



*“Nosso papel como psicanalista,
não é o de desejar algo para alguém,
mas de ser aquele graças a quem
ele pode chegar até seu desejo.”*

FRANÇOISE DOLTO, 1908–1988

Arendt contra Freud: a banalidade do mal contra a radicalidade do mal

*Arendt versus Freud:
the banality of evil versus the radical evil*

Anchyses Jobim Lopes

Resumo

Arendt e a polêmica sobre o conceito de banalidade do mal. A genealogia desse conceito a partir de Sócrates e Sto. Agostinho. Freud e o conceito de pulsão de morte interpretado como radicalidade do mal. A genealogia desse conceito a partir dos atomistas gregos e do romantismo alemão. O romantismo alemão como fonte comum ao pensamento freudiano e ao nazismo. O amor de si como origem do mal radical segundo Kant. Amor de si e narcisismo.

Palavras-chave: Banalidade do mal, Radicalidade do mal, Dualismo, Romantismo, Pulsão de morte, Amor de si, Narcisismo.

*Estou lendo Shaw - divertido.
[...] Isto para ajudar-me superar um verdadeiro choque:
dei uma olhada no 'Behaviorismo' de Watson.
Ninguém pode de verdade ler aquilo.
Comparado com ele, Freud é um pensador profundo,
não, um gênio, Deus ele mesmo.
Carta de Hannah Arendt
a seu marido Heinrich Blücher.
8 de junho de 1941*

Introdução:

Freud e Arendt, duas Linhas que só se encontram no infinito

A clínica possibilitou a Freud ir além da corrente filosófica alemã que, ao longo do século XIX, já tateava e escrevia sobre o inconsciente: Schelling, Schopenhauer, von Hartmann, Nietzsche. Contudo, esses filósofos tinham o ofício de escrever e lecionar, sem dúvida eram grandes observadores da natureza e do comportamento humanos, mas os descreviam como viajantes que só olham de um navio a costa, sem jamais desembarcar em um porto. Foi a clínica que permitiu a Freud

descobrir como ancorar e aportar, indo das cidades costeiras a exploração das terras do interior. Se o inconsciente – o *unbewusst* – do romantismo alemão, e de sua expressão em filosofia, já era aceitos, ancorar e ir em direção ao interior deve-se as descobertas freudianas na clínica: os sintomas, a resistência, a transferência, a repetição. O que parecia uma ilha era um gigantesco continente e da clínica individual Freud aos poucos partiu para desbravá-lo também por uma ótica do social. Da clínica Freud passou à antropologia, à religião e até mesmo ao estudo do ser humano na *polis* – a política.

Nascida duas gerações depois de Freud, outra grande pensadora do século XX fez da política e do estudo do homem enquanto ser político sua morada principal: Hannah Arendt. Apesar de ao longo da vida rodeada de pensadores e artistas em graus variados afeitos à psicanálise, Arendt sempre lhe teve ojeriza. Não tanto que se preocupasse em combater as ideias de Freud. Nem mesmo criticá-las. Judia de língua alemã, idolatrando a literatura germânica, obrigada ao exílio pelo nazismo, nunca mais retornando a morar em sua terra natal, agnóstica ou até mesmo ateia, sem querer conscientemente (mas no inconsciente talvez querendo) divulgar ideias que provocaram forte, para não dizer violenta, resistência, o que levou a ser atacada em termos pessoais. São muitas as analogias com a biografia de Freud. Mas Freud e Arendt produziram suas obras como se tivessem vivido em mundos paralelos, cada qual em um deles onde o outro nunca tivesse existido.

Seria uma ofensa a ambos pensadores reduzir as ideias de um às do outro. Vamos tentar percorrer alguns trechos desses dois caminhos paralelos. Que como todas as linhas paralelas só se encontram no infinito.

Uma pensadora tão banal que ameaçou à direita e à esquerda

Hannah Arendt nasceu em 1906, perto de Hanover, no norte da Alemanha, filha única de um casal judeu não religioso originário de Königsberg,¹ cidade a qual retornou aos três anos em virtude da doença de seu pai, que veio a falecer quando ela tinha sete anos. Cidade perdida no mar Báltico, conhecida

1. Talvez a melhor introdução à biografia e às ideias de Arendt, bem como a controvérsia sobre o julgamento de Eichmann e a banalidade do mal, seja *Hannah Arendt*, filme teuto-francês de 2012, dirigido por Margarethe von Trotta. Conforme pesquisamos, o filme fundamenta-se, quase todo, na melhor e mais profunda biografia de Arendt, a de Young-Bruhel (1982) e em trechos diretamente tirados de *Eichmann em Jerusalém* (ARENDR, 2013).

por seu filho mais ilustre, Immanuel Kant, nascido nela cerca de cento e oitenta anos antes. Arendt ingressou nas prestigiosas universidades de Marburg e Heidelberg, sob a orientação de Martin Heidegger e de Karl Jaspers. Com o advento do nazismo perdeu a cidadania alemã e emigrou para a França. Emigrante sem passaporte participou ativamente do movimento sionista. Com o início da Segunda Guerra Mundial, devido à sua origem alemã e na qualidade de “inimiga estrangeira”, foi encarcerada pelos próprios franceses em um campo de prisioneiros, de onde fugiu. Hannah Arendt sarcasticamente referiu-se ao episódio como fruto de “um novo tipo de ser humano criado pela história contemporânea, que é colocado em campos de concentração pelos inimigos e em campos de internação pelos amigos” (citado por YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 152, tradução do autor).

Depois de várias peripécias acabou indo juntamente com seu segundo marido para os Estados Unidos em 1941. Residiu em Nova York até seu falecimento em 1975. Passava temporadas lecionando em importantes universidades, como Berkeley e Chicago, sendo a primeira mulher nomeada professora na universidade de Princeton. Mas seu nome é frequentemente associado à não menos famosa Nova Escola de Pesquisa Social de Nova York. Trabalhou também como jornalista e publicou vários livros e inúmeros artigos. Contudo, recusava ser classificada como ‘filósofa’ e também se distanciava do termo “filosofia política”; preferia que suas publicações fossem classificadas dentro da “teoria política”. Sua primeira obra famosa *As origens do totalitarismo* (2012) dissecou as tiranias do século XX, inclusive o stalinismo, o que a colocou em choque contra as correntes dos marxismos oficiais e dos patrulhamentos ideológicos. Fato que também ocorreu no Brasil em relação às ideias de Arendt e pessoalmente vivenciado pelo autor deste texto. Como descreve o autodenominado filósofo lacanianiano Zizek (2002), marxista confesso:

[...] se em um colóquio de Estudos Culturais nos anos 70, alguém era inocentemente indagado, “Não é a sua linha de argumentação parecida com a de Arendt?”, era um sinal seguro de que este alguém estava em grandes apuros (ZIZEK, 2002, p. 2, tradução do autor).

Hannah Arendt teve pouco contato e nenhuma afinidade com a psicanálise. Em seus textos publicados há muito poucas menções, todas elas muito breves, vagas e negativas. Alusões que se contam nos dedos de uma mão. Também nunca se preocupou em escrever contra ou contestando a psicanálise. A única semelhança com Freud deu-se apenas no hábito europeu de adorar escrever cartas. Dos vários volumes de correspondência publicada que pesquisamos, apenas em uma carta há o duvidoso elogio a Freud, citado na epígrafe acima. Mas, como também acontece com o fundador da psicanálise, sempre há o risco de que algum texto ou carta inédita surgir com novas informações. Enquanto isso não acontece, tudo se passa como se Arendt tivesse vivido seus sessenta e nove anos – convivendo com filósofos, poetas e escritores famosos – em um universo paralelo onde o saber criado por Freud jamais tivesse existido. O que torna sua leitura um ótimo refrigerante, um alívio contra o habitual cansaço de se ler a repetição psicanalítica do mesmo, rebuscada pela jargonofasia e por torções teóricas quase delirantes.

Hannah Arendt, de passagem, critica a psicanálise pela confusão que, em sua opinião, era feita entre as esferas pública e privada. Preocupação em parte originada pelas perseguições políticas presenciadas na Europa e nos Estados Unidos, em nome da religião, etnia ou meros gostos pessoais. Esferas que julgava também essencial serem separadas, por sua formação no Iluminismo e nas ideias universalistas de seu conterrâneo Kant. Também Arendt, com muitos outros, julgava o romantismo do século XIX uma das principais raízes dos nacionalismos desse século e do seguinte. E desses nacionalismos

a causa dos totalitarismos, de tantas guerras, culminando nas ideologias justificadoras das duas guerras mundiais e nos extermínios do século XX. Essa ojeriza aos nacionalismos fazia com que Arendt declarasse publicamente não amar nenhum povo, nem o judeu, embora sempre afirmasse a importância sua identidade judaica e tivesse sido participante ativa do movimento sionista. Afirmção contra os nacionalismos que deixava implícita que seu amor era pela humanidade e pelas pessoas e, poeta amadora que era e que passou a vida escrevendo poemas a si mesma e apenas aos mais próximos, em entrevista contava que no final só ficara o idioma:

[...] sei de cor, em alemão, um bom número de poemas alemães, que de certa maneira estão presentes no mais profundo da minha memória. [...] De qualquer forma não foi a língua alemã que enlouqueceu! E, depois, ninguém pode substituir a língua materna (ARENDR, 1993, p. 134).

Resistência pessoal de Arendt à psicanálise?

Ora a psicanálise e o inconsciente freudiano são tributários, senão um dos ápices, do romantismo alemão na filosofia. Linhagem que vai de Hegel e Schelling, passando por Schopenhauer e Eduard von Hartmann, chegando a Nietzsche. Uma leitura superficial sem dúvida pode colocar o inconsciente freudiano como simples continuação do irracionalismo e do triunfo da vontade preconizados pelos três últimos pensadores germânicos citados. É uma ideia grotesca e nada agradável para os admiradores de Freud que sua obra inicialmente se insira em uma genealogia filosófica na qual se postule que, a semelhança da famosa frase de que ‘a neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão’, se diga que ‘a psicanálise é, por assim dizer, o negativo do nazismo’.

Contudo, poucos podem ser lembrados como fonte de um pensamento tão crítico destabilizador a qualquer poder tirânico,

quanto o pai da psicanálise, embora Freud fosse um homem muito conservador em seus gostos artísticos, literários e políticos, como fica bem claro em *Mal-estar na civilização* (1930), muito mais próximo ao rigor na educação do que ao liberalismo. Mas sua mania de explicar o até então inexplicável por meio de raciocínios que julgava científicos e confirmáveis, levando a racionalidade à compreensão do inconsciente, bem como sua acerba crítica a religião o colocava pessoalmente como um herdeiro do Iluminismo – logo próximo a Kant. Freud tinha ojeriza movimentos de vanguarda – como o Surrealismo, por exemplo. Provavelmente a leitura superficial que Arendt fez da obra freudiana fazia com que identificasse a psicanálise como uma mais uma das correntes irracionistas oriunda do romantismo, perigosa pela possibilidade de ser utilizada totalitariamente. Nada mais distante dos objetivos pessoais de Freud, cuja vida metódica, obsessiva mesmo, dedica à família e ao trabalho, nada tinha a ver com a biografia de autores românticos como Byron, ou que enlouqueceram como Nietzsche.

Deve-se, contudo, lembrar que Arendt tinha idade para ser neta de Freud. O freudismo com o qual tomou contato era já uma instituição sólida, e não a do romantismo revolucionário de suas primeiras décadas. A psicanálise com a qual tomou contato hipertrofiara a noção de pulsão de morte, conceito que, como será visto abaixo, era a mais moderna variante do de radicalidade do mal.

Exilada da Europa, a vertente psicanalítica com a qual passou a tomar contato foi a da psicologia do ego, que – com inúmeras honrosas exceções – imperava em solo americano durante os trinta e cinco anos em que lá viveu. Sem dúvida não apenas lá que muitos seguidores da psicanálise foram mais realistas que o rei, normatizando a subjetividade e a sexualidade humana, criando ortodoxias que mais se parecem com religiões, reduzindo a conhecimento psicanalítico, de sua pos-

tura inicialmente subversiva, a meros apêndices da psiquiatria e da psicologia enquanto ideologias do saber e poder oficiais.

Até mesmo o uso do conhecimento psicanalítico como técnica de manipulação de massa e de propaganda, a serviço de objetivos nada éticos, uso que bem pode ser caracterizado como totalitário, ocorreu sob a égide de um sobrinho do próprio Freud, filho de sua irmã com o irmão de sua esposa, Edward Bernays (1891-1995). Teve esse Bernays a fama de ser em solo americano o pioneiro do uso das teorias de seu tio para inaugurar a marquetagem na eleição de presidentes (Calvin Coolidge, 1924) e, entre muitos livros sobre propaganda, escreveu um com o gracioso subtítulo de *Como manipular a opinião na democracia* (BERNAYS, 2008). Lembremos que também na década de 20 do século XX surgiu o primeiro tirano que utilizou os modernos meios de comunicação para assumir e manter o poder: Mussolini. Em seguida um de seus grandes admiradores: Joseph Goebbels, nomeado oficialmente Ministro da propaganda do Terceiro Reich. Bernays também se especializou na publicidade de cigarros e foi o pioneiro da propaganda subliminar.

O julgamento

que seria engraçado não fosse trágico

Falando de propaganda, o julgamento de Adolf Eichmann tornou-se famoso evento da mídia por vários motivos. Tratava-se de um dos muitos nazistas graúdos que fugiram da Europa ao final da guerra, que assim como muitos outros conseguira um refúgio seguro na América do Sul, com o beneplácito do governo e da igreja católica europeia e local. Mas, ao contrário desses outros, sua tranquilidade foi brutalmente rompida por seu sequestro pelo serviço secreto israelense em 1960 e levado para ser julgado em Israel. Desde a divulgação espetacular do rapto, passando pelo protesto do governo Argentino na ONU, indo à divulgação televisiva de seu julgamento Eichmann tornou-se

grande fenômeno mundial de mídia. Arendt solicitou a prestigiosa revista *The New Yorker* para ir como repórter. Escreveu cinco artigos publicados pela revista e posteriormente reunidos em livro. Ao contrário do que Arendt jamais esperaria, seus escritos ficaram tão ou mais famosos que o julgamento.

Eichmann (1906-1962) fora tenente coronel da famigerada SS (de *Schutzstaffel*, ‘esquadrões de proteção’ ou ‘corpos de defesa’, organização paramilitar do partido nazista). Eficiente organizador havia sido o responsável pelo gerenciamento e logística da deportação de milhões de pessoas para os campos de extermínio onde foram mortos. Estima-se que entre cinco e meio a seis milhões de pessoas tenham morrido, em sua esmagadora maioria judias, além de ciganos, eslovacos, doentes mentais, homossexuais e outras impurezas da raça segundo o credo nazista. Em sua defesa Eichmann argumentava que não possuiu nenhum papel na formulação da política de extermínio. Apenas obedecia a ordens de um governo legitimamente constituído. Sua função operacional era coletar informações, depois recolher e organizar o transporte ferroviário daqueles indicados pelos dados obtidos. Uma operação enorme da qual prestava, por meio de tabelas e gráficos, minuciosas contas a seus superiores. Jamais matara pessoalmente alguém. Muito menos fora responsável pelos métodos de extermínio ou pelas condições nos campos de concentração. Não era de sua alçada, na qual, diga-se, era efficientíssimo. Como acusado desculpava-se:

[...] com base de 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 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 (ARENDR, 2013, p. 312).

O que primeiro chama a atenção no relato de Arendt, é que Eichmann não possuía nenhuma das características dos vilões de televisão ou cinema. Não tinha tiques, manias, excentricidades, tudo o que tanta cor dá aos antagonistas dos heróis e super-heróis. Nada o caracterizava como um típico gênio do mal. Muito menos se parecia com um chefe do crime: nem arrogância, nem onipotência. Nem mesmo com algo ultrapassado, como o Mefistófeles do *Fausto*, tinha semelhança.

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. [...] essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas (ARENDR, 2013, p. 299).

De fato, Eichmann na época saiu incólume dos exames psiquiátricos e psicológicos aos quais foi submetido, tanto quanto hoje sairia ileso da avaliação pelos critérios de uma CID ou DSM. Isto posto, é claro que hoje passaria com facilidade nos demais itens de uma bateria de testes para seleção profissional em uma multinacional.

Eichmann rodeava-se de frases feitas, *slogans* e chavões. Imagens prontas e acabadas que se antepunham entre ele e a percepção das consequências de seus atos no mundo. Possuía uma total incapacidade para entender um ponto de vista diferente. Seu ‘oficialês’ era uma forma de linguagem que o impedia de se colocar na pele do outro. Outra carência sua segundo Arendt era uma absoluta falta de imaginação. Se não se pode brincar com a realidade, ela possui algum valor afetivo? “Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação mais devastação que todos os maus instintos juntos [...]” (ARENDR, 2013, p. 311)

O uso externo da linguagem por Eichmann refletia o que Arendt analisou em seu uso interno. Se considerarmos o pensamento como o diálogo silencioso com nós mesmos, segundo Arendt, a partir das práticas de Sócrates e Platão, diálogo que se dobra sobre a percepção que temos de nós mesmos e nos faz auto-observar – *re-flexão* – Eichmann era incapaz de pensar. Esse diálogo interior, que no passado remoto foi incorporado a nós, e que hoje se atualiza no diálogo com outros, torna-se muito mais importante que qualquer conceito formal ou operacional de inteligência, pois é uma das coisas que nos torna humanos. E como sua própria carreira no Terceiro Reich demonstrava, Eichmann não era privado de capacidade política nem de talento operacional, nem da capacidade de resolver problemas logísticos complexos. Pelo contrário, nos doze meses finais da guerra, em que o caos instaurou-se por toda a Europa, ele superava dificuldades materiais cada vez maiores para manter funcionando a máquina de transporte ao extermínio. Como descreve Arendt:

Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira alguma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é ‘banal’ e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isto está longe de se chamar lugar comum [...] (ARENDR, 2013, p. 311).

Genealogia da banalidade do mal

Em 1943 Arendt já se encontrava em Nova York quando começaram a chegar as primeiras informações sobre a existência e do que estava acontecendo nos campos de extermínio, em especial em Auschwitz. As notícias eram assombrosas, tanto pelo gigantismo do massacre, quanto pela completa falta de propósito militar em uma nação que deveria estar canalizando todas as suas forças para a luta numa guerra total. Caíam por terra to-

dos os pressupostos das ideias de avanço da civilização, tão acalentadas pelo iluminismo e pela ideologia de progresso burguesa dos séculos XIX e XX.

E se é verdade que nos estágios finais do totalitarismo surge um mal absoluto (absoluto porque não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que sem ele nunca poderíamos ter conhecido a natureza realmente radical do mal. [...] O surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores (ARENDR, 2012, p. 13 e 589).

A única explicação plausível para Arendt em sua formação filosófica era a da radicalidade do mal segundo Kant. Esse conceito fora defendido pelo filósofo em um livro pouco lido pelos pensadores até o século XX, *A religião nos limites da simples razão* (KANT, s.d.), mas que na época da publicação fora muito bem lido pelos censores do estado e resultou numa ordem direta do Rei da Prússia, que proibia o filósofo de publicar novamente textos sobre religião. Kant havia percebido que o mal podia ter origem não nos instintos da natureza ou em uma motivação demoníaca. Nesses dois casos o ser humano não seria responsável por seus atos, e também iria contra a ideia religiosa de que o homem no início fora criado bom. O mal teria origem no uso perverso das faculdades racionais cuja própria liberdade de escolha torna o ser humano como tal. Seria radical por ter sua raiz no mau uso da própria razão, o que destoava bastante da visão otimista do iluminismo do século XVIII.

Arendt associou o mal radical kantiano não apenas aos campos de concentração, eles seriam a consequência lógica da base de sustentação do governo nazista. Vimos como usou o conceito em *As origens do totalitarismo* (ARENDR, 2012). Mas a ideia lhe trazia profundo desconforto por causa de sua linhagem filosófica, sua confiança no

iluminismo e sua defesa na positividade da política. Além disso, os tortuosos raciocínios kantianos para justificar o uso perverso da liberdade e da razão pouco defendiam a ideia de um mal radical de que fosse parte da natureza humana. Ver de perto um grande criminoso nazista permitiu a Arendt rever o conceito kantiano de radicalidade do mal em seu oposto: a banalidade do mal.

A expressão “banalidade do mal” é na realidade a herdeira de uma longa tradição filosófica da qual Arendt foi a mais recente pensadora famosa. O termo possui em Sócrates (470-399 a.C.) seu mais antigo representante, provavelmente seu fundador. Para Sócrates o ser humano não errava por uma maldade intrínseca, por um desejo ou prazer de realizar o mal pelo mal, mas por ignorância. Vários dos diálogos de Platão mencionam esse conceito. Citemos uma fala de Sócrates no *Protágoras*, talvez o último dos diálogos platônicos da sua primeira fase de escritos, os ditos diálogos socráticos, por serem considerados uma tentativa do autor ateniense em deixar para a posteridade um retrato do Sócrates histórico:

Ceder a si mesmo nada mais é senão ignorância, e controlar a si mesmo nada mais senão sabedoria [...] ninguém busca voluntariamente o mal ou o que considera como tal. Aparentemente agir assim não é da natureza humana, a saber, desejar buscar aquilo que se tem como mau de preferência ao bom (PLATÃO, 2014, p. 315).

Arendt em seus escritos não só utiliza profusamente de citações dos diálogos platônicos, quanto a própria figura de Sócrates, a qual intimamente desenvolve no que descreve como sendo a transformação de “uma figura histórica em um modelo [...] um tipo ideal” (ARENDR, 2004, p. 236-237).

Tendo Platão abandonado a primeira fase de seus diálogos, a socrática, em uma segunda fase, conhecida como platônica, passou a expor suas próprias ideias. Embora aqui e ali

ainda restem traços provavelmente originários da figura histórica, Sócrates na maioria das vezes tornou-se um mero artifício para que Platão expusesse suas próprias opiniões e teorias. Uma das características principais do platonismo era a separação entre este mundo aqui, material e corruptível, em oposição a outro, eterno, espiritual e perfeito. Foi a própria Arendt em *Religião e política* (ARENDR, 1993, p. 134-135) quem chamou a atenção de como, na famosa *Alegoria da caverna*. Ao ilustrar a separação dos dois mundos, Platão traça o esboço de como este mundo aqui é a antecâmara do futuro inferno cristão.

O platonismo e o neoplatonismo tiveram em Agostinho de Hipona (356-430) seu primeiro e maior expoente na era cristã. Antes de se converter ao cristianismo, o que só fez próximo dos trinta anos, Sto. Agostinho era adepto do maniqueísmo. Pouco se sabe dessa seita gnóstica, também derivada do cristianismo, e que pouco depois foi exterminada pelo catolicismo. Fundada por um profeta persa chamado Manichaeus ou Manés, pregava um cristianismo dualista, em que existiriam dois deuses. O maniqueísmo pregava uma elaborada cosmologia dualista que descrevia o mundo como um conflito entre um deus bom e espiritual da luz, e outro do mal, ligado à matéria e a escuridão. Agostinho abandonou conscientemente essa crença em parte devido à influência de Platão e Plotino, em parte devido à influência a de Sócrates. O conceito de um deus que não fosse único e absoluto – onisciente, onipotente, onipresente – era incompatível com o monoteísmo.

Em termos filosóficos, acreditar no deus do mal maniqueísta equivalia a conceder ao mal um estatuto ontológico igual ao deus do bem. Por isso, escreve Agostinho nas *Confissões*, sua primeira grande obra:

[...] Logo, privado de todo bem é o nada absoluto. De onde se segue que, enquanto as coisas existem elas são boas. Portanto, tudo que existe é bom; e o mal [...] não é uma

substância, porque fosse uma substância seria um bem. (SANTO AGOSTINHO, s.d., p. 130)

Em vez do erro por ignorância, termo evocado por Sócrates e que é um moralmente neutro, Agostinho utiliza um termo mais carregado, bastante contemporâneo nosso – perversão – para justificar a falha humana. Mas a perversão, apesar de culpabilizar seu agente, apenas corrompe uma vontade primeira e boa, não possuindo existência real:

Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema [...] e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama suas entranhas e se levanta com intumescência (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 158).

Infelizmente, apesar de já associada à ideia cristã de pecado, a noção mais benevolente do mal como ontologicamente inexistente não perdurou na obra agostiniana nem na igreja oficial. Nas *Confissões* entre o homem e deus há um diálogo direto, semelhante ao do judaísmo mais popular, e nenhuma função para a instituição religiosa. O Bispo de Hipona levou um bom percurso, até escrever sua maior e mais conhecida obra – *A cidade de Deus* – na qual justificasse a necessidade dos dízimos e o controle das interpretações pelas leituras oficiais dos textos sagrados.

E, finalmente, o maniqueísmo tão conscientemente rejeitado por Agostinho retornou em toda sua força, no que podemos interpretar como um brutal retorno do recalçado. Como poderia ser previsto pela metáfora sexual contida na última citação, Agostinho aprofundou a noção platônica deste mundo como material e corruptível, associando-lhe a ideia de carne, pecado e sexo como origem de todo mal. Com todo seu talento literário e erudição, o fez em um grau que, na prática recriou a noção de um deus do mal tão poderoso quanto o do bem. Compreende-se o maniqueísmo tão evidente na religiosida-

de de popular de hoje. Ou, como diria Melanie Klein, utilizando tanto de mecanismos esquizo paranoides. Sempre é mais cômoda a credence infantilizante de um demônio tão poderoso quanto deus.

Entretanto, o conceito de mal como erro, ou como derivado de um nada, de que o mal não possuía substancialidade ontológica, era muito precioso para Arendt. Quando jovem, defendera sua tese de doutorado com o título *O amor e Santo Agostinho* (ARENDR, 1996). Mas não era somente por suas raízes filosóficas, mas porque a ideia de um mal radical poderia implicar uma visão negativa da atividade política. Uma visão que justificasse o totalitarismo, como defensor do povo contra o mal, e não sendo o próprio totalitarismo como causado pelo mal. Depois do abandono da ideia de radicalidade, sintetiza romanticamente a pensadora em uma de suas mais conhecidas citações:

Realmente, minha opinião é a de que o mal nunca é “radical”, é apenas extremo e não possui profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode crescer demais e deteriorar o mundo inteiro, precisamente por que se espalha como um fungo na superfície. Ele é “desafiante-do-pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes, e o momento em que se ocupa do mal não há nada. Essa é sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical (ARENDR, 1996 citada por YOUNGBRUEHL, 1982, p. 369, tradução do autor).

Genealogia da radicalidade do mal

Muitas religiões são dualistas. Há um ou mais deuses do bem e um ou mais deuses do mal. Ambos os lados com igual força e poder. A mais famosa entre essas crenças talvez tenha sido o zoroastrismo. Antiga religião persa fundada pelo profeta Zaratustra, a quem os gregos antigos chamavam de Zoroastro, e cujo antigo nome voltou a tornar-se tão famoso pelo livro de Nietzsche. A concepção

mais simplificada do zoroastrismo é a de que admite a existência de duas divindades, as quais representam o Bem (*Aúra-Masda*) e o Mal (*Arimã*). Da luta entre essas divindades, no final, sairia vencedora a divindade do Bem.

Por uma interpretação a partir da psicanálise de Melanie Klein, o dualismo e o já mencionado maniqueísmo seriam reflexos da psique infantil mais precoce de sua majestade o bebê, que divide todas as percepções em dois extremos sem misturas: muito boas e muito ruins. A tão famosa posição esquizo-paranoide, onde esquizo se refere à cisão em dois polos opostos, e paranoide o expelir todo o ruim, mas que termina por retornar e perseguir. Só com o amadurecimento psíquico e físico o bebê passaria a ver que, sua realidade interna e seu mundo externo, não são tão extremados. Tudo e todos são feitos de mais ou menos. O que não é uma visão tão grandiosa de si e do mundo, logo um olhar mais realista, mas muito mais modesto, cuja aceitação implica em seu próprio nome: posição depressiva.

Já na Grécia antiga grande parte do pensamento se desprendera da religião. Aconteceu o início da filosofia. Cerca de século e meio após o início do movimento pré-socrático, viveu um de seus mais famosos nomes, Empédocles (490-430), conhecido por ser o criador da teoria cosmogônica dos quatro elementos que constituiriam todo o cosmos: terra, água, ar e fogo. Ele também propôs duas causas, chamadas por ele de *Amor* (*philia*) e *Discórdia* (*neikos*) que atuariam como forças que, unindo ou desunindo esses quatro elementos, tanto podem formar tudo que existe quanto separar tudo num quase caos de partículas. O termo discórdia também é traduzido como revolta ou como ódio. As concepções de Empédocles continuaram através dos atomistas gregos – Leucipo e Demócrito – indo deles a Epicuro, que com sua escola perpassaram todo o pensamento de Alexandria e de Roma antigas. Trata-se de um dualismo filosófico e não mais religioso.

A partir do século XIX, tanto pela influência de Hegel e Nietzsche, quanto pela redescoberta de muitos fragmentos de textos da Antiguidade, os pré-socráticos foram revalorizados. No século XX passaram a ser tão ou mais importantes que os clássicos Platão e Aristóteles. Heidegger, por exemplo, escreveu várias reflexões sobre os pré-socráticos. E Freud, em uma carta de 1º de novembro de 1906, indica ao editor Hugo Heller sua lista dos dez bons livros, na qual inclui *Os pensadores gregos*, de Theodor Gomperz. Freud escreve que sua indicação não são obras-primas ou clássicos da literatura, mas livros com que “nos relacionamos do mesmo modo que com bons amigos, aos quais devemos algo de nosso conhecimento da vida e nossa concepção de mundo [...]” (ROUANET, 2003, p. 12). A obra de Gomperz, em três volumes, tem o primeiro dedicado aos pensadores pré-socráticos.

Explicações psicanalíticas à parte e revalorização contemporânea dos pré-socráticos, outra das origens do pensamento atual, bem mais próxima no tempo, foi o romantismo. Movimento artístico, filosófico e político que se inicia no final do século XVIII e possui seu ápice no século XIX. Caracterizou-se como perspectiva contrária ao racionalismo e ao iluminismo. Distinguiu-se por toda uma visão de mundo centrada no indivíduo. Os autores românticos voltaram-se cada vez mais para si mesmos, retratando o drama humano, amores trágicos, ideais utópicos e desejos de escapismo. Se o século XVIII fora marcado pela objetividade e pela razão, o início do século XIX seria marcado pelo lirismo, pela subjetividade, pela emoção e pelo eu. À primeira vista, parecem-nos aos ligados à área *psi* e às artes uma corrente muito simpática. Sedutora até demais, talvez.

Uma característica menos retratada do romantismo é ter sido uma das raízes do nacionalismo europeu e, por tabela, difundido em todo o mundo. As particularidades e as diferenças culturais foram exacerbadas até o exotismo. Em oposição ao século XVIII, o

século das luzes, a Idade Média, melhor definida como idade das trevas, foi idealizada pelo romantismo como quase uma época de ouro. Completamente ao oposto de todas as evidências históricas do que realmente ocorreu no período medieval: obscurantismo, fanatismo, enorme atraso material e de redução tanto numérica da população quanto de sua vida média a não mais de trinta anos.

A exaltação das características culturais e de suas mitificadas raízes medievais mostrou-se muito útil como ideologia de opor cada nação como dona de uma herança inigualável, como sendo superior a sua vizinha. Logo justificada toda agressão bélica por que

[...] a própria instituição do Estado [...] podia agora ser interpretada pelos românticos como a nebulosa representação de uma “alma nacional”, que pelo próprio fato de existir, devia estar além e acima da lei (ARENDR, 2012, p. 324).

Um passo além e origens apenas linguísticas ou de tradições particulares, tornaram-se homogeneizadoras e o que parecia ser o reconhecimento de diferenças passou a ser sua negação. Mais um passo, o que era cultural passou a ser confundido com o étnico. Bastou um sopro de darwinismo completamente mal interpretado em relação às ideias do próprio Darwin e o étnico foi deturpado em teoria de superioridade racial. O que era uma teoria de história dos idiomas foi deturpado em racismo. Do estudo das origens e dos idiomas indo-arianos, surgiu o delírio de uma imagem de raça ariana pura. É compreensível que Arendt (2012) tantas vezes critique o romantismo em *As origens do totalitarismo*.

O romantismo exacerbou a força das paixões acentuando seu caráter desmedido e irracional. Exaltação que não ficou nem poderia ter se restrito à arte, onde produziu algumas das maiores conquistas humanas. Perpassou a maior parte da filosofia no século XIX. Desde autores herdeiros do

Iluminismo, como Fichte e Schelling, até seu ápice no pensamento de Schopenhauer e Nietzsche, para o qual “a vontade de poder não é nem um ser, nem um devir, é um pathos” (NIETZSCHE, s.d., p. 260).

A força das paixões, do eu, do irracional, não se revelou apenas através dos heróis bastante dúbios de grandes escritores, como Stendhal, mas também pela criação de vilões supremos. Já em Goethe, Mefistófeles é personagem tão ou mais interessante do que Fausto. Mas até então, o demoníaco, o mal radical, tentava o homem, mas era ele mesmo inumano: entidades sobrenaturais gregas, demônios cristãos ou até o próprio maligno em pessoa como Mefistófeles. No século do romantismo surgem ícones contemporâneos como o monstro de Frankenstein, Drácula, capitão Nemo. O primeiro foi construído de partes de seres humanos, mas não atingiu essa condição como indivíduo, o segundo renegou sua humanidade tornando-se fisicamente um monstro provido de desmedido poder de sedução, o terceiro manteve sua humanidade biológica, mas renegou seu pertencimento a espécie humana, dedicando-lhe ódio eterno, protótipo do cientista louco que deseja escravizar ou destruir a humanidade.

Desde então o mal radical passou a ser caracterizado por vilões – humanos ou quase, humanos – geniais, singularíssimos e apaixonados por sua própria perversão. Vilões quase sempre muito mais interessantes que os mocinhos. Nada a ver com a personalidade sem nenhum charme, do normopata, que só obedecia a ordens sem refletir em suas consequências; do intelectualmente medíocre, mas eficiente burocrata, que não conseguia pensar além do repetir de chavões: Eichmann. Não era um vilão de cinema ou televisão. Não era um anti-herói que pudesse ser idolatrado por neonazistas. “Apesar de todos os esforços da promotória, todo mundo percebia que este homem não era um ‘monstro’, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço” (ARENDR, 2013, p. 67).

Pulsão de morte: o olhar de Freud sobre a radicalidade do mal

Vários foram os caminhos que conduziram Freud a conceitualizar a pulsão de morte, cuja primazia já fora brutalmente prefigurada em *A pulsão e seus destinos*: “O ódio, em relação aos objetos é mais antigo que o amor (FREUD [1915] 1978, p. 139)”. Na clínica o mais importante desses caminhos talvez tenha sido a convivência com pacientes cuja recorrência de sintomas ia além do que poderia ser compreensível pelo princípio de prazer. Freud observara muitas vezes o retorno de sintomas e sofrimento como um fenômeno incontornável, que ia muito além do que seria justificado como tentativa de elaboração. Também não era compatível com a ideia de que o sintoma seria uma forma secreta de prazer, que desvendada poderia ser substituída por satisfações mais gratificantes na realidade externa. Era um fenômeno além do que o psicanalista podia controlar e compreender. E não era apenas a ele Freud que isso assustava. Descreve em *Além do princípio de prazer*:

Pode-se supor também que, quando pessoas não familiarizadas com a análise sentem um medo obscuro – um temor de despertar algo que, segundo pensam, é melhor deixar adormecido – aquilo de que no fundo têm medo, é do surgimento dessa compulsão com sua indicação de posse por algum poder ‘demoníaco’ (FREUD, [1920] 1978, p. 36, tradução do autor).

Além da invocação desse poder ‘demoníaco’, Freud também observara na clínica a importância do prazer na agressividade. Fosse ao sadismo em relação a outrem, fosse sobre si mesmo, o masoquismo. Era mais do que uma característica originária da sexualidade infantil. Associava-se à compulsão à repetição como uma malignidade que tanto ia além do explicável pelo prazer na dor do outro ou de si, quanto parecia compreensível apenas por um desejo de aniquilamento total

do ser. Origem da hipótese de um masoquismo primário, um estado primevo de busca pela autodestruição, de retorno ao inorgânico.

Vale lembrar que essas observações clínicas de Freud foram acentuadas pela experiência de outro fenômeno, só que externo: a Primeira Guerra Mundial. Seu horror à autodestruição sem nexos da Europa, que para ele era tudo de importante que existia na face da Terra, já havia sido descrito uns quatro anos antes de *Além do princípio de prazer* (1920), em seu lírico texto *Sobre a transitoriedade* (1916), escrito nove meses depois de *A pulsão e seus destinos*. Texto em que descrevendo um passeio ocorrido um ano antes do início da guerra, com um amigo taciturno e um poeta jovem, mas já famoso (Lou Andreas-Salomé e Rainer Maria Rilke), Freud expõe seus sentimentos:

[...] Um ano depois, irrompeu o conflito que lhe subtraiu o mundo de suas belezas. Não só destruiu a beleza dos campos que atravessava e as obras de arte que encontrava em seu caminho, como também destroçou nosso orgulho pelas realizações de nossa civilização, nossa admiração por numerosos filósofos e artistas, e nossas esperanças quanto a um triunfo final sobre as divergências entre as nações e as raças. Maculou a elevada imparcialidade da nossa ciência, revelou nossos instintos em toda a sua nudez e soltou de dentro de nós os maus espíritos que julgávamos terem sido domados para sempre, por séculos de ininterrupta educação pelas mais nobres mentes. Amesquinhou mais uma vez nosso país e tornou o resto do mundo bastante remoto. Roubou-nos do muito que amáramos e mostrou-nos quão efêmeras eram inúmeras coisas que consideráramos imutáveis (FREUD, [1916] 1996, p. 317).

Em que pesem as observações sobre a clínica e sobre a guerra, o dualismo pulsional de uma pulsão de vida em oposição a uma pulsão de morte, não foi e não é aceito por

muitos. Frequente é a crítica de que o dualismo em si era mais caro a Freud de como o justificava. Uma vez que o primeiro dualismo – pulsões sexuais em oposição a pulsões (ou interesses) do eu – não pudera mais ser mantido, face às críticas de Jung, respondidas, mas não de todo com êxito, em *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud resolveu criar um novo dualismo. Tudo bem que as pulsões sexuais, com seu nome genérico de libido, e os interesses do eu, que no fundo possuem por objetivo manter a vida da espécie e a vida do indivíduo, sejam no fundo apenas uma só pulsão. Mas se ambas unem-se na tarefa de manter a vida – a pulsão de vida – crie-se outra pulsão que seja seu oposto – a pulsão de morte. Freud aferrava-se ao dualismo, qualquer que fosse seu invólucro, porque a ideia monista, com uma única força no universo e no homem cheirava-lhe como tentativa de prova da ideia de deus.

Quanto aos motivos últimos da crítica que Jung fizera, Freud estava correto, pois, além de negar a importância da sexualidade, o pai da psicologia analítica desejava pela união das pulsões em uma única para provar a existência de deus como fonte dessa força. Freud era radicalmente ateu, conforme já foi analisado por inúmeros autores e também descrevemos em outro artigo (LOPES, 1996). Mais do que isso, possuía uma visão trágica do ser humano, criatura dividida por conflitos intransponíveis, vítima de seu próprio excesso (*hybris*), que para os gregos antigos era a fonte do mal. Mas para Freud eram esses mesmos conflitos e desmedidas que, em sua tentativa sempre impossível de superação, produziam a grandeza humana. O texto *Sobre a transitoriedade* (1916), cujo título também pode ser traduzido por ‘finitude’, constitui uma profunda reflexão existencial sobre a finitude absoluta e a não existência de deus.

Das três fontes descritas para a ideia de radicalidade do mal e sua perspectiva dualista, a primeira – a religiosa – não possui nenhuma ligação com o pensamento de Freud.

Muito menos lhe era característica uma visão de mundo que poderia ser rotulada de esquizo-paranoide. Já a segunda, a da filosofia pré-socrática é explicitamente descrita como uma das fontes da ideia de pulsão de morte.

Estou pronto para abandonar o prestígio da originalidade [...], principalmente porque nunca posso estar seguro, devido às extensas leituras de minha juventude, se o que eu tenho como uma criação nova não pode ser o efeito de criptomnésia. [...] Mas a teoria de Empédocles, que especialmente merece nossa atenção, é uma que se aproxima tanto da teoria psicanalítica das pulsões, que somos tentados a afirmar que são idênticas, se não fosse pela diferença de que a teoria do filósofo grego é uma fantasia cósmica e a nossa contenta-se em afirmar sua validade biológica (FREUD, 1978, p. 245, tradução do autor).

Mas para o Empédocles existiria uma alternância eterna entre amor e ódio, cada qual já com o oposto em seu seio. Como vimos Freud foi radical no dualismo: o ódio, em relação ao objeto, é mais antigo que o amor: “Ele é derivado do repúdio primordial do mundo externo [...] pelo eu narcísico” (FREUD [1915] 1978, p. 139).

Quanto à terceira das fontes descritas para a ideia de mal radical, tal como chega até a contemporaneidade – o romantismo – possui impacto ainda maior no pensamento freudiano. O individualismo, o drama humano, os amores trágicos, a força das paixões, a desmedida humana, o irracional e, no caso aqui em questão, a autodestruição tão idolatrada pelos autores românticos e vivida por muitos deles em suas vidas pessoais, tudo isso se encontra disfarçadamente (ou não tanto) descrito em linguagem psicanalítica nos textos freudianos. Apesar de Freud pessoalmente não ter sido um personagem ou autor cuja vida ou obra fossem lá muito românticas. Politicamente era muito conservador, dono de uma tradicional famí-

lia patriarcal, obsessivamente dedicado ao trabalho, líder severo até a intransigência, e que não entendia nada das vertentes mais modernas da arte de seu tempo. Para seus seguidores sim, a aura muitas vezes exagerada, da incompreensão inicial de suas ideias e de seu exílio e morte, criaram a imagem de um personagem romântico.

Entretanto a psicanálise é continuadora direta das influências do romantismo na filosofia alemã. Principalmente em se tratando de Schopenhauer e de um seguidor seu menos conhecido, Eduard von Hartmann. Em *Além do princípio de prazer* (1920), após dissertar sobre as justificativas biológicas da pulsão de morte, acrescenta Freud:

Há algo mais, de qualquer modo, do qual não podemos permanecer cegos. Sem querer navegamos nosso curso em direção ao porto da filosofia de Schopenhauer. Para ele a morte é 'o verdadeiro resultado e desse modo o propósito da vida', enquanto a pulsão sexual é a encarnação da vontade de viver (FREUD, [1920] 1978, p. 50, tradução do autor).

Quanto a Hartmann (1842-1906) é hoje um nome bastante esquecido. Mas sua *Filosofia do inconsciente* (HARTMANN, 1884), publicada em 1869 causou furor na época e teve dez edições em alemão até 1890, tendo sido traduzido para o inglês. Obra extensa que disserta sobre a vontade e a razão, sendo que a primeira move o inconsciente, conjuga as ideias de Schopenhauer com dezenas de menções a Darwin e ao darwinismo. Para ilustração de Hartmann como uma das fontes de Freud, basta a citação dos títulos de alguns capítulos da *Filosofia do inconsciente*: *O inconsciente na linguagem*, *O inconsciente na vida sexual*, *O inconsciente no sentimento*, *O inconsciente no caráter e na moralidade*, *Fome e amor*, *O sono e os sonhos*. Freud cita o livro de Hartmann já em a *Interpretação dos sonhos*.

Já a influência de Nietzsche no pensamento de Freud é até hoje matéria de grande

controvérsia e de livros inteiros, como *Freud e Nietzsche*, de Jean-Laurent Assoun (1989). Apenas será colocada uma citação de *O problema econômico do masoquismo* (1924), segundo maior pilar da defesa de uma pulsão de morte no texto freudiano, em que é novamente defendida a ideia da prioridade do inorgânico sobre o orgânico, logo do retorno pela compulsão à repetição ao nada original, que antecede tanto o sadismo, quanto o masoquismo secundário e se revela como sendo a essência da malignidade humana, logo da radicalidade do mal. Como defesa contra a autodestruição imediata do organismo:

A libido tem a função de tornar a pulsão de destruição inócua, e preenche este papel a direcionando em grande parte para fora [...] contra os objetos do mundo exterior. A pulsão é, então, chamada de pulsão de destruição, pulsão de domínio, *ou vontade de poder* (grifo nosso) (FREUD, [1924] 1978, p. 163).

Amor próprio e narcisismo

– Kant e Freud contra Arendt

Pode-se defender uma confluência parcial da visão de Arendt da banalidade do mal, que possa se aproximar com a ideia de Freud sobre a radicalidade do mal, a partir de uma releitura de Kant. Autor que influenciou a ambos. A expressão “radicalidade do mal” foi cunhada por Kant no já mencionado *A religião nos limites da simples razão*. De onde foi utilizada por Arendt em *A origem do totalitarismo*. Não há referências à leitura desse livro por Freud que, contudo, faz várias menções a Kant em sua obra. Principalmente a um dos textos de Kant que antecede o livro sobre religião: *A fundamentação da metafísica dos costumes*. Do conceito-chave dessa obra, Freud afirma, também em *O problema econômico do masoquismo*: “o imperativo categórico de Kant é, portanto, o herdeiro direto do complexo de Édipo” (FREUD, [1924] 1978, p. 167). Imperativo categórico é o que impulsiona nossas ações quando reconhecemos o outro ser humano como um fim em si

mesmo, e não apenas um meio para atingir nossos fins. Quando me coloco ‘na pele do outro’, transformando-me nele, reconheço a mim mesmo.

Kant argumenta que o mal não pode ser atribuído a uma natureza animal dos seres humanos. Nem a existência de uma razão que fosse má em si mesma. No primeiro caso o homem seria apenas uma besta como todas as outras. No segundo seria uma criatura demoníaca. Em ambos os casos não teria liberdade de escolha, suas ações não seriam fruto do livre arbítrio, mas obrigatoriamente más. Kant defende que, embora o mal radical não seja essencial ao homem, isto é, não constitui parte maior da natureza humana, necessariamente está presente em todos os seres humanos. Assim, o mal radical é uma característica inescapável em todos os homens, mas somos sempre moralmente responsáveis por ele. Para Kant a origem de todo mal radical é “[...] o amor de si; tal amor aceite como princípio de todas as nossas máximas, é precisamente a fonte de todo mal” (KANT, s.d., p. 51). A pessoa que subordina o amor de si mesmo à moralidade possui uma boa disposição; a pessoa que faz o oposto é má. A base dessa moralidade não está na busca da felicidade e do bem-estar individuais, mas na ‘dignidade de ser feliz’, que só pode ser atingida considerando a universalidade desse direito. Isto é, reconhecendo o outro como um fim em si mesmo – um ser humano – e não apenas algo para satisfazer meus objetivos – uma coisa como se fosse uma mercadoria. Tenho de reconhecer no outro a minha humanidade. Kant ressalta que o amor de si não é o mal radical em si mesmo, torna-se tal apenas quando seu excesso leva à negação do direito à dignidade aos outros seres humanos.

Amor de si é termo que nos leva a pensar no uso do termo narcisismo cunhado por Freud. Conceito elaborado ainda ao final de sua primeira teoria da pulsão – libido *versus* interesses do eu – e cuja conceituação deveria ter sofrido um acréscimo quando da elaboração da segunda teoria pulsional – pul-

são de vida contra pulsão de morte. Como vimos acima, o ódio é primordial e fruto do repúdio do mundo pelo eu narcísico. Assim a oposição entre narcisismo e libido objetual ou libido do eu, poderia ser substituída pela oposição por narcisismo de vida e narcisismo de morte. Sem uma boa dose de amor de si não haveria como amar a si próprio nem aos outros. Mas quando em excesso tudo se passa como se o amor exagerado de si tivesse o caminho facilitado para regredir como ódio aos objetos e, finalmente, contra si mesmo e a quem ou o que se deveria amar. Como diz a personagem do diabo, representado pelo ator Al Pacino, ao final do filme *O advogado do diabo*: “Vaidade, com certeza, meu pecado favorito”.

Como descreve Kant, a radicalidade do mal não é o mais importante característica, mas está universalmente presente na natureza humana. Arendt rejeitou o conceito de radicalidade ao ver de perto a superficialidade do mal ambulante que era Eichmann. Em parte a pensadora o fez por recusar em Eichmann todas as características dos vilões geniais e excêntricos do romantismo. Em parte para acentuar como a burocracia, o esconderijo na normopatía, a desculpa do ‘só obedecer a ordens’, pode levar à morte de milhões e não livra um milímetro de responsabilidade quem assim o faz. Talvez Freud pudesse, em parte, contradizer Arendt, subcrevendo algumas palavras de Karl Jaspers (autor que também não tinha a mínima simpatia pela psicanálise), orientador de tese e amigo até ao fim da pensadora. Sobre o polémico *Eichmann em Jerusalém* escreveu em carta Jaspers a Arendt: “Acho a noção esclarecedora, e o título do livro é extraordinário [...] significa que o mal *deste* homem é banal, não que o mal seja banal [...]” (YOUNG-BRUHEL, 1982, p. 370, tradução do autor).

Conclusão: Freud e Arendt, o diálogo sem fim

Tal fora subscrito ao início, os caminhos de Freud e Arendt ocorreram em linhas para-

lelas. Embora em momentos essas linhas se aproximassem, como na ocasião do conceito kantiano de mal radical, nunca realmente se cruzaram. Ambos pensadores também se aproximaram através da semente socrática em suas formas de pensar. Nos diálogos da primeira fase de Platão, mencionados acima, nomeados diálogos socráticos e que tentaram reproduzir como teria sido o Sócrates histórico, os vários conceitos sobre um tema são debatidos, sem que se chegue a lugar algum. Como um homem que afirmava 'só sei que nada sei', poderia fechar um diálogo como alguma conclusão? Mesmo Platão não tolerou muito tempo permanecer nessa postura socrática e nos diálogos seguintes acabou por defender suas próprias conclusões criando o sistema filosófico que é conhecido como platonismo. Freud e Arendt fizeram o mesmo que Platão: ambos criaram dezenas de ideias e conceitos. Mas a lembrança socrática nos libera de procurar a criação de uma síntese das ideias de ambos os autores, o que fatalmente acabaria numa redução do pensamento de um ao de outro. Reducionismo que ou seria impossível ou produziria uma simplificação grotesca. Fato socraticamente paradoxal é que a confluência possível entre Arendt e Freud se dê em suas origens intelectuais aparentemente opostas, e que num século de massacres, desumanização, totalitarismos, submissão ao consumismo, manipulação desenfreada pela propaganda, ambos tenham se unido em defesa da dignidade humana.

Abstract

Arendt and the controversy over the banality of evil. Genealogy of this concept from Socrates and Saint Augustine. Freud and the concept of death drive. Genealogy of this concept from the the Greek atomists and German romanticism. German romanticism as a common source to the psychoanalytical thought and Nazism. Self-love as the source for radical evil according to Kant. Self-love and narcissism.

Keywords: *Banality of evil, Radical evil, Dualism, Romanticism, Death drive, Self-love, Narcissism.*

Referências

ARENDDT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. 15. reimpr. São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

ARENDDT, H. *Love and Saint Augustine*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1996.

ARENDDT, H. Religião e política. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, H. Só permanece a língua materna. In: _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, H., BLÜCHER, H. *Within four walls*. The correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968. New York: Harcourt, 2000.

ASSOUN, P.-L. *Freud e Nietzsche - semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BERNAYS, E. *Propaganda*. Comment manipuler l'opinion en démocratie. Montreal: Lux, 2008.

FREUD, S. Analysis terminable and interminable (1937). In: *The Standard Edition of the Complete*

Psychological Works of Sigmund Freud, v. XXIII. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1978.

FREUD, S. Beyond the pleasure principle (1920). In: *The Standard the Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. XVIII. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1978.

FREUD, S. *Correspondência de amor e outras cartas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

FREUD, S. Instincts and their vicissitudes (1915). In: *The Standard the Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. XIV. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1978.

FREUD, S. Sobre a transitoriedade (1916 [1915]). In: _____. *A história do movimento psicanalítico: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos* (1914-1916). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 317-319. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

FREUD, S. The economic problem of masochism (1924). In: *The Standard the Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. XIX. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1978.

HARTMANN, E. *Philosophy of the unconscious*, 3 vol. London: Trübner & Co., 1884.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, s.d.

LOPES, A. J. Breve sùmula de ateologia pràtica: psicanálise e religião. *Estudos de Psicanálise*. Belo Horizonte, n. 31, out. 2008, p. 17-28. Publicação do Círculo Brasileiro de Psicanálise.

NIETZSCHE, F. *A vontade de potência*. São Paulo: Escala, s.d.

PLATÃO. *Diálogos - I. 2*. reimpr. Bauru, SP: EDIPRO, 2014.

ROUANET, S. *Os dez amigos de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTO AGOSTINHO. *As confissões*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1997.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt - for the love of the world*. New Haven and London: Yale University Press, 1982.

ZIZEK, S. *Did somebody say totalitarianism?* - Five interventions in the (mis)use of a notion. London, New York: Verso, 2002.

Recebido em: 17/10/2014

Aprovado em: 21/10/2014

SOBRE O AUTOR

Anchyses Jobim Lopes

Médico e bacharel em Filosofia pela UFRJ. Mestre em medicina (psiquiatria) e em filosofia pela UFRJ. Doutor em filosofia pela UFRJ. Psicanalista e membro efetivo do Círculo Brasileiro de Psicanálise-Seção Rio de Janeiro (CBP-RJ), Professor do curso de formação psicanalítica do Centro de Estudos Antonio Franco Ribeiro da Silva do CBP-RJ. Supervisor do Centro de Atendimento Psicanalítico do CBP-RJ. Presidente do CBP-RJ 2000-04, 2008-12 e 2014-16. Presidente do Círculo Brasileiro de Psicanálise (CBP), 2004-06. Professor Titular III do curso de graduação em psicologia e especialização em teoria e clínica psicanalítica da UNESA.

Endereço para correspondência

Rua Marechal Mascarenhas de Moraes, 132/308
Copacabana
22030-040 - Rio de Janeiro - RJ
Página: <www.anchyses.pro.br>
E-mail: <anchyses@terra.com.br>