política do contador de histórias é ensinar a aceitar as coisas como elas são.

Um passado que não passou, esse era também a opinião da pensadora que citava as palavras de Faulkner, “o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado” (Arendt, 2016e, p. 37). Contudo, isso é diferente de afirmar que é *indizível* ou *superado*. Para a pensadora, justamente devido o acontecimento ainda ferir as vidas dos envolvidos que o ato de narrar se faz necessário. Não concebia o passado como algo a ser superado, mas como algo a ser compreendido e dotado de sentido por meio da narrativa que inevitavelmente passava pela atividade do julgar.

Destarte, Arendt (2016a, p. 760) respondeu a Scholem que “eu acredito realmente que só podemos nos acertar com este passado se começarmos a julgar e a ser francos com relação a ele”. Ao passo, acrescentou com sarcasmo no pós-escrito da segunda edição que “começou a discutir se [...] alguém que não estava presente tem o direito de ‘julgar’ o passado” (Arendt, 1999, p. 308). Desse modo, a pensadora sinaliza e rebate as críticas afirmando que não existe uma distância temporal que valide o julgamento do historiador e nem um distanciamento do caso. Portanto, na perspectiva arendtiana, todo contador de história inevitavelmente julga o passado e, tal ato, confirma no mundo o grande valor da narrativa.

Sendo assim, Young-Bruehl (1997, p. 334) expôs de forma majestosa a questão ao indicar que “os fatos [para Arendt], não importa se aterrorizantes, devem ser preservados não ‘para que não os esqueçamos’, mas de modo que possamos julgar. A preservação e o julgamento não justificam o passado, mas revelam seu significado”. É nessa busca do significado dos atos, dos fragmentos do passado cristalizado, que os homens conquistam tudo o que lhes é possível, pois olham para os males passados e, assim, percebem que são privilegiados com a possibilidade de julgar.

Portanto, Arendt, ao emitir juízos em *Eichmann*, o qual também pode ser visto como um *ensaio biográfico*, examina a vida de um sujeito na perspectiva de seus detalhes. Uma escrita da história calcada no privilégio de julgar que pode ressaltar as mudanças e as continuidades, sem cair na armadilha de *explicar* o final.

O segundo ponto de maior envergadura dentro da controvérsia foi a imagem de Adolf Eichmann. Passagens como: “Ele [Eichmann] se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam” (Arendt, 1999, p. 37) e “[ele] não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de ‘se provar um vilão’” (Arendt, 1999, p. 310) geraram grande repercussão. Foram interpretadas como ausência de responsabilidade e, principalmente, suavização dos atos criminosos.

Dentro da tradição ocidental, o homem mau e os atos maus não eram concebíveis indissociavelmente. Ambos estavam ligados entre si e assentados em um coeficiente demoníaco. Quando Arendt (1999) indicou que Eichmann não era um mentiroso compulsivo, não almejava o mal que suas ações causavam e não era um demônio, rompeu-se com uma concepção forte dentro da comunidade judaica. Era inconcebível um nazista que não fosse demoníaco. Tal rompimento levantava uma questão até então indiscutida: a possível disparidade entre ação e agente, entre atos maus e intenções más.

Arendt então se empenhou no *pós-escrito* e em trechos da *A Vida do espírito* em elucidar sua reflexão. Arendt (2017, p. 18) frisou que “os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso”. O que a pensadora evidenciava no fundo é que crimes que podemos julgar demoníacos – mesmo correndo o risco de colocarmos em uma instância que seja incapaz de julgar – foram perpetrados por homens banais sem um caráter demoníaco.

Alongando o panorama das respostas de Arendt, ela emitiu o juízo que “ele não era burro. Foi pura **irreflexão** – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (Arendt, 1999, p. 311 grifo nosso). Novamente, ela voltou a frisar a situação, indicando que “[...] a única característica notória que se podia perceber [...] não

era estupidez, mas **irreflexão**” (Arendt, 2017 grifo nosso). Na distinção entre crime e criminoso, a pensadora observou que a irreflexão era o principal vetor para tal acontecimento.

Podemos então considerar a formação de um estrato de experiência inquietante que seria a pergunta: o que fez esse homem parar de pensar? Se assim considerarmos, é possível apontar que um horizonte de expectativa se abriu a partir desse estrato, o qual impelia a pensadora a compreender a atividade do pensar, querer e julgar. Tanto que comentou a Scholem que “Eichmann pode muito bem permanecer o modelo concreto do que eu tenho a dizer” (Arendt, 2016a, p. 763). O que tinha a dizer pode ser evidenciado na síntese de “provar que, sem ter sido os monstros sádicos e verdugos inveterados, a grande maioria dos que realizaram o nazismo partilhou desse *banal* – pois que muito difundido, e muitas vezes aceita como anódino –, a condição de renúncia ao julgamento pessoal” (Kristeva, 2002, p. 139 grifo da autora)³. Julgou Eichmann como alguém que se absteve de pensar e julgar os seus atos e seu contexto.

Diante do fato da ausência de reflexão e julgamento, da distinção entre crime e criminoso, Arendt seguiu sua premissa de *pensar sem corrimão* e passou a se empenhar na busca de uma nova categoria que auxiliasse na compreensão daquele fato que estava *escancarado* em Eichmann. Com isso, entramos no terceiro tópico.

Partindo do que julgava ser um dado factual, ela fez o que Zumthor (2012, p. 106) propõe, “em vez de deduzir, do objeto com o qual se confronta, possíveis consequências, ela [a imaginação] o faz trabalhar”. Ao passo que, concordando com Zumthor (2012, p. 97) “o passado se oferece a nós como uma mina de metáforas com a ajuda das quais, indefinidamente, nós nos dizemos. Por que não confessá-lo e fazer dessa confissão um ponto de partida?” Arendt viu como necessário realizar a confissão do que estava observando. Em conjunto, se fazia necessário, devido a ruptura com a tradição, pensar novas categorias. Assim, resgatando e transformando experiências passadas,

³ Primo Levi (1988), já em 1947, havia testemunhado esse estranhamento. Retratou a imagem de seus algozes como “sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, *não se possa ler o menor pensamento*” (Levi, 1988, p. 132 grifo nosso). Em outra passagem, afirmou que “teríamos esperado algo mais apocalíptico, mas eles *parecem simples guardas*. Isso deixava-nos desconcertados, desarmados” (Levi, 1988, p. 21 grifo nosso). Sujeitos que aparentemente não eram demoníacos, mas os quais não podia se encontrar o pensamento. Certamente que o testemunho de Levi não deve ser usado para representar todos os nazis. Citamos com o intuito de indicar que o estranhamento arendtiano possui lastro em outros autores e sobreviventes.

principalmente aquelas alinhadas com Jaspers e com seus estudos envolvendo Kant, Arendt propôs o termo *banalidade do mal*.

A opção de criar uma nova categoria ou conceito carrega um risco intrínseco. Paul Zumthor, ao fazer um balanço sobre essa situação, comentou que o risco existe, uma vez que toda teorização pode quebrar o objeto que se destina. “Mas em tudo há riscos. As prudências somente vão jogar no prévio, na coleta de informações” (Zumthor, 2012, p. 106). Arendt estava ciente disso, tanto que se arrisca a propor uma nova categoria. O que não calculou foi o lastro emocional que isso teria na vida de seus leitores e comunidade judaica em geral.

Quando Arendt apresentou o termo, muitos discursos foram feitos. Alguns disseram que a pensadora: a) estava fazendo uma teoria sobre o mal às custas de um evento traumático; b) visava diminuir os crimes nazistas com eufemismos; c) estava expressando o *ódio de si* por ser judia; d) considerava que os sofrimentos dos sobreviventes do Holocausto eram banais e irrelevantes (Rosehill, 2022). Tratava-se de um conjunto de desinformação e superinterpretação que proliferava, principalmente, entre aqueles que somente *ouviram falar*.

55

De modo geral, desabafou sucintamente que “a razão pela qual aqueles que leem ‘banalidade do mal’ poderiam saltar à conclusão de que ‘seus sofrimentos são banais’ está além da minha compreensão” (Arendt, 2016d, p. 774). Assim como afirmou que “este livro, portanto, não trata da história do maior desastre que se abateu sobre o povo judeu, nem é um relato sobre o totalitarismo, [...], nem é, por fim e sobretudo, um tratado teórico sobre a natureza do mal” (Arendt, 1999, p. 308-309). A pensadora insistiu na dimensão factual da *banalidade do mal*, evidenciando que o termo visava apenas relatar e dar significado a um dado factual.

Entretanto, Arendt não evitou as perguntas envolvendo o termo feitas por Scholem que a questionou: que tipo de mal é esse que pode ser banal? A partir dessa crítica, Arendt (2016a) frisou que não considerava todo mal banal e que muitos nazistas estavam à beira da perversão e bestialidade, mas, no caso de Eichmann, a atitude que inquietava era de *Pôncio Pilatos*. Nas palavras da própria Arendt (1999, p. 310 grifo nosso), “ele **simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo**”. Essa falta de reflexão e responsabilidade sobre seus próprios atos foi o que impeliu Arendt a abrir mão do conceito de *mal radical*. Comentou que “eu de fato penso atualmente

que o mal nunca é ‘radical’, que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca” (Arendt, 2016e, p. 763).

Foi essa ausência de profundidade e enraizamento em motivos maléficos e demoníacos que encarou factualmente a pensadora durante o julgamento. Nessa linha, Arendt concluiu que o mal que estava observando era um fenômeno de superfície extremo, sem ser radical. Assim, ele contrasta com a noção geral de que no mal há algo de demoníaco e grandioso.

Arendt (2016d, p. 776 grifo nosso) considerou que “o mal não é **radical**, não vai à raiz, não tem profundidade e é precisamente por esta razão que é tão terrivelmente difícil pensar a respeito dele, uma vez que o pensar, por definição, pretende alcançar as raízes”. Se o pensar leva às raízes, a *banalidade do mal* é o esvaziamento do pensamento, ou seja, a irreflexão. Heberlein (2021, p. 149) indicou que “Não é o mal em si que é banal, senão os motivos por trás do mau ato”. Quais os motivos? Seguir as ordens de seus superiores e buscar uma ascensão na carreira? Motivos que não julgamos como criminosos. Contudo, tais motivos banais e corriqueiros, ao se ligarem a um sujeito superficial, possibilitam a irreflexão, que somado a um contexto de violência-extrema, levaram a tratar a *solução final* como um trabalho burocrático. Assim, a pensadora julgou que Eichmann “não era burro. Foi pura irreflexão que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (Arendt, 1999, p. 311).

Ao passo que, Courtine-Dénamy (1994, p. 108) considerou o “último avatar dessa ausência de pensamento: a ausência de responsabilidade. O mal extremo de que fala Arendt é mais radical do que o mal radical kantiano, na medida em que ‘não tem raízes na interioridade do indivíduo’”. A falta ou esgarçamento das raízes na humanidade é um dos componentes principais da irreflexão produtora da *banalidade do mal*. Como ele ocorre com a ausência do pensar, teoricamente, ele poderia ser prevenido por meio do diálogo e do pensar.

Assim, a pensadora respondeu a Sholem que

Ele [o mal] pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir à raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical (Arendt, 2016a, p. 763).

Como um fungo que se espalha na superfície, a *banalidade do mal* pode se desenvolver em sujeitos superficiais. Arendt estabelece uma antítese não apenas com o *mal radical*, mas também

com a faculdade do pensar. A antítese da *banalidade do mal* é a profundidade do pensamento. Com isso, a pensadora evidencia que “essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a **lição** que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém” (Arendt, 1999, p. 311 grifo nosso). Em outro momento, afirmou que “**a lição** que este longo curso de maldade humana nos ensinou — a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (Arendt, 1999, p. 274 grifo nosso). Cristaliza-se em Arendt um estrato de experiência que será significativo até o final de sua vida, a *banalidade do mal* não enquanto *mal radical*, teoria ou explicação, mas como um dado factual.

A lição que Arendt frisa aos seus leitores é que o nazismo tornou possível que grandes crimes fossem cometidos por homens superficiais. Sua irrupção e perpetração se desenrolam quando o pensar e o julgar estão corroídos. Simultaneamente, pincelou sua expectativa e suspeita do que poderia ser feito para combater tal fenômeno.

A antítese da *banalidade do mal* seriam as atividades do pensar, lembrar e julgar. Almejava-se tal proposição, pois, para Arendt, “aquele que fala as coisas que são sempre conta uma história e, nessa história, os fatos particulares perdem sua contingência ao adquirir significado humano” (Lafer, 2018, p. 99). Por sua vez, a linguagem para a pensadora “constitui o repertório da experiência humana. O nomear das coisas, a criação de palavras, é a forma de apropriação e desalienação do mundo, ao qual todos chegamos, pelo nascimento, como novatos e estrangeiros” (Lafer, 2018a, p. 88). Assim, o relato de *Eichmann em Jerusalém* fala das pessoas no mundo, e não dos mundos nas pessoas, mantendo sua adesão teórica de distinção entre público e privado, mas sobretudo ressaltando que o pensar e o julgar são movidos por ações públicas.

4. Considerações finais

Podemos enumerar sete estratos que constituem a fonte. O primeiro refere-se aos motivos que levaram a pensadora a cobrir o julgamento, revelando o desejo de aprofundar inquietações sobre o mal, já despertadas em *Origens do totalitarismo*, e dar sentido ao próprio passado. Motivada pelo dever de memória e responsabilidade, visava uma cura *a posteriori*, pois compreendia que pensar e narrar poderiam dotar de sentido os fragmentos da experiência vivida. O segundo estrato trata do triângulo de comunicações com Jaspers, Blumenfeld e Blücher, que lhe

permitiu acompanhar notícias da Alemanha, Israel e EUA. No terceiro, destaca-se a ênfase na oralidade e seu poder de transformar o vivido em narrado como chave no processo de julgar.

O quarto estrato aborda a reconsideração da tese dos poços de esquecimento: diante das testemunhas, Arendt afirmou que, enquanto houver sobreviventes capazes de narrar, tais buracos não existirão. O quinto refere-se ao método de construção do livro *Eichmann em Jerusalém*, concebido como exercício de pensamento que, além de relatar, buscava captar experiências e instigar a atividade de pensar e julgar.

A sexta camada corresponde à grande controvérsia pública, envolvendo críticas sobre: a) o direito de julgar, especialmente nos trechos sobre os Conselhos Judaicos; b) a imagem de Eichmann; c) o termo banalidade do mal. Arendt defendia a narrativa como forma de compreender o passado e julgá-lo, distinguindo crime e criminoso e mostrando que crimes demoníacos podiam ser cometidos por homens banais. Eichmann foi julgado como alguém que se absteve de pensar e julgar seus atos, o que gerou um desenraizamento e a banalidade do mal.

Por fim, o sétimo estrato reúne essas críticas e orienta a fase final de sua obra. Entre 1963 e 1975, Arendt investigou o mal, concluindo que a banalidade do mal consiste na irrupção de crimes demoníacos praticados por sujeitos que se abstêm de pensar e julgar.

58

Referências

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução de Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ARENDT, Hannah. A Controvérsia Eichmann. Uma carta a Gershom Scholem. In: ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. São Paulo: Amarilys, 2016a, p. 755-764 [original de 1963].

ARENDT, Hannah. A destruição de seis milhões: um simpósio da Jewish World. In: ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. São Paulo: Amarilys, 2016b, p. 791-798 [original de 1964].

ARENDT, Hannah. **A Vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017 [escrito em 1975 e publicado em 1978].

ARENDT, Hannah. **Carta a Thompson, Fundação Rockfeller**. Library of Congress: Collections Hannah Arendt Papers, 20 de dezembro de 1960. Disponível em:

<https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/about-this-collection/>. Acesso em: 17 de janeiro de 2025.

ARENDT, Hannah. **Carta ao Vassar College**. Library of Congress: Collections Hannah Arendt Papers, 2 de janeiro de 1961. Disponível em: <https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/about-this-collection/>. Acesso em: 17 de janeiro de 2025.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. “O formidável doutor Robinson: uma resposta de Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução de Laura D. M. Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. São Paulo: Amarilys, 2016c, p. 799-820 [original de 1966].

ARENDT, Hannah. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016e, p. 28-42 [publicado em 1961].

ARENDT, Hannah. Respostas às perguntas de Samuel Grafton. In: ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. São Paulo: Amarilys, 2016d, p. 765-781 [original de 1963].

59

ARENDT, Hannah.; BLÜCHER, Heinrich. **Within four walls**: the correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2000.

ARENDT, Hannah.; JASPERS, Karl. **Hannah Arendt and Karl Jaspers – Correspondence 1929-1969**. New York: Martin Books, 1992.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Tradução de Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

HEBERLEIN, Ann. **Arendt**: entre o amor e o mal. Tradução de Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Ed. EDUERJ. Ed. Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino**: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAY, Derwent. **Hannah Arendt**: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial, 1988.

ROSEHILL, Samantha. **Hannah Arendt**. 1. ed. Tradução de Juliana Albuquerque. São Paulo: Contracorrente, 2022.

WATSON, David. **Hannah Arendt**. Tradução de Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Ubu Editora, 2012. 60

Artigos Livres

Recebido em: 15 abr. 2025.

Aprovado em: 12 ago. 2025.