



Universidade Federal do Pará – UFPA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL/UFPA
Banca de Defesa
Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes (Orientador)

Antonio Luis Almeida de Sousa

Eichmann em Jerusalém: o homem e a sua ação em Hannah Arendt.

Belém/PA
2025

Antonio Luis Almeida de Sousa

Eichmann em Jerusalém: o homem e a sua ação em Hannah Arendt.

A dissertação “*Eichmann em Jerusalém: o homem e a sua ação em Hannah Arendt*” apresentada como requisito avaliação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/UFPA). Sob orientação do Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes.

**Belém/PA
2025**

Antonio Luis Almeida de Sousa

Eichmann em Jerusalém: o homem e a sua ação em Hannah Arendt.

Trabalho apresentado como requisito avaliação para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/UFPA). Sob orientação do Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes (Orientador)
Universidade Federal do Pará - UFPA

Prof. Dra. Elivanda de Oliveira Silva (Membro externo)
Universidade Federal do Piauí - UFPI

Prof(a). Dr(a). MARIA DOS REMÉDIOS DE BRITO – PPGFIL/UFPA
(Examinador(a) Interno(a) (Membro interno))

Universidade Federal do Pará – PPGD/UFPA

AGRADECIMENTOS

[...] a mente humana não está disposta a enfrentar realidades que, de uma ou outra maneira, contradizem totalmente a sua estrutura de referência. Infelizmente, parece ser muito mais fácil condicionar o comportamento humano e fazer as pessoas se portarem da maneira mais inesperada e abominável possível do que convencer alguém a aprender com a experiência, como diz o ditado; isto é, começar a pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, mas cuja base de experiência foi esquecida há muito tempo, e cuja plausibilidade reside antes na coerência intelectual do que na adequação a acontecimentos reais.

Hannah Arendt (2004, p. 100)

Dedico este trabalho aos meus amados pais;
minha querida mãe,
Maria da Cruz Almeida de Sousa (in memória)
e meu pai,
José Babosa de Sousa.

Ao Apolo Benjamim Silva Almeida, amado Filho

Agradeço a oportunidade de ter nascido e de estar vivo; à Universidade Federal do Pará, que por meio do PPGFIL, tornou este trabalho possível; ao meu orientador, Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes, pela paciência e disposição na orientação deste trabalho; à Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva – IFPI, e ao Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz (Examinador externo ao Programa), membros da banca de qualificação pelas excelentes contribuições e observações a este trabalho.

Dirijo esses agradecimentos também aos servidores do PPGFIL-UFPA; a todos os colegas da turma PPGFIL-2023, pela oportunidade de trocar ideias e conhecimentos; ao amigo, Felipe Lopes, que tive o prazer de conhecer no PPGFIL e suas grandiosas contribuições e na sua excelente correção desse texto, sem as quais teria sido mais difícil. A todos de minha família, em especial aos irmãos e irmãs; a todos os companheiros de trabalho pelo incentivo e a todos que em algum momento destinaram a mim uma palavra de incentivo e acreditaram que este trabalho seria possível. E meu filho Apolo Benjamim pela compreensão (e muitas vezes a incompreensão) na minha ausência, quando deixamos de brincar e sacrificamos alguns momentos de lazer em prol da realização deste trabalho.

RESUMO

Esta dissertação visa analisar a figura de Adolf Eichmann, e a natureza de suas ações durante o regime nazista, fundamentando-se na obra "Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal", da pensadora alemã Hannah Arendt. Essa pesquisa tem por intuito compreender como um indivíduo comum, sem motivações patológicas ou sadismo inerente, pôde se tornar uma das principais engrenagens burocráticas do extermínio em massa do povo judeu. Para atingir esse propósito, utilizar-se-á a metodologia de revisão bibliográfica qualitativa, centrada na análise pormenorizada dos textos originais de Arendt, cotejando com as perspectivas de comentaristas e teóricos da filosofia política contemporânea. A investigação percorre o contexto histórico, implicações morais e políticas do julgamento de Eichmann para capturar a controversa observação da autora de que o réu não era um monstro, mas um burocrata assustadoramente normal, cuja principal característica era a absoluta incapacidade de pensar e de exercer o juízo crítico. É a partir dessa constatação que o trabalho explora o conceito de "banalidade do mal", enquanto cerne teórico da pesquisa, que descreve um novo tipo de atrocidade atrelada à submissão irreflexiva ao totalitarismo. Da mesma forma, a expressão arendtiana retrata o cumprimento irrefletido de ordens do Estado, distanciando-se das concepções filosóficas tradicionais de um mal profundo ou demoníaco. O texto demonstra como a ascensão de regimes totalitários destrói a esfera pública, o qual transformou os sujeitos em meros executores dos assassinatos no sistema. Conclui-se que a reflexão de Arendt sobre a ação de Eichmann permanece de vital importância para a atualidade. Essas considerações filosóficas servem como um alerta sobre os perigos contínuos da alienação política, da obediência acrítica e da burocratização da vida. Assim, sua teoria reforça a necessidade do exercício constante do pensamento como a principal forma de resistência moral à barbárie.

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

ABSTRACT

This study aims to analyze the figure of Adolf Eichmann and the nature of his actions during the Nazi regime, based on the work "Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil," by the German philosopher Hannah Arendt. The purpose of this research is to understand how an ordinary person, without any pathological motivations or innate sadism, could have become one of the key bureaucratic mechanisms in the mass extermination of the Jewish people. To achieve this objective, this paper will employ a qualitative literature review methodology, focusing on a detailed analysis of Arendt's original texts, examining them alongside the perspectives of, and linking them to, commentators and theorists in contemporary political philosophy. The investigation traces the historical context, the moral and political implications of Eichmann's judgment to capture the author's controversial observation that the defendant was not a monster, but an ordinary bureaucrat whose defining characteristic was an absolute inability to think and exercise critical thinking. It is based on this observation that this research explores the concept of the "banality of evil" as the theoretical core of the study, which describes a new type of atrocity linked to mindless submission to totalitarianism. Similarly, the Arendt's expression portrays the thoughtless compliance with state orders, distancing itself from traditional philosophical conceptions of a profound or demonic evil. The text demonstrates the way in which the rise of totalitarian regimes destroys the public sphere, turning individuals into mere executors of the system's killings. It can be concluded that Arendt's reflection on Eichmann's actions remains of vital importance today. The philosopher's observations serve as a warning about the ongoing dangers of political alienation, uncritical obedience, and the bureaucratization of life. As such, her theory reinforces the need for the constant exercise of thought as the primary form of moral resistance to barbarism.

Keywords: Hannah Arendt; Adolf Eichmann; Banality of evil; Ideology; totalitarianism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: A IDEOLOGIA E O TOTALITARISMO	7
1.1 A IDEOLOGIA TOTALITÁRIA NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT	10
1.2 A IDEOLOGIA TOTALITÁRIA E A AUSÊNCIA DO PENSAMENTO CRÍTICO	24
1.3 A IDEOLOGIA TOTALITÁRIA COMO ORDEM NATURAL OU HISTÓRICA.	29
1.4 TOTALITARISMO E SOLIDÃO	40
1.5 O SUJEITO DAS ORDENS: EICHMANN, DEVER E OBEDIÊNCIA	49
CAPÍTULO II: TERROR: UMA INVENÇÃO POLÍTICA TOTALITÁRIA.	59
2.1 LEI E DIREITO NO TOTALITARISMO	61
2.2 O DOMÍNIO TOTALITÁRIO, O CAMPO DE CONCENTRAÇÃO E A BANALIDADE DO MAL	67
2.3 TERROR, DOMÍNIO ABSOLUTO E O MAL RADICAL	76
2.4 ENTRE KANT E ARENDT: AS QUESTÕES DO MAL	81
CAPÍTULO III: A CRISE DA FACULDADE DE JULGAR	92
3.1 DA INCAPACIDADE DE PENSAR E JULGAR	93
3.2 A BANALIDADE DO MAL COMO CRISE DO PENSAR/JULGAR	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERENCIAL	133

INTRODUÇÃO

A preocupação humana com a questão do mal remonta aos primórdios da humanidade, em que, não raras vezes, se recorre à esfera metafísica e, portanto, ao mito e à religião como forma de explicação da manifestação desse fenômeno entre os humanos. Essas duas categorias, mito e religião, têm por princípio atribuir a origem do mal a uma falta cometida por alguma divindade ou algum ser humano, e isto se torna um castigo para toda a humanidade. Como exemplo disso, pode-se recorrer ao mito de Pandora e ao pecado original cometido por Eva no Jardim do Éden. Na história da filosofia, a temática do mal está presente desde os gregos até os contemporâneos, da filosofia platônica aos escritos de Hannah Arendt. A filosofia, devido ao seu aspecto voltado à racionalidade, busca se diferenciar do mito e da religião por tentar encontrar explicações no meio natural e humano para o que o mito e as religiões, em geral, atribuem a elementos sobrenaturais.

Nesse contexto, Arendt busca fazer uma investigação sobre a temática do mal, não como uma manifestação sobrenatural, mas como um fenômeno humano, social, moral/ético e político que surge no século XX, com o evento dos regimes totalitários, Nazismo e Stalinismo, em proporções até então impensadas. Nesse sentido, o mal problematizado por Arendt não se encontra em pressupostos metafísicos, mas como resultado das ações humanas. Tais ações passam a ser normatizadas pelo Estado para alcançar uma suposta sociedade ideal, na qual seria preciso limpá-la daqueles considerados impuros e imperfeitos. Essas atividades eram praticadas por meio de agentes do Estado que tinham por objetivo implementar a ideologia que defendiam. Dentre esses agentes, encontra-se a figura de Adolf Eichmann, oficial nazista, cuja missão era embarcar os judeus (e também os não judeus que fossem considerados inimigos do Estado) nos trens para os campos de concentração, dos quais saíam raramente com vida.

Desse modo, a presente pesquisa visa apresentar como o apego às normas, a obediência, a irreflexão, a ausência de pensamento crítico e a incapacidade de julgar levaram Adolf Eichmann à prática de atos atrozes durante o regime totalitário nazista. E como a ideologia foi utilizada pelo totalitarismo como instrumento para fazer difundir seus ideais e como ela foi um elemento importante para a disseminação daquilo que Hannah Arendt irá chamar de *banalidade do mal*, durante a vigência dos regimes totalitários. Além disso, busca-se demonstrar como o terror foi utilizado como instrumento radical em que os regimes totalitários se apoiam.

Diante disso, a primeira parte do texto visa demonstrar como a ideologia se constitui como um pilar fundamental à construção da arquitetura totalitária, com foco no modelo nazista, sem deixar o stalinismo no esquecimento. Assim, é importante dizer que a expressão da ideologia abordada ao longo desse texto tem como ponto de partida a compreensão arendtiana do referido conceito como “lógica de uma ideia”, diferentemente do pensamento marxista em que a ideologia é compreendida por meio da “ideia” de luta de classe. E por isso funcionaria como um “mascaramento” da realidade dada, pois a ideologia teria como função difundir os interesses da classe social dominante em detrimento da classe social dominada.

No entanto, é importante destacar que Arendt faz referência a Marx e a seu pensamento, considerando-o como um dos grandes pensadores ocidentais e não o descarta de suas considerações em seu pensamento político. Feita essa observação, ocupar-se-á, de forma introdutória, com a visão apresentada por Arendt sobre esse fenômeno. A preocupação de Arendt com a temática da ideologia aparece de maneira mais consistente sob a forma do artigo *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo*, acrescentado, posteriormente, como último capítulo da obra que marcou significativamente seu pensamento político: *Origens do Totalitarismo (1951)*. Nesse capítulo, a autora alemã apresenta suas observações sobre o papel da *ideologia* e do *terror* no percurso dos regimes totalitários.

No ambiente totalitário, a ideologia tinha como característica uma tentativa de naturalizar uma certa modificação do ser humano e sua condição de ser pensante, responsável por suas próprias ações. Essa modificação propunha uma identidade entre a noção de natureza humana e uma condição voltada aos instintos dos animais. Isso pode ser observado nos campos de concentração, onde havia uma tentativa de se construir um ser humano supérfluo, cuja compreensão enquanto humano poderia ser modificada para atender à ideologia totalitária, destituindo-o de uma identificação cultural e social na qual o indivíduo pudesse se compreender enquanto tal.

Segundo Arendt (2020, p. 48-53), esse processo só ocorreu mediante o surgimento da sociedade moderna e, conseqüentemente, com a massificação dos indivíduos em seres que fossem capazes de serem maleáveis. Isso transforma os antigos cidadãos em indivíduos que, embora vivam em meio a uma grande quantidade de pessoas, vivem de maneira isolada e atomizada. Resultado do projeto iluminista que propunha a crença em uma razão capaz de libertar o humano das amarras da natureza, possibilitando-lhe uma autonomia perante a natureza e aos antigos modelos medievais e gregos de cidadania.

A proposta de racionalização das atividades humanas foi levada às últimas consequências pelo modelo totalitário, em especial o nazista, que buscou instituir uma normatização das ações dos indivíduos e dos atos do Estado, sustentada pela hierarquização dos valores morais, culturais defendidos pelo ideal de sociedade, pretendida pelo nazismo e de seu líder. O processo de cumprimento, ao máximo dos ideais totalitários, levou o nazismo à construção do terror como instrumento de controle das atividades dos indivíduos que compunham os campos de concentração e também da própria sociedade alemã da época.

A ideologia, argumenta Arendt (2012, p. 623-624), como todos os “ismos”, pretende ser uma explicação científica da realidade, pois visa combinar a verificabilidade do conhecimento científico com o rigor da argumentação filosófica. Nos regimes totalitários, ela tem a pretensão de se constituir como uma verdade que pretende ser inquestionável e sua verificabilidade científica poderia ser constatada por meio da *natureza*, no caso do nazismo, ou pela História, no stalinismo. Dessa forma, as ideologias pretendem conhecer os segredos do passado, a complexidade do presente e as incertezas do futuro em virtude da expressão lógica de suas ideias.

Nesse sentido, esse capítulo demonstra como Arendt relaciona a ideologia com os regimes totalitários e como eles se utilizam da ideologia como instrumento para manter sempre a ideia de movimento que lhe é inerente. Com efeito, ele tem como característica a incessante progressão, isto é, as ideias são alimentadas, organizadas e adequadas conforme a necessidade de cada período com o intuito de continuar vigorando o sistema totalitário. Para tanto, utiliza-se de uma ausência de reflexão crítica daqueles que aderem de maneira voluntária aos ideais defendidos pelo regime, seja a defesa de uma suposta sociedade ideal em que existiria apenas uma “raça” (ariana), como no nazismo; ou uma sociedade na qual não haveria classes sociais, como pretendido no stalinismo.

Além disso, os aspectos que constituem o pensamento ideológico podem ser definidos como um conjunto de conceitos elaborados para dar conta de todos os campos que constituem a vida humana — a vida política, a cultura, a norma, o comportamento, etc. Esse tipo de ideologia é amparado por uma pretensa lei *natural* ou *histórica* que confere certo grau de verdade, o que asseguraria a autoridade dessas ideias. Dentro dessa perspectiva, todo o conjunto de ações tomadas pelo totalitarismo não poderia ser rotulado de “ilegal” ou “legal”, porque elas decorrem como supostas manifestações espontâneas da realidade e sua autoridade estaria constituída em si mesma. Assim, o totalitarismo institui uma nova lei e uma nova moral que legitimam e justificam

determinadas ações, invertendo valores. Como produto dessa inversão, o “não matarás”, por exemplo, transforma-se em “matarás!” para salvaguardar um modelo ideal de humanidade, de raça, etc.

Nesse contexto, Adolf Eichmann se insere como uma figura que leva a obediência à lei e moralidade como atividade virtuosa de sua ação. A virtude consistia na sua total adesão à ideologia nazista sem haver uma pausa cuidadosa para refletir sobre suas ações que resultaram na morte de milhares de seres humanos nos campos de concentração. O “não matarás” não fazia mais parte de sua consciência e nem de seu vocabulário, haja vista que a lei em vigor, durante o regime, instituía o “matarás” como princípio cultivado e moralmente aceito. Assim, vê-se como a aniquilação foi tomada como virtude e quase como um “novo” mandamento a ser seguido.

O segundo capítulo se debruça sobre o terror como expressão da natureza do sistema totalitário. Desse modo, apresentar-se-á a função da vigilância permanente de todos os indivíduos, visando assegurar a coesão do discurso totalitário em torno de seu projeto de dominação máxima de todas as atividades humanas. Para isso, o Estado totalitário recorreu ao isolamento entre os indivíduos como um método que pudesse fomentar uma sociedade onde os indivíduos viviam dispersos entre si, mesmo habitando o mesmo território.

Além de possuir uma lógica de atuação no interior do Estado, o totalitarismo possui um impulso à universalização, ou seja, tem como pressuposto a expansão global de todo o movimento totalitário, como uma espécie de vírus que tem por princípio a proliferação do medo e da insegurança. A universalização é um dos elementos essenciais e fundamentais para o sucesso e a sobrevivência da organização totalitária, uma vez que ela se alimenta da necessidade de multiplicação de suas bases e de seus métodos de coerção interna e externa.

O terror total se constitui, conforme Arendt (2012, p. 620), como a essência do regime totalitário. O uso dessa ferramenta tem por objetivo acelerar o desenvolvimento daquilo que é supostamente “natural”, aquilo que é mais poderoso que a ação e a vontade do homem. De modo que o terror, como servo obediente do movimento natural ou histórico, precisa eliminar do processo, não apenas a liberdade em todo o seu sentido específico, mas a própria fonte da liberdade, que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar algo novo. A eliminação absoluta da pluralidade humana se configura como resultado da cortina de ferro do terror, em que o regime imprime o desejo de sua unidade como se fosse manifestação da diversidade humana, como manifestação de uma corrente natural ou histórica.

O campo de concentração revela a expansão das condições de exercício do domínio totalitário como demonstração da superficialidade humana e sua redução a um ser supérfluo, sem nenhum tipo de valor em si. Esses campos de extermínio revelam-se como laboratórios em que todos os experimentos para mudar a “natureza” humana e demonstrar a crença de que no sistema totalitário tudo é possível. O tipo de mal que ele representa advém justamente dessa capacidade da crença de tornar o homem supérfluo, sendo a ausência de sentido a demonstração da extensão do totalitarismo em suas vítimas.

Essas vítimas são resultados de um processo de isolamento próprio das sociedades de massas em que há inexistência de vínculos sociais e culturais. De forma que o carrasco e a vítima são partes integrantes de um todo do qual não se faz distinção severa entre um e outro, pois o carrasco também passa por um processo de “educação” do seu caráter para sua desumanização. Esse processo ocorre por meio de sua adesão cadavérica a um sistema burocrático onde impera a completa ausência de reflexão crítica sobre a finalidade de suas ações e quais implicações morais que elas poderiam desencadear.

Por sua vez, o terceiro capítulo visa demonstrar como a relação entre ausência de pensamento crítico contribui para a incapacidade do agente de julgar suas ações. Busca-se, então, compreender como Arendt relaciona as ações de Eichmann com sua incapacidade de pensar criticamente — a sua adesão e obediência às regras e às normas do sistema nazista —, constituindo-se como elementos que impactaram suas ações durante o referido regime. Assim, verificaremos como ele teve sua faculdade de julgar limitada, justamente por não ser capaz de exercer aquilo que Arendt considera ser a faculdade política por excelência, o juízo.

Dessa maneira, o juízo é uma condição que permite que o sujeito tenha a capacidade de decidir, que seja capaz de analisar suas ações, se colocando no lugar do outro. Abandonar a faculdade de julgar é também possibilitar que sejam praticadas ações por sujeitos que não se consideram responsáveis pelos atos praticados, tal qual muitos membros do nazismo que sustentavam sua suposta ausência de responsabilidade por considerarem suas atividades como decorrentes da obediência às regras de seus superiores.

Por isso, não poderia ser responsabilizada por sua obediência às ordens determinadas por seus superiores. Embora Arendt considere a obediência uma virtude política, ela destaca que uma obediência cadavérica em que o sujeito não se submete à reflexão e ao questionamento não pode ser considerada uma virtude política, tendo em

vista que o modelo político pensado por Arendt tem como base o modelo grego. A incapacidade de recorrer ao pensamento crítico ocorre quando os indivíduos se encontram apartados da vivência comum, onde o mundo comum deixa de ser um espaço de convivência e compartilhamento dos valores que devem guiar o interesse coletivo.

Para realizar o entendimento dos tópicos supracitados, utilizaremos as obras de Hannah Arendt, como literatura primária, apoiando-se, principalmente, em *Origens do Totalitarismo* (2012), *A Condição Humana* (2020), *A Vida do Espírito* (2022), *Eichmann em Jerusalém* (1999) e *Entre o Passado e o Futuro* (2016) para discutir amplamente as problematizações e questões propostas pela filósofa. Com efeito, enquanto literatura secundária, utilizar-se-ão os comentários de Bethania Assy, *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt* (2015), Nádia Souki, *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal* (1998), Adriano Corrêa, *O Caso Eichmann* (2023), Geraldo Adriano Emery Pereira, *Verdade e Política na Obra de Hannah Arendt* (2019), Renato de Oliveira Pereira, *Eichmann e a Incapacidade de Pensar* (2021), Oswaldo Giacoia Jr, *Mal radical e Mal banal* (2011) e outros com o escopo de confrontar perspectivas, bem como apontar outras formas de elucidar um mesmo objeto.

CAPÍTULO I: A IDEOLOGIA E O TOTALITARISMO

Durante a história do pensamento ocidental, muitos tratados utilizavam o termo “ideologia” e faziam dele um conceito central. Seu grau de importância está vinculado ao impacto dos arranjos de determinadas ideias no campo das ações humanas. Desse modo, essas concepções são utilizadas como instrumentos para defender visões religiosas, políticas, econômicas e sociais, as quais se instauram como pretensas verdades inquestionáveis.

Com o surgimento da modernidade, as ideologias ganharam força, difundidas pelos apelos a uma suposta superioridade da racionalidade humana. Valoriza-se a capacidade de o ser humano conhecer a si e à realidade na qual estaria inserido. Seu cume é alcançado a partir do princípio cartesiano (Arendt, 2020, p. 339-341): “*cogito ergo sum*” (penso, logo existo). A partir disso, o homem moderno busca superar o princípio de explicação do mundo e das coisas baseado na crença e na fé religiosa, que moldara a estrutura do pensamento medieval. Esse novo princípio baseia-se na hipervalorização da mente na tomada de decisão dos indivíduos; assim, pelo uso da razão, a humanidade caminharia para o progresso.

A preocupação com a liberdade, com a ideia de progresso e com o desenvolvimento científico passa a ocupar lugar de destaque nas reflexões filosóficas desse período, centralizando as problematizações de filósofos como o próprio Descartes, Kant, Hume, Bacon, Nietzsche e Karl Marx. O ideal de modernidade — a busca incessante por compreender a natureza utilizando o poder do intelecto — contribuiu bastante para o avanço científico. Entretanto, esse mesmo estatuto filosófico-científico serviu de base para formulações posteriores, as quais sustentaram que a atividade intelectual explicaria os fenômenos naturais e sociais. A capacidade da mente como ferramenta de solução dos problemas da humanidade pavimentou as discussões do século XX, sobretudo quando se fala de movimentos totalitários.

Nesse contexto, o pensamento de Hannah Arendt surge como uma tentativa de compreender quais os aspectos do pensamento moderno contribuíram para o desencadeamento dos movimentos totalitários na primeira metade do século passado. Dessa maneira, Arendt, no prólogo de *A Condição Humana* (2020, p. 1), lembra que, em 1957, o homem deu um importante passo do ponto de vista técnico: foi ao espaço com o lançamento de um satélite artificial. A capacidade de reproduzir artificialmente

as leis da física ultrapassa todos os outros eventos em grau de importância, em que até mesmo a “fissão do átomo teria sido saudado com incontida alegria, não fossem as incômodas circunstâncias militares e políticas que o acompanhavam” (Ibid.).

O que chama a atenção da pensadora é que a alegria não foi triunfal, embora tenha “enchido o coração dos homens” (Ibid.); ao erguerem seus olhos da Terra para os céus para observar uma coisa criada pelo homem, isso não lhes causou nem orgulho, nem assombro ante a enormidade do poder e do domínio humano. Segundo a autora (2020, p. 1), esse fato teve como reação imediata um alívio ante o primeiro “passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra”. Isso pode ser observado em uma frase dita por um repórter norte-americano 20 anos antes, no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas russos: “A humanidade não permanecerá na terra para sempre” (Arendt, 2020, p. 1).

Esse evento marca a sociedade moderna. Quanto a isso, Canovan argumenta, na introdução de *A condição Humana* (2020, p. LV) que passou a existir certa “alienação da Terra” na ciência moderna, porque isso afasta a experiência imediata do homem com a Terra. Nessa perspectiva, a capacidade inventiva do humano subverte os limites naturais, o que traz uma angústia em relação ao porvir. Por isso, Arendt mostra o paradoxo da modernidade em que a “moderna alienação” se relaciona com as sociedades automatizadas – altamente determinadas pela produção e pelo consumo mais eficiente –, nas quais, ao mesmo tempo em que se amplia o domínio tecnológico, ocorre a redução do humano a meros organismos biológicos, concebidos apenas como consumidores, produtores e partes de sistemas automáticos. Essa ambiguidade das sociedades modernas decorre da incapacidade humana de controlar plenamente aquilo que cria, a ponto de os próprios processos técnicos serem tomados como naturais e assimilados pelos indivíduos.

O tema da alienação em Arendt vincula-se à tentativa humana de se desvincular de seu habitat (a terra), como um ambiente que os aprisiona. É uma forma completamente nova de compreender o homem, não destacada nem pela religião cristã (que chamava a terra de vale de lágrimas), tampouco pela filosofia (que compreendia o corpo como prisão da mente ou da alma) (Arendt, 2020, p. 2). A alienação vincula-se a uma tentativa de transformação do ser humano em um ser desalojado daquilo que possibilita a sua existência, embora ele jamais deixe de ser humano, vinculando-se aos outros organismos vivos por meio da vida fora do mundo artificial (Ibidem).

O totalitarismo, por outro lado, propõe uma transformação do humano, tornando-o um ser artificial. Alienado de sua condição de convivência com a diversidade, o sujeito perde o instrumento de afirmação no mundo. Para entender como isso se desenvolve no pensamento arendtiano, faz-se necessário falar sobre a ideologia como instrumento. Embora a pensadora alemã não tenha uma obra específica apenas sobre isso, em seu artigo *Ideologia e Terror* (1953), acrescentado como último capítulo de *Origens do Totalitarismo*, ela apresenta uma diferença fundamental entre totalitarismo e autoritarismo: o totalitarismo necessita do terror contínuo para manter o poder.

Já Correa, prefaciando *A Condição Humana* (2020, p. XV), argumenta que o totalitarismo é avaliado a partir da teoria das formas de governo de Montesquieu. Esse movimento analítico acrescenta os fundamentos para entender os regimes totalitários como predatórios, visando a destruição do plano “político”. Essa destruição ocorre pela tentativa de supressão da pluralidade humana, impondo o isolamento e a implementação do terror. O totalitarismo fomenta um sujeito cuja consciência é formatada por uma "maquiagem do mundo", cumprindo os interesses do poder vigente sob dominação total. Ao criar instituições políticas completamente novas e destruir aquelas pertencentes à tradição, tanto as “sociais, legais e políticas”, o totalitarismo diferenciou-se de todas as outras formas de governo (Arendt, 2012, p. 611).

Assim, Arendt vincula a ideologia a uma expressão espiritual que constrói uma visão de mundo para as massas modernas, a qual não corresponde à realidade fática, mas a uma falsificação dela. O terror busca assegurar a implementação dessas ideias, eliminando a oposição através do medo e da violência — expressão mais evidente nos campos de concentração, onde os indivíduos são isolados do mundo, sem direito nem sobre a própria vida. Arendt (2012, p. 609) investiga como a ideologia totalitária molda a realidade a seu bel-prazer, identificando um ponto comum entre o stalinismo e o nazismo a partir da supressão das liberdades particulares através do controle estatal via propaganda e repressão.

Diante disso, este capítulo visa avaliar como, e em quais condições, os regimes totalitários se utilizam da ideologia e do terror como elementos para fixar seus ideais nos sujeitos. Desse modo, temas como o “medo”, “violência” e “solidão” são fundamentais para entender como essas categorias são utilizadas como instrumentos que

fragilizam os indivíduos, tendo como objetivo impor uma aparência de mundo, uma realidade idealizada pelo totalitarismo.

Dessa forma, visaremos entender como Arendt (2012, p. 609) investiga a ideologia totalitária moldando a realidade e manipulando-a a seu bel-prazer. Nessa análise, existe a identificação de um ponto comum entre o stalinismo e o nazismo a partir da supressão das liberdades particulares. Esse controle total do Estado sobre a sociedade é outorgado pelo uso da propaganda (manipulando os elementos históricos) e da repressão (o terror) para consolidar o poder.

Assim, esses processos tendem a moldar a personalidade dos indivíduos e os forçam a cumprir ordens e executar regras, não admitindo questionamentos. Um movimento de dominação que pode ser verificado desde o mais alto escalão, como a figura de Adolf Eichmann. Por isso, pretende-se verificar como os indivíduos são colocados em determinada condição em que cumprem ordens, mesmo que elas suprimam a vida de grupos ou dos considerados “inimigos do Estado”. Quer dizer, como pessoas “comuns” podem adotar práticas de violência quando são privadas da reflexão, reproduzindo o mal banal.

Além disso, propõe-se a trabalhar a questão da solidão como artifício do totalitarismo, como instrumento para gerar indivíduos, segundo Arendt (2012, p. 634-39), ‘atomizados’. Chega-se, então, à análise da figura de Adolf Eichmann como um indivíduo que renuncia à sua capacidade de pensar criticamente. Tornam-se meros reprodutores das ordens, cujas normas são fundadas na pura obediência. Assim, a ação dos indivíduos é o resultado da sua incapacidade de refletir sobre as normas obedecidas. Nesse cenário, pergunta-se: como a ausência de reflexão crítica de sua ação pode levar os indivíduos a praticar ações monstruosas que os levam a um mal banal?

1.1 A IDEOLOGIA TOTALITÁRIA NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT

No texto *As origens do totalitarismo (1951)*, sobretudo no último capítulo, qual seja, “Ideologia e Terror”, Arendt faz uma fina análise do contexto histórico do século XX, observando como os regimes totalitários passam a existir e quais as consequências à população. Segundo Arendt (2012, p. 612), o totalitarismo se difere drasticamente de outras formas de governo, como a tirania, o autoritarismo e a ditadura. Essa diferença ocorre em função da substituição do sistema partidário por um sistema repressivo,

porque o que se preza não é mais apenas o poder político, mas sim um domínio *total* de todos os âmbitos da vida humana. Dessa forma, o campo político não estaria sob a égide de “ditaduras unipartidárias”, mas em um movimento de massas, transferindo o centro do poder do exército para a polícia e estabelecendo uma política exterior que visava abertamente o domínio mundial (Ibidem).

Nesse sentido, no curso da história, pode-se perceber eventos que contenham semelhanças com o totalitarismo. Entretanto, segundo Arendt (2012, p. 611), esse tipo de governo, surgido no século XX, difere-se dos demais por ser oriundo de um contexto de profunda crise que assolou a Europa nesse período. Essa crise não é iniciada por uma ameaça externa: não havia ameaça de outros países à Alemanha nazista, tampouco à União Soviética stalinista. Assim, trata-se de uma cisão interna, não podendo ser atribuída a um tempo ou lugar específico, mas é um processo mais amplo que surge no bojo da sociedade europeia moderna.

Segundo a autora (2012, p. 611), o totalitarismo se constitui como um movimento de massa que surge como ruptura aos modelos tradicionais, reordenando a estrutura política, social, jurídica, moral e até mesmo o senso comum. O perigo desse modelo está no fato de que seu florescimento não depende de uma figura ou de um território, mas na maneira como a massa é agitada (movimentada) a partir do uso de práticas intimidatórias. Assim, é um modelo cuja organização e suas práticas de violência são herdadas dos sistemas tirânicos, despóticos e ditatoriais, mas que não são características suficientes para explicar a especificidade do regime totalitário, como salienta Arendt em *Responsabilidade e Julgamento* (2004, p. 95).

Por isso, a pensadora busca ressaltar a natureza própria dessa forma de governo, circunscrevendo sua característica única. Desse modo, a atenção se volta para que o totalitarismo não pode ser restringido a um período ou a um lugar específico, porque ele se constitui como um movimento de massa, que surge de uma ruptura dos modelos tradicionais do pensamento político, social, legal, moral e do próprio senso comum, mas não está circunscrito em um espaço territorial ou a um tempo delimitado (Arendt, 2012, p. 613).

Nessa empreitada, a argumentação arendtiana pontua que esse regime político é completamente novo por cooptar a estrutura política. Segundo Arendt (2004, p. 96), pode-se verificar aspectos superficiais que ligam regimes que atentam contra as liberdades individuais da população, tais como a violência sistemática, a exclusão da oposição e a concentração do poder. Contudo, para além das aproximações mais gerais com modelos autoritários, o totalitarismo, diferente dos outros, instrumentaliza os

mecanismos estatais para se apossar do indivíduo em seu pensar, em seu sentir e em seu agir. De acordo com Arendt (2012, p. 612), os mecanismos de dominação são contínuos, apossando-se da identidade dos sujeitos, inclusive a dos próprios membros do regime em questão.

A ideologia totalitária tem como novidade na teoria política a completa ineficiência das leis diante da vontade do governante. Os limites legais são dissolvidos de tal sorte que se confundem os interesses do governante com os interesses do povo, como estratégia para criar a falsa sensação de que as ações do governante são para o bem da população. Essa falsa ideia tem como escopo eliminar tanto as críticas ao governo, quanto a oposição (Arendt, 2012, p. 614-15).

Nesse contexto, Fábio Passos, em seu livro *A Faculdade do Pensamento* (2021), no capítulo “totalitarismo e ideologia”, argumenta que o totalitarismo tem como fundamento o terror e tem a ideologia como princípio de ação. A ideologia, no sistema totalitário, visa moldar sujeitos, cujas reações são previsíveis e controláveis. Dentro desse modelo, qualquer reação destoante seja capaz de se detectar. Nesse quadro, o homem “busca assegurar sua própria vida” (Passos, 2021, s/p).

Desse modo, o governo totalitário, por meio da ideologia, visa assegurar certa visão de mundo, cuja compreensão de mundo é constituída como uma nova forma de governo (Arendt, 2012, p. 612). Dessa forma, as subjetividades são colocadas em um molde que imprime nos sujeitos uma visão de mundo convergente ao ideário totalitário. Esse processo, aponta Passos (2021, s/p), conforme a análise de Arendt, o totalitarismo constrói uma realidade em que os fatos são criados a partir de silogismos que pretendem ser infalíveis. Assim, a realidade ganha uma coerência interna, mas que não se sustenta na realidade empírica quanto aos assuntos humanos. No entanto, isso é possível, porque a coerência não se ancora no modelo de pensar lógico da experiência vivida. A lógica interna dessa interpretação de mundo se apresenta como uma forma de manipular a realidade, apoiando-se na sua própria crença particular, sendo tomado como o único ponto aceito (Passos, 2021, s/p).

Nesse ponto, o comentador salienta que essa compreensão arendtiana, acerca da ideologia como “a lógica de uma ideia”¹, coloca-se de forma unitária. Isso significa que busca abranger toda a realidade e sua complexidade. A ideologia vista como lógica de uma ideia pretende construir um rompimento da intersubjetividade a partir de uma visão

¹ Quando a definição de Arendt sobre o conceito de *ideologia*, é importante frisar que ela afirma que a ideologias, assim como todos os “ismos” são utilizados como procedimentos científicos que buscam atribuir credibilidade aos processos defendidos. No entanto, a pensadora alerta que se isso fosse verdadeiro, a ideologia seria uma pseudo ciência. Cf. Arendt, 2012, p. 624.

de mundo que cria e fornece a ela mesma como resultado do seu silogismo. Sem a necessidade de confirmação na realidade factual. Nos regimes autoritários, a ideologia é utilizada como instrumento de modelação do mundo. Ela é sistematizada e confirmada por verdades factuais, baseadas em interpretações supostamente científicas. Assim, é legitimada e justificada a posição racista pelo nazismo. De modo que “a ideologia aplica sobre o mundo contingente dos homens uma grade de leitura coerente e sem falha e se previne em relação àqueles que não aceitam docilmente as articulações fantasmáticas” (Souki, 1998, p. 63).

Desse modo, a ideologia, segundo a pensadora alemã, constitui-se como instrumento poderoso de difusão das ideias totalitárias e suas pretensões de domínio global. Isso ocorre de modo que as ideologias “pretendem conhecer todo o mistério de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias” (Arendt, 2012, p. 624). Essa disposição de controle mundial é uma expressão de uma lógica que constrói verdades como resultado de crenças modeladas como um desenvolvimento lógico ao longo do percurso histórico. Tornando-se, assim, uma virtude em que seus adeptos seguem sem nenhum tipo de reflexão ou questionamento.

É nesse entreposto que talvez possa se identificar a figura de Adolf Eichmann. Um indivíduo que procurava seguir esse sistema de crenças, valores e o considera como um processo racional ao qual deveria estar submetido, como aponta Arendt em Eichmann em Jerusalém (1999, p. 44-45). Em que questionar seria um processo que deporia contra a virtude individual e coletiva. Seu demérito não estava em sua função de colocar os judeus nos trens – para serem exterminados nos campos de concentração –, mas estava no não cumprimento daquilo que lhe era ordenado. A “racionalidade” dada ao sujeito, direcionava-o a seguir aquilo que sua ideologia construía como uma virtude, bem como todos os cidadãos tinham, por dever, colocar em prática a doutrina vigente. Como comenta Arendt (1999, p. 54), Eichmann teria mandado o próprio pai para a morte, se isso tivesse sido exigido dele.

A própria indicação arendtiana toma a ideologia como uma “lógica de uma ideia” (Arendt, 2012, p. 624), e para a pretensão totalitária de banimento da noção de humanidade da terra. Na esteira das reflexões de Arendt, ele salienta que o totalitarismo não alcançou seu objetivo, porque não conseguiu destruir toda a pluralidade da dimensão humana, ainda que tenha direcionado um esforço incomum com essa finalidade. No entanto, a ideologia teve um papel em que imprimia no indivíduo uma visão global para que o terreno fosse bem preparado. Cada indivíduo deveria cumprir

pontualmente sua função, no interior do movimento totalitário. Em que cada um poderia ser o carrasco ou a vítima. A partir disso, pode-se definir Eichmann como o carrasco que desempenhou sua função com grande eficácia. Por isso, foi considerado um cidadão exemplar pelo alto comando nazista. Com efeito, o totalitarismo tem por necessidade guiar seus súditos conforme ações planejadas ideologicamente.

Nesse sentido, o planejamento ideológico dos regimes totalitários se dá a partir do uso da *propaganda*, quer dizer, ela é responsável por fixar certas imagens e opiniões no imaginário popular. Segundo Nascimento (2020, p. 5), “o poder totalitário alastrou a propaganda ideológica pelo controle das ideias e do pensamento, como, por exemplo, o ódio aos judeus na Alemanha nazista, fazendo uso do cientificismo”. Contudo, esses direcionamentos, dados pelo totalitarismo aos sujeitos, funcionam como miragens, porque essas interpretações de mundo são erguidas a partir de dados fraudulentos, somente com o escopo de influenciar as pessoas (Ibid.). A pretensão de possuir um caráter equilibrado assegura à propaganda ideológica uma inserção social e o convencimento se constitui como essencial ao sucesso de uma determinada visão simplificada da realidade. Os aparelhos de propaganda possuem uma função determinante para consolidação do regime, tanto interna e externamente, isto é, aos seus próprios cidadãos e aos países que não são totalitários, como bem nos mostra Arendt (2012, p. 475):

Por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda. Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora — sejam as camadas não totalitárias da população do próprio país, sejam os países não totalitários do exterior. Essa área externa à qual a propaganda totalitária dirige o seu apelo pode variar grandemente; mesmo depois da tomada do poder, a propaganda totalitária pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente. Nesse ponto, os discursos de Hitler aos seus generais, durante a guerra, são verdadeiros modelos de propaganda, caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras com que o Führer entretinha os seus convidados na tentativa de conquistá-los

A transformação da natureza humana, objetivo central do totalitarismo, constitui-se em um apagamento da essência da condição de humanidade. Funciona como uma busca para excluir a "alma" dos indivíduos. A ausência de espírito se reflete na incapacidade de refletir sobre os processos que direcionam o agir. Na análise de Nádía Souki (1998, p. 58), é salientado que “os campos de concentração representam os laboratórios do totalitarismo, nos quais se verifica a dupla crença de que tudo é possível e que tudo é permitido”.

Conforme Souki (Ibidem), a “liberdade” à qual os membros estão sujeitos, não se refere à liberdade individual ou a uma escolha que esses indivíduos possam fazer. Ao contrário, refere-se à liberdade que os detentores do poder totalitário tinham para impor toda e qualquer tipo de experiência que buscasse modificar a própria natureza humana. Como não havia qualquer forma de lei que pudesse dizer o que poderia ser realizado, no interior dos campos de concentração, todas as experiências eram permitidas e estimuladas pela ideologia totalitária. Isso se dá a partir do claro objetivo de destruir moral e juridicamente os prisioneiros dos campos de concentração. Por conseguinte, busca-se uma certa “cumplicidade” entre o carrasco e a vítima, causando uma confusão entre ambos: aloja-se de forma estruturada e projetada para que também possa causar na vítima uma certa responsabilidade pela condição em que se encontrava (Souki, 1998, p. 58-59).

Em *Condições de Verdade em Hannah Arendt* (2018), Geraldo Pereira (2018, p. 203) argumenta que “Arendt articula a noção de ideologia, de maneira peculiar, ao que comumente se costuma entender dentro da tradição marxiana, isto é, um ocultamento ou dissimulação do que efetivamente move a realidade material, ou seja, no caso marxiano da luta de classe”. Dessa forma, a ideologia se apresenta como aquilo que não se mostra real, sendo uma projeção daquele que se deseja alcançar. Ela tem como função tornar invisíveis aos olhos, ocultando da consciência dos sujeitos, os conhecimentos históricos que conseguem esclarecer como se deram os acontecimentos humanos no decorrer de sua história. Não se trata, apenas, de um jogo de palavras sem sentido perante os que buscam demonstrar a falta de diálogo entre uma esfera metafísica e uma correspondente à realidade dada.

Para Arendt, o totalitarismo é, no fundo, o mundo invertido enquanto proclama a destruição de toda ação, enquanto é inauguração. Monopolização do poder, isolamento de um indivíduo totalmente abarcado e privado de ação, amnésia, clandestinidade, destruição de toda faculdade de julgamento, delírio lógico, vontade de transformar a natureza humana: eis as características da inversão de valores efetuadas pelo universo totalitário onde tudo é possível e nada é verdadeiro (Souki, 1998, p. 69).

O ocultamento busca construir um mundo no qual vigora uma forma de distorcer a realidade. Seu intuito é criar uma realidade paralela, vendida como um mundo perfeito e idealizado. A propaganda que traz a promessa de um futuro melhor, uma realidade desconhecida, muito mais frutífera do que a realidade concreta: uma forma de manipular e distorcer o presente. Por esse motivo, o pensamento crítico é tão evitado, uma vez que a criticidade desvela o que se esconde por trás da ideologia e da propaganda, dando condições às pessoas de entender a diferença entre o real e aquilo que é fabricado.

Nesse sentido, a propaganda vai, gradualmente, transformando o caráter político como recurso de mudança social para transformar a natureza humana em uma “coisa”, um ser que não tem forma, tampouco vontade própria. A estratégia é de alterar todo o estatuto do que se entende por “humanidade”. Vejamos o comentário de Arendt (2012, p. 608):

O que está em jogo é a natureza humana em si e, embora pareça que essas experiências não consigam mudar o homem, mas apenas destruí-lo, criando uma sociedade na qual a banalidade niilista do *homo homini lupus* é consistentemente realizada, é preciso não esquecer as necessárias limitações de uma experiência que exige controle global para mostrar resultados conclusivos (Arendt, 2012, p. 608, grifos da autora).

Trata-se de desumanizar indivíduos que podem pensar por si mesmos e representam ameaças diretas à obediência irrestrita. Ao fazer isso, ela também retira os aspectos jurídicos que garantem o exercício da cidadania e a existência do indivíduo perante o Estado e a sociedade, tornando-o apenas um instrumento do sistema vigente, quer dizer, impossibilidade de julgar entre o certo e o errado. Como ressalta Passos (2021, s/p), a ideologia tem como premissa a construção de uma força que seja inquestionável em que o desencadeamento de um silogismo culminará com uma ‘verdade mais verdadeira’, como a “ideia” de uma raça impura deve ser dizimada.

Essa é uma das características centrais deste tipo de regime, uma vez que ele busca exaurir todo e qualquer conteúdo de humanidade que possa permitir ao homem a capacidade regular de refletir sobre suas ações e a vida em coletividade. Busca-se reduzir a condição humana e seu valor é definido apenas enquanto possui uma finalidade ao sistema. Quando não servem mais, tornam-se supérfluas e descartáveis. A esse respeito, Passos (2021, s/p) argumenta que:

Podemos dizer que a experiência de não pertencimento ao mundo, configura-se como algo que é vivenciado de maneira singularmente drástica nos campos de concentração. Nestes, procura-se aniquilar a capacidade que o senso comum possui de ser o componente de mediação entre o eu e o outro, pois a informação não partilhada perde o sentido de realidade, transubstanciando-se em uma espécie de pesadelo. Esta tentativa de transformar os indivíduos em supérfluos e desenraizá-los de sua condição humana, tem como objetivo arrancar dos corações humanos o amor pela atividade de pensar, que se configura em um problema para os regimes totalitários, já que o não poder controlar as mentes dos indivíduos configura-se como um perigo às pretensões totalitárias, pois significa que se está sempre aberto à possibilidade de se mudar de opinião, através da busca incessante por novos significados (Passos, 2021, s/p).

Nesse sentido, o totalitarismo visa a destruição dos aspectos humanos referentes ao compartilhamento de uma vida comum, com experiência do mundo comum. Busca-se retirar do ser humano seus aspectos morais, jurídicos e políticos com o intuito de transformá-lo em um ser sem identidade e identificação com sua condição de

humanidade. Por sua vez, Arendt (2020, p. 64-6) salienta que esse processo ocorre de forma silenciosa com o advento da sociedade de massa, que acaba por entender o mundo de forma apenas utilitária. Nessa sociedade de massa, o indivíduo encontra-se economicamente supérfluo e socialmente sem vínculo, propiciando o ambiente adequado aos movimentos totalitários encontrarem uma solução “fácil” para os problemas enfrentados pela sociedade a época.

Nessa sociedade, a memória se constitui apenas como um acidente, em que, em algum momento, foi exercida e do qual não restam resquícios de sua existência. Isso é o que possibilita as “fábricas de cadáveres”. Tais “fábricas” são decorrentes da superficialidade a que os homens são submetidos nos sistemas totalitários. Essa compreensão sobre a superficialidade da vida no sistema totalitário pode ser melhor compreendida nas palavras de Levi, em *Isto É Um Homem?* (1988), quando narra a situação em que as pessoas se encontravam dentro dos trens no trajeto até os campos² de concentração:

Ao meu lado, bem apertada como eu, entre corpo e corpo, ficara, durante a viagem toda, uma mulher. Nos conhecíamos havia muitos anos, e a desgraça nos surpreendera juntos; pouco, porém, sabíamos um do outro. Falamos então, na hora da decisão, de coisas das quais não se costuma falar entre os vivos. Despedíamos-nos brevemente; cada um despediu-se, do outro, da vida. Já não tínhamos medo (Levi, 1988, p. 17).

A forma como as pessoas eram transportadas enfatiza o completo desprezo à vida e à dignidade humana. A ideologia totalitária busca imprimir no indivíduo sua condição de pária humano, isto é, os homens deixam de ser reconhecidos como sujeitos de direitos. O sistema totalitário busca extinguir todo o sentido da vida humana. Daí se denota a capacidade da ideologia em provocar o mais absoluto poder sobre tudo, incluindo aquilo que a linguagem seria incapaz de comunicar. Como ela não seria capaz de descrever com precisão as atrocidades que ocorriam em Auschwitz. Levi descreve que nos campos de concentração não havia espelhos, mas a “nossa imagem está aí na nossa frente, refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis. Estamos transformados em fantasmas como os que vimos ontem à noite” (Levi, 1988, p. 24).

Esse processo de silenciamento pode ser identificado nos campos de concentração, como aponta Arendt (2012, p. 593-594), quando ela questiona que crimes os internos teriam cometido para sofrerem tamanha desumanidade. Os métodos empregados no campo de concentração, impunham à massa de indivíduos que se

² A respeito desse assunto, Arendt faz uma descrição como ocorre o transporte e a situação dos prisioneiros dentro dos trens e no interior dos campos de concentração. Cf. *Arendt, 2012, p. 601.*

adaptassem às condições degradantes da condição de humanidade. Impondo um silencioso comportamento às vítimas como instrumento de aperfeiçoamento dos métodos utilizados pelo terror.

Ao que Levi (1988, p. 21) argumenta, aqueles que obedecem às ordens e as exercitam, têm maior chance de viver um pouco mais no campo de concentração. Por outro lado, aqueles que não se adaptam ao esgotamento físico, sucumbem a câmara de gás, a morte por qualquer motivo. Enquanto os que se adaptam vivem uma vida silenciosa e curta, uma vez que são constantemente substituídos por aqueles que chegam.

O desconhecido então passa a ser o que vigora e, sendo assim, não se pode falar a respeito daquilo que já não faz sentido, eliminar o indesejado é o que impera. Isso enfatiza o esvaziamento da existência, do estar entre os vivos. Uma vez “que tal regime não abole somente a liberdade pública, mas visa à eliminação total da espontaneidade nela mesma e, contrariamente à tirania que autoriza ainda a ação motivada pela crença, o totalitarismo consegue suprimir toda a ação” (Souki, 1998, p. 57).

A ausência da possibilidade de realização da ação no totalitarismo decorre de uma construção silenciosa, na qual a deterioração social e econômica encontra na política uma possível solução. No entanto, nos regimes de exceção, a ação é suprimida, já que se retira sua possibilidade de existir, condição inexorável para seu exercício. Arendt (2012, p. 609) chama a atenção para que tais regimes tendem a se firmar, especialmente com o aumento expressivo da população mundial, tornando as massas mais fáceis de serem manipuladas. Os discursos ideológicos autoritários ganham vigor em meio às inseguranças que podem surgir. Conforme a pensadora alemã (2012, p. 634-635), com a sociedade moderna se tem o surgimento da “sociedade de massa”, em que os sujeitos se encontram sem nenhum tipo de laço social que os vincule a outros indivíduos, em um certo isolamento – mesmo que estejam cercados de uma multidão. Isso é uma condição inerente a sociedade de massa. No entanto, ela busca diferenciar esse tipo de indivíduo da escolha pessoal de estar só. Em suas palavras:

O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, ‘pode estar em companhia de si mesmo’, já que os homens têm a capacidade de ‘falar consigo mesmo’. Em outras palavras, quando estou só, estou ‘comigo mesmo’, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros (Arendt, 2012, p. 636).

Estar só não pode ser considerado negativo, já que isso se constitui como um exercício político a respeito da ação do indivíduo em âmbito privado – um voltar a si mesmo. Ele é capaz de se perceber enquanto tal, embora também se indague sobre o

sentido daquilo que possa significar sua ação – refletir, julgar e formação de consciência. O sujeito não está isolado por uma condição política ou social que o exclui do convívio social plural, não sendo resultado de uma imposição estatal.

Já a solidão do regime totalitário resulta justamente do inverso, ou seja, de uma imposição sobre o indivíduo. Não é uma escolha. Mesmo estando em meio à multidão, encontra-se só, isolado e sem conexão com os demais indivíduos. No totalitarismo, o isolamento é um mecanismo de dominação, porque leva os sujeitos ao desamparo e à perda de conexão com os outros indivíduos. Para Arendt (2012, p. 637), a pluralidade é destruída quando são suprimidos os espaços políticos, destrói o sentimento de pertencimento e todos os membros do corpo social são colocados em *desamparo radical*, isto é, sem mundo, longe de si e dos outros (facilmente manipulável). Conforme argumenta Souki (1998, p. 68), no entendimento de Arendt, a solidão pode ser identificada com o surgimento da sociedade de massa na modernidade, tendo como característica sua ausência de relações sociais. Vejamos o argumento:

As massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e a concomitante solidão do indivíduo eram controladas, apenas, quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais

Esse processo de fragmentação até a Revolução Industrial e o surgimento da sociedade moderna, não era uma prática comum. No entanto, com a valorização da figura do indivíduo, de suas potencialidades e realizações pessoais, houve um deslocamento em detrimento dos antigos valores que priorizavam a classe e o sentimento coletivo.

Os valores culturais são destruídos de maneira proposital para que os indivíduos não construam vínculos que os unam. Isso evita que os sujeitos sociais sejam capazes de pensar coletivamente acerca dos elementos que os aproximam e aqueles que os fazem diferentes. O direito à pluralidade e ao convívio com o diferente - condição indispensável em sociedades em que a diversidade é sua marca inerente –, é retirado, dando lugar ao medo do outro (Arendt, 2012, p. 639). Essa se torna, portanto, a grande ameaça à existência do indivíduo, uma iminente e constante possibilidade, cuja realização implica na separação de tudo aquilo que faz das pessoas um ser político, pensante e plural. Desse modo, o “outro” se apresenta como uma fragilidade do “eu”, já que a alteridade não é mais observada do ponto de vista da solidariedade e da empatia. Agora, o outro expressa o reflexo da própria particularidade, constituindo-se como marcas do sistema hierárquico e controlador ao qual está inserido.

Diante disso, Arendt (2012, p. 635-636) chama de “solidão organizada” uma solidão não espontânea. Ela é sistematizada pela mentira que garante a criação de uma realidade paralela, mas suficiente e essencial para deslocar os indivíduos de uma crença a outra, de uma opinião a outra: o ideal de “raça pura” no nazismo; ou a sociedade sem classe no stalinismo. Ora, o depoimento do Primo Levi é decisivo para mostrar que, mesmo estando fisicamente ao lado de outros indivíduos, isso não impede a solidão radical: “no campo, porém, acontece o contrário, aqui a luta pela sobrevivência é sem remissão, porque cada qual está só, desesperadamente, cruelmente só” (Levi, 1988, p. 89).

A solidão se constitui em um instrumento de manifestação do poder total sobre o indivíduo, sendo uma parte importante para que o totalitarismo se afirme e se concretize. Com efeito, mesmo em meio a uma grande massa, cercado por pessoas, o indivíduo se encontra sozinho em suas angústias, em relação ao outro e consigo mesmo, não sendo mais capaz de se reconhecer enquanto pessoa. Nos campos de concentração, os indivíduos estão cercados de diversos outros, contudo, isso não significa que tenham uma vivência coletiva, onde se compartilham valores comuns. O que havia era uma luta pela sobrevivência e uma busca por qualquer coisa que a garantisse. Seja por meio de “trocas” de artefatos como roupas ou tamancos por “raspa de pão”, ou até mesmo furtos desses utensílios que pudessem possibilitar que o indivíduo pudesse viver miseravelmente mais um dia antes que a morte o alcançasse (Levi, 1988, p. 90). Isso significa a perda do senso de comunidade real, sem valores comuns compartilhados (longe da solidariedade), de tal sorte que a ética e os laços humanos são destruídos (Ibidem).

A vida perde seu significado no sentido coletivo e individual: não há mais coletividade (sem empatia, sem laços sociais, uma história comum), tampouco o próprio sujeito já não se reconhece como pessoa (perda de identidade, de sua história e de seus valores). No totalitarismo, ocorre a *despersonalização do sujeito*. Dessa forma, parece que os indivíduos são colocados na condição de “morte em vida”, ou seja, quando a morte deixa de ser uma possibilidade futura; ela se institui como estado presente e permanente. A partir disso, consegue-se controlar o tempo em todas as dimensões: no passado, reescrevendo a história; no presente, o controle total; e o apagamento do futuro. Tudo é controlado, é previsível e sem desvios.

Nesse tipo de governo, existe uma semelhança com uma orquestra, onde cada indivíduo possui uma função clara e definida. A sinfonia é tocada com profunda maestria, sugerindo um controle técnico e a repetição mecânica de tarefas (sem a

criatividade ou a espontaneidade). O êxito é alcançado quando se consegue anular as consciências individuais, porque é totalmente modelado pelo sistema vigente. A sensibilidade é gradualmente apagada. No lugar, tem-se a constante distribuição de afetos e o esmagamento do inconsciente popular. A esse respeito, vejamos o comentário de Levi quanto a condição dos “muçulmanos” acerca do não reconhecimento de humanidade nesses indivíduos:

Os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que chamam e esforçam no silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los de vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la (Levi, 1988, p. 90).

O vazio de sentido é o conteúdo que impera em um sistema cíclico, onde o opressor faz com que o oprimido não seja mais capaz de refletir sobre o sentido de suas ações. Esse modelo implanta no indivíduo seu próprio “DNA”, de modo que ele não consiga sentir raiva ou rancor de seus algozes. O campo de concentração representa, de maneira singular, essa unidade entre a vítima e seu algoz, pois procura introjetar neles um modelo em que os valores morais coletivos não existem e nem há sentido para existirem. Sua finalidade é garantir a dimensão de um vazio permanente.

Segundo Arendt (2012, p. 609), “do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são ‘humanos’ aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos se situa além dos limites da própria solidariedade do pecado humano”. Assim, a desumanização se constitui como um elemento fundante do princípio ideológico do movimento totalitário, pois esse se afirma a partir da ausência do sentido de “humano”, tanto o algoz quanto a vítima estão postos fora do campo da humanidade. A desumanização não pode ser tratada como um mero “efeito colateral”, mas é a base desse sistema.

A superficialidade e a ausência de sentido no sistema totalitário podem ser identificadas na figura do *carrasco*. Quer dizer, o algoz é um sujeito instrumentalizado e age de forma vazia, mecânica e sem reflexão ética. Por isso é sem sentido, justamente pelo fato de que não se tem valor nem na vida, nem na morte. O carrasco se arroga o direito de avaliar suas vítimas, julgando se elas pertencem ou não à categoria de humanidade, seguindo critérios da ideologia do sistema. No entanto, no totalitarismo, a morte perde seu sentido de dignidade: a vítima não vê a morte com dignidade; o carrasco não vê a morte do outro como a de um semelhante. Uma negação mútua da morte, experienciada não como um momento, mas como um processo.

Esse processo começa desde a retirada do indivíduo (não apenas os judeus, mas todos os que não se enquadravam no modelo desejado (como os ciganos, homossexuais, negros e outras minorias) do convívio familiar e comunitário, do exercício da cidadania, e da participação política, no sentido de participação coletiva sobre quais rumos sua comunidade deve seguir, até chegar à reclusão e ao mais absoluto desgaste físico a partir do trabalho forçado, no interior dos campos de concentração. Nesse cenário, os limites do que é humano eram testados e postos em processo de destruição, mostrando como os indivíduos estariam vazios de humanidade.

Desse modo, Souki (1998, p. 62) considera que “o preparo das vítimas e dos carrascos não é feito pela ideologia em si, pelo racismo ou pelo materialismo dialético, mas pela sua lógica inerente. A força coercitiva dessa lógica, segundo Hannah Arendt, emana do nosso pavor à contradição”. A lógica totalitária se aproveita desse “pavor à contradição” para construir e difundir seu ideal de sociedade perfeita, onde impera a harmonia e a ausência de contradições, como eventos plenos de realização em uma dimensão humana e terrestre.

Existe uma lógica interna no totalitarismo, no qual o absurdo vira a nova norma. Essa forma de funcionamento diz respeito, sobretudo, à figura do Líder, ausência de uma racionalidade verdadeira, etc. Passa a vigorar um conjunto de ideais que buscam atender aos desejos individuais em projeções que inspiram um “bem comum” supremo e incontestável. Elas são apresentadas com um valor de verdade próprio (auto justificadas), avessas a qualquer tipo de contradição ou questionamento, porque isso seria negar o princípio de autoridade do sistema. Desse modo, o líder não é submetido a nenhum tipo de norma, ao contrário, sobrepõe-se a qualquer lei, seja de ordem social, moral, econômica ou política. Desse modo:

A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiam a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atentar a conduta dos homens. A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. O seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo (Arendt, 2012, p. 614-615, grifos nossos).

Essa diferença leva à conclusão de que esse tipo de governo se enquadra em um modelo puramente moderno de tirania, uma vez que não se encaixa nas formas de governo tirânicas (Arendt, 2012, p. 612). A única lei a ser seguida é, portanto, a lei da Natureza (no caso do nazismo) e a lei da História (no caso do stalinismo). Uma vez que:

sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independente da tradição especificamente nacional ou fonte espiritual particular de sua ideologia (Arendt, 2012, p. 611).

A autora afirma que a forma de agir totalitária se opõe a todas as demais, justamente porque utiliza da violência extrema para modificar, em seu sentido fundamental, a própria noção de “natureza humana”. Ou seja, o medo e o terror funcionam como um mecanismo inerente à sua própria forma de existir e se afirmar. A ideologia passa a instituir um sistema de valores completamente diverso dos até então conhecidos na história, no qual passa a valorizar o ilegal como legal e um desprezo pelo sistema político e social de um determinado país. A realidade passa a ser visualizada sob os ditames de uma “não lógica”, ou seja, não precisa de uma lógica para ser obedecida.

Assim, o valor que deve ser preservado é aquele que impulsiona o modelo desejado: o valor supremo de uma raça ou a ausência de classes. Esse sistema assegura ao líder a imposição de sua vontade no exercício de sua ação, mesmo que esta contrarie decisões anteriores. Imperando uma completa ausência de lógica e coerência nas suas ações. Para Arendt (2012, p. 611):

Os governos de nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários; sempre que estes se tornaram realmente totalitários; passaram a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas ou de bom senso – podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação

Como já supracitado, a própria noção de humanidade é posta às avessas. O processo intenso de desumanização é levado às últimas consequências e nem mesmo “nossa língua não tem palavras para expressar essa ofensa, a aniquilação de um homem” (Levi, 1988, p. 24). A partir do comentário de Levi, pode-se perceber uma violência que não é só física, é ontológica e abstrata: a aniquilação do humano como sujeito (Ibidem).

A incapacidade de descrever, por meio das palavras disponíveis em sua língua, reflete a incapacidade das categorias tradicionais do pensamento em caracterizar a barbárie ocorrida nos campos de concentração, onde as subjetividades foram aniquiladas e exauridas de sua condição de ser humano, de sujeitos históricos e sociais. Assim, “roubaram também nosso nome; e, se quisermos os manter, devemos encontrar dentro de nós a força para tanto, que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que nós éramos” (Levi, 1988, p. 25, adaptado).

O apagamento e supressão da humanidade dos prisioneiros nos campos era um projeto político e ideológico, como se viu, visava a criação de sujeitos manipuláveis – não há nomes, mas números; não há identidades; não há emoções; não há humanos. A necessidade de buscar forças em seu interior faz com que os prisioneiros sejam capazes de preservar o resquício de humanidade que lhes sobra, mesmo com a insistência dos movimentos totalitários. Desse modo, Arendt (2012, p. 608) destaca que o projeto totalitário não pode ser completamente realizado, porque o ser humano possui a capacidade de transformar a realidade que lhe é imposta. Seguindo os comentários de Arendt (Ibidem), nenhuma ideologia que se pretende controlar tudo (o passado, o presente e o futuro, comportamentos, etc.) poderia suportar a imprevisibilidade que é própria dos humanos. A criatividade e a capacidade de criar, por meio da ação/discurso, são o que garantem a impossibilidade de um controle total sobre os corpos.

Arendt (2020, p. 220), ao comentar sobre o pensamento político de Agostinho, considera que é da natureza humana iniciar algo novo, a partir de improbabilidades de que ele aconteça - quase como um desafio às leis da estatística e às certezas que atravessam o cotidiano. Isso ocorre, porque cada ser humano é único e cada novo nascimento representa um novo início, um despertar de múltiplas possibilidades para cada começo. Esse aspecto humano de criar e modificar sua condição de vida representa um dos fatores que impediram o êxito absoluto do programa totalitário. Essa habilidade permite uma atualização constante do *status* de humanidade e a reflexão sobre a perspectiva com que se realiza a ação individual, bem como o impacto que esta tem no mundo externo.

Desse modo, como observado até aqui, o projeto totalitário se orienta por meio de uma construção ideológica inteiramente nova e, até então, desconhecida na história da humanidade - tanto em seu conteúdo quanto em seu formato. Embora já tenham ocorrido eventos que se aproximaram do modelo totalitário, nenhum deles pode ser equiparado ao fenômeno do século XX. Esse período inova em sua interpretação da história, manifestando-se, por exemplo, no Stalinismo na União Soviética e na ideia de uma ordem natural que defenderia uma suposta raça superior, a Raça Ariana, promovida pelo nazismo na Alemanha. Assim, compreender como isso ocorreu é o que norteará as discussões apresentadas ao longo do texto.

1.2 A IDEOLOGIA TOTALITÁRIA E A AUSÊNCIA DO PENSAMENTO CRÍTICO

O totalitarismo, como movimento que busca atribuir um significado absoluto às questões humanas, também se afirma como um elemento natural ou histórico, que se

pretende confirmar a partir de uma suposta base científica. Para tanto, a ideologia realiza a tarefa de apresentar aos cidadãos determinada explicação de mundo tomada como verdade absoluta, de sorte que “as ideologias são notórias por seu caráter científico: combinam atitude científica com resultado de importância filosófica, e pretendem ser uma filosofia científica” (Arendt, 2012, p. 623-624).

Dessa forma, esse conjunto de juízos emitidos possui uma dupla finalidade. A primeira finalidade seria o uso da lógica formal, própria da filosofia, para assegurar a aparência de uma explicação de mundo forte e contundente; enquanto a segunda visa buscar garantir uma validade científica que garanta uma suposta autoridade que somente o discurso científico seria capaz de garantir a originalidade e a validade das ideias defendidas pelos movimentos totalitários. Com isso, a ideologia totalitária tem por objetivo fornecer uma visão global da realidade, como aponta Passos (2021, s/p), em que se utiliza da lógica formal da filosofia para assegurar o estatuto de verdade para os seus argumentos. E, por outro lado, a ciência emerge como instrumento de comprovação das premissas levantadas no seio de tal movimento. Como a noção de que os judeus e outras minorias políticas seriam inferiores aos arianos.

É nesse contexto que se insere a figura do Eichmann, enquanto um dos expoentes do nazismo e responsável pela chamada “solução final”, sendo responsável direto pelo envio de prisioneiros aos campos de concentração, ele se encontrava na condição de agente decisivo. Sua influência central decidiu o destino de milhões de judeus, sem demonstrar nenhum tipo de preocupação com o trágico fim a que suas vítimas estavam sendo encaminhadas. A ausência da reflexão crítica acerca dos atos cometidos diariamente por Eichmann foi decisiva para impulsionar o sistema totalitário, na medida em que essa condição “acrítica” passa a ser observada em todos os setores da sociedade alemã. Diante disso, Arendt (1999, p. 299) salienta que “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”. Segundo Arendt (Ibidem), o retrato desse oficial figura posição compartilhada por todos os outros oficiais nazistas. De igual modo, cada um deles argumentava sobre um sistema de obediência: suas ações eram relativas às ordens que lhes eram dadas. Para eles, não pode haver culpa, pois cumpriam as leis do Estado vigente no período.

Assy, em *Ética, Responsabilidade e Juízo* (2015, p. 8), argumenta que “Eichmann tornou-se protagonista de uma experiência aparentemente ordinária, a ausência de pensamento crítico”. Assim, a partir do levantamento das características dos oficiais,

identificam-se aqueles que nitidamente não refletem sobre suas ações – suas bases comunicacionais eram baseadas tão somente no “oficialês”. Todas as ações eram regidas por um dialeto de uma linguagem burocrática que constituía a vida desses sujeitos. Anula-se a pluralidade linguística em proveito da linguagem comunicativa engessada, visando formatar condutas e padroniza-las (Ibid.).

Dessa forma, Assy (2015, p. 8) aponta, ainda que, segundo Arendt, Eichmann tinha uma facilidade por reter em sua memória aquilo que fazia parte do mundo burocrático de sua carreira. Passa a existir a alienação de tudo aquilo que não fazia referência ao seu exercício profissional. Uma desconexão com a realidade demonstrada nos trejeitos de Eichmann que aparentavam estar alheios aos ocorridos no holocausto, como se os crimes não tivessem acontecido. Seu distanciamento da multiplicidade linguística pode ser detectado quando Eichmann relatava algum acontecimento histórico de sua carreira. Ele recorria a frases feitas e autoexplicativas, sem detalhamento. Tais eventos pareciam estar acontecendo de novo. A autora aponta ainda que, segundo Arendt, o oficial nazista representava o modelo ideal do Reich (Assy, 2015, p. 10).

Nesse sentido, Assy (2015, p. 9) salienta ainda que o Reich se utilizava da linguagem como forma de suavizar o destino que suas vítimas seriam forçadas a tomar. Adequava as palavras para que não causassem algum tipo de medo e que pudessem ser vistas de forma positiva. Um discurso que passa a ser aceito pelas pessoas, sob pretexto do bem, do Estado e da sociedade (Ibidem). Assim, para se referir às atrocidades cometidas, ao invés de se utilizar a expressão “assassinato”, era substituída por “conceder uma morte misericordiosa”; os campos de concentração eram tratados em “termos de economia”; e “matar era uma questão médica”. Desse modo, o Reich procurava criar codinomes que amenizassem o caráter do sentido real a que se destinava cada ação. Em que as deportações, por exemplo, configuravam-se como “mudança de domicílio”; e matar é substituído por “solução final” (Ibid.).

Segundo Arendt (1999, p. 101), os codinomes citados, além de outras expressões, foram criações engenhosas que tinham como função não apenas suavizar os horrores cometidos pelos regimes totalitários. Contudo, funcionava como instrumento de comunicação para manter a ordem e o “equilíbrio” entre os diversos serviços no interior de tais regimes. Além disso, tinha como propósito, conforme a autora, não era exatamente fazer com que as pessoas não soubessem o que ocorria, e sim impossibilitar que os indivíduos não correlacionassem com os novos termos, o “novo normal”, com seus significados anteriores. Funcionando como “portador de segredos” entre os

membros nazistas. Instrumentos de linguagem burocrática e frases de efeito nas quais Eichmann se encontrava preso (Ibid.).

A partir do que se destaca das considerações de Arendt, Assy (2015, p. 10) identifica que a burocracia nazista possui elementos que fragilizam as estruturas interpretativas dos indivíduos, quais sejam, a obediência a todo custo (tal como a aceitação das premissas hitleristas sem questionamentos), a doutrinação burocrática e a supressão do campo emotivo dos indivíduos. É por meio dessa normalidade burocrática e da incapacidade de Eichmann de pensar, que Arendt constitui aquilo que ela irá chamar de banalidade do mal. Conforme Assy (Ibidem, p. 11), o mal banal emerge justamente da ausência de capacidade em desenvolver o pensamento crítico, o que aprisionava Eichmann a princípios burocráticos dos quais considera que deve ser cumprido. Essa compreensão também é compartilhada por Jardim, em *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início* (2011), em que aponta que a irreflexão de Eichmann, percebida por Arendt, tem estreita relação com o fato de ele ter cometido os crimes de que fora acusado (Jardim, 2011, p. 125).

Em *A Vida do Espírito* (2022), Arendt considera que esse tipo de mal é ainda mais difícil de ser compreendido. Isso porque não podem ser identificados aspectos considerados “demoníacos” ou monstruosos no modo de ser desses oficiais – apesar de cometerem atos monstruosos (Arendt, 2022, p. 23-24). Não possuía também nenhum tipo de motivação especificamente má, o que deixa a autora perplexa diante do tipo de ato praticado (Ibidem). O que chamou a atenção de Arendt, não foi a estupidez do agente, mas sua irreflexão. Essa irreflexão de Eichmann presente em seu julgamento através dos clichês verbalizados, quando se referia à prática funcional, tal como em uma “espécie de comédia macabra” (Arendt, 2022, p. 25). Nesse contexto, a autora avalia quais as condições para que o mal banal possa ter surgido, observando se é necessário, indivíduos com firmes convicções ideológicas ou se seria mais eficaz explorar a incapacidade de refletir criticamente. Assim, ela escreve:

será o fazer-o-mal (pecados por ação e omissão) possível não apenas na ausência de ‘motivos torpes’ (como a lei os denomina), mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou à volição? Será que a maldade – como quer que se defina esse estar “determinado a ser vilão” – não é uma condição necessária para fazer o mal? Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar? (Arendt, 2022, p. 25).

A resposta é negativa, mas no sentido de que o pensamento não pode produzir o bem como virtude a ser ensinada. Segundo a autora, só os hábitos e costumes são

ensinados, aprendidos, desaprendidos; eles funcionam como padrões de comportamento modificados conforme as circunstâncias históricas. Dessa forma, Arendt (2022, p. 26) salienta ainda que a ausência de pensamento com a qual ela se deparou, não se relacionava ao esquecimento de boas maneiras e nem de bons hábitos. Diante dessa questão, o que a pensadora discute é se seria possível alguém dedicado a atividade do pensamento pudesse estabelecer vínculos com ações que o levassem a atentar a vida de outrem, abstendo-se de fazer o bem em proveito da burocracia estatal ou mesmo que o pensamento possa condicionar uma oposição do homem ao mal (Ibidem).

Segundo os comentários de Jardim (2011, p. 114), pode-se observar que as questões sobre a natureza do mal foram temas de grandes debates desde a Antiguidade. Inicialmente, levantada por Platão em um primeiro momento, retomada por pensadores cristãos, em que mal não possui “um estatuto positivo ou uma natureza própria, mas é simplesmente a ausência do bem, assim como o feio é a ausência do belo” (Ibidem). Por outro lado, o mal é tomado em seu sentido negativo pelas religiões, o qual é antropomorfizado na figura do diabo. Segundo o autor (Ibidem), Arendt não se associa a nenhuma delas, uma vez que “para ela, praticar o mal não consiste na desobediência a preceitos baseados em alguma ideia de bem, tampouco o fato de tantos crimes hediondos terem sido cometidos significa que o bem não exista” (Ibidem, p. 115, grifos nossos). Jardim argumenta ainda que, na visão de Arendt, a obediência a determinados preceitos e códigos de conduta surge de uma necessidade da vida social e que eles podem ser substituídos. Mas isso não tem uma relação com a natureza da moral, objeto da filosofia à época.

Desse modo, conforme exposto até aqui, o mal banal praticado por Eichmann, não se ramifica essencialmente a motivações ideológicas subjetivas em que o agente estaria determinado a praticar conscientemente atos com essa determinada finalidade. No entanto, isso não significa que ele esteja completamente alheio a ideologia na qual está inserido. Sua incapacidade de refletir criticamente sobre os aspectos morais de sua ação, o leva a prática de um mal habitual conforme os padrões para o sistema totalitário. Não havendo uma raiz originária, que faça surgir o mal comum praticado por Eichmann, o que instiga ainda mais a discussão. Nessa perspectiva, Assy salienta que:

O traço realmente fascinante da banalidade do mal, que envolve substancialmente as noções de ‘banalidade’ e ‘ausência de raízes’ do mal, era de que, ao procurar em Eichmann alguma profundidade que trouxesse à tona o mal, que alcançasse suas raízes, Arendt se deparou com uma manifestação do mal que não se enraizava em um motivo maléfico; como se o mal se espalhasse como fungo, superficial e não engendrado. É como se esse mal particular estivesse em posição oposta às faculdades de pensar e julgar – já que ‘pensar, por definição, consiste em querer alcançar raízes’ – e fosse explicado como resultado da ausência de reflexão (Assy, 2015, p. 14).

A partir dos comentários de Jardim (2011, p. 114), também considera que o julgamento presenciado por Arendt foi de um homem comum, um mero burocrata. Assim, ele não aparentava ser um sádico, tampouco era um fanático de alguma ideologia, mas foi capaz de cometer crimes atrozes ao enviar milhares de pessoas à morte (Ibidem). No entanto, a pensadora alemã alerta que existe um perigo de se chegar à conclusão de que “todo mundo quer fazer o bem”³. O constatado é que a maioria das pessoas que praticaram o mal são aquelas que não expressavam inicialmente o desejo de fazer o bem ou mal (Arendt, 2022, p. 234). Diante dessa preocupação, pode-se perguntar como as construções ideológicas totalitárias utilizam a noção de raça e de uma suposta necessidade histórica da existência de uma sociedade sem classes sociais, influenciam sujeitos a prática de atos que visam o extermínio do ser humano? É nesse contexto, que o tópico a seguir buscará analisar essa possível relação entre a ideologia com as noções de racismo como elemento natural e a ausência de classes sociais como resultado de um suposto desenvolvimento da história.

1.3 A IDEOLOGIA TOTALITÁRIA COMO ORDEM NATURAL OU HISTÓRICA.

Os movimentos totalitários do século passado, de alguma forma, tentavam dar uma resposta ao porquê dos fracassos sociais e econômicos que a Europa, e uma boa parte do restante do mundo, passava naquele período. O século XX aglutinou os resquícios da colonização imposta pela Europa aos outros continentes e sua acumulação de riquezas provenientes de suas colônias para fundar uma nova fase do colonialismo, chamada de neoimperialismo. Além disso, a revolução industrial também foi outro evento que marcou significativamente a história da humanidade, juntamente com o desenvolvimento do conhecimento científico e sua promessa do domínio e controle sobre a natureza, como aponta André Duarte, em seu livro “*O Pensamento à Sombra da Ruptura*” (2000, p. 32-33, grifos nossos).

Diante das circunstâncias históricas desse período, os movimentos totalitários encontram espaço propício para penetrar suas visões de mundo. As diversas desilusões de uma Europa destruída pela Primeira Guerra Mundial, às sombras de milhões de mortes. A herança alemã era a profunda pobreza de um país perdedor, sem identidade, sem horizonte. No estado de miséria de um povo, qualquer resposta que prometa tirá-los de tal situação é facilmente aceita. Por isso, em primeiro lugar, é necessário, então,

³ Ver em Arendt, H. *A vida do Espírito*, 2022, p. 234.

encontrar algum responsável que os tenha posto em tal condição (Duarte, 2000, p. 44, grifos nossos).

Situações urgentes necessitam de respostas que não demandem tempo para serem elaboradas, propagadas e absorvidas. Por isso, as explicações simplistas, carentes de rigor racional, tendem a ser mais atraentes, ainda mais quando era lançada a promessa de que a Alemanha voltaria a ser uma potência europeia. Nesse sentido, foi fácil encontrar os “rostos” culpados que explicassem todas as mazelas sofridas, satisfazendo a opinião pública: reutiliza-se sistematicamente um antissemitismo já existente (Duarte, 2000, p. 44-45). Muito mais que encontrar culpados, mas também o confisco de bens dos grandes comerciantes judeus. Vincula-se a imagem do judeu como responsável pela miséria do povo alemão, não só do ponto de vista político, mas social e econômico (Ibidem).

Ao discorrer sobre a relação entre o senso comum e a ideologia na obra arendtiana, Duarte (2000, p. 55) argumenta que não é uma mera menção a ideia de raça ou do curso histórico que define a ideologia totalitária, mas sua pretensão de ser infalível em seu silogismo que busca construir uma ideia que seria autossuficiente por si mesma. De forma que as ideologias se transformam em ideologias quando pretendem explicar todo o curso da história, que seria secretamente manipulado pelos judeus em proveito próprio, sem revelar, supostamente, suas verdadeiras intenções (Ibidem).

Duarte (2000, p. 55) salienta que, na percepção de Arendt, a ideologia busca explicar a vida e o mundo em sua totalidade, o presente, o passado e o futuro. Nesse sentido, a ideologia totalitária assume a existência de raças superiores e inferiores; visa difundir a ideia de que as classes sociais que “agonizam”, seguindo um processo supostamente lógico-natural das coisas, em que algumas surgem e outras desaparecem. Como uma antecipação de elementos que fariam parte do curso natural em que alguns fenômenos surgem e outros deixariam de existir.

Quanto a esse ponto, Duarte (2000, p. 56) lembra ainda que, em Arendt, o raciocínio, como ferramenta de resistência, opera independentemente dos acontecimentos históricos atuais. O pensamento crítico é capaz de sobreviver mesmo nos regimes, fundados no terror como instrumento de supressão do pensamento livre. Esses regimes têm por objetivo convencer os cidadãos a se transformarem em sujeitos que não questionem e não consigam mais fazer uma distinção entre realidade e ficção, entre o que é verdade e mentira. Nesse contexto, Arendt considera que a ideologia totalitária se concretiza quando os indivíduos perdem contato com seus iguais e com a

realidade que os cerca. Perdendo, assim, sua capacidade de pensar e de sentir e discernir o verdadeiro do falso. De modo que

o súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (Arendt, 2012, p. 632).

Ao comentar essas táticas, Geraldo Pereira (2019, p. 81) afirma que o súdito ideal é “aquele que absolutamente crê e não pensa; respectivamente não se confronta com a experiência e simplesmente toma por verdadeiro e real o válido, em sentido lógico”. Segundo o autor (Ibidem), esse é o fundamento da ideologia e do terror, porque buscam suprimir a condição própria da humanidade que se fundamenta por meio da pluralidade de opiniões e da diversidade do pensamento. Ambos se fundam em obstruir o pensamento, único capaz de apontar a incoerência lógica. Dessa forma, o caso Eichmann é o retrato do povo alemão massacrado pela Primeira Guerra: sujeito comum que se torna súdito, muito embora não compactuasse anteriormente. Aderiram ao discurso mesmo sem as convicções eugenistas ou mesmo sem a raiva ao povo judeu (Arendt, 1999, p. 44, grifos nossos).

Segundo Duarte (2000, p. 50), esse sujeito sem vínculos sociais e sem uma convicção ideológica firme é o que caracteriza a massa de indivíduos modernos. São pessoas que perderam suas relações sociais, nas quais pudessem haver um interesse comum que os identificasse como grupo que lutam por princípios inerentes ao grupo. Essa massa de indivíduos, orienta-se, agora, pelo interesse econômico, extinguindo os aspectos políticos e morais. Emergindo a figura do filisteu⁴, como elemento conceitual à análise de Eichmann que Arendt se utiliza (Ibidem). O filisteu, distingue-se da figura do burguês alemão industrial. Ele é o resíduo da burguesia que fora colapsada, isolada e atomizada, buscando tão somente seus interesses isolados (Arendt, 2012, p. 472). Esse sujeito é interessado na “segurança” e sobrevivência, não mais preocupado com valores morais como honra, crença e até mesmo com sua própria dignidade.

Sua preocupação se volta para aquilo que está no âmbito privado, a esfera que seria própria do *pater familias*, como salienta Duarte (2000, p. 50), cumprindo qualquer ordem que possa assegurar sua sobrevivência e de seu grupo. Diante desse contexto, a

⁴ É importante lembrar que a figura do filisteu, utilizada por Arendt, aparece em algumas passagens de *Origens do Totalitarismo*, associada a como os judeus eram retratados por alguns escritores românticos. Como uma forma de satirizar a figura do judeu e o colocar em uma espécie de indivíduo de segunda categoria. Cf. Arendt, 2012, p. 103. O arquétipo do indivíduo pertencente a burguesia decadente, como o indivíduo deslocado de sua classe social, em busca um destaque social em meio a massa, encontra-se quando a autora analisa como o totalitarismo se utilizou de indivíduos que buscavam se firmar em meio ao esfacelamento do Estado-nação e a emergência da sociedade de massa. Cf. Arendt, 2012, p. 472-473 e em Passos, 2021, s/p.

promoção da esfera pública, como proposta de uma vivência no exercício da cidadania e da coletividade (perspectiva aristotélica da polis), é tornada secundária (Ibidem). Esse sujeito massificado não hesita em cumprir todos os procedimentos burocráticos e meticulosamente determinados pelo totalitarismo.

Diante disso, Duarte (2000, p. 50) indica que o “Himmler” é um exemplo típico do filisteu, que cumpre e segue o rito do planejamento para burocratizar os crimes contra a humanidade. Não se motivava apenas pelo sadismo, mas era um exemplo do modelo organizacional, um burocrata que se empenha em tocar em frente a “máquina” nazista. De maneira que “era ‘mais normal’, isto é, mais filisteu do que qualquer outro dos primeiros líderes do movimento nazista” (Arendt, 2012, p. 472). Para a autora, Himmler se destaca por não ser um boêmio como Goebbels, não ser um criminoso sexual como Streicher, nem um louco como Rosenberg e tão pouco um fanático como Hitler. Ele se destacava como um dos líderes nazistas e organizador das massas sob o movimento totalitário, justamente porque acreditava que os homens não se encaixavam em nenhum dos adjetivos anteriores. Porque eram “acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família” (Ibidem).

Duarte (2000, p. 51) salienta que Arendt recorrerá ao modelo conceitual do filisteu, como apontado anteriormente, para fazer sua análise do caso Eichmann, como funcionário responsável pela burocracia de encaminhamento das pessoas para os campos de concentração, onde as câmaras de gás e fornos de cremação os esperavam para a “solução final”. Entretanto, Eichmann não poderia ser considerado como um “agente” intelectual do nazismo, como Himmler ou o próprio Hitler, mas apenas como responsável pela logística e sua execução técnica. Dessa forma, segundo Duarte (Ibidem), para Arendt, Eichmann representava o típico assassino de massa em que não se via como tal, porque, para ele, isso seria apenas a realização de sua capacidade profissional (Ibidem). E, portanto, não se considerava praticante de nenhum tipo de mal.

Nesse sentido, Assy considera que “Adolf Eichmann fora o filho *declassé* (*rebaixado*), pertencente a chamada sólida família de classe média austríaca, jovem ambicioso, entretanto, sem nenhuma perspectiva de ascensão” (Assy, 2015, p. 7, adaptado). E sua entrada para o partido era uma oportunidade de orgulhar a sua família, assim como seria uma carreira que orgulharia a sociedade. O ideal de realização pessoal se dava a partir da participação no regime (originando um certo orgulho familiar e social) é o que representa o chamado “indivíduo atomizado” (Arendt, 2012, p. 472). Trata-se de descrever o processo de atomização que fomenta no indivíduo o sentimento

de orgulho cívico ou ético – por fazer parte do regime – como perda significativa de autonomia e do livre pensar (Arendt, 2012, p. 453, adaptado).

Segundo Arendt, a atomização não deve ser compreendida apenas como comportamento individual, oriundo do surgimento das demandas do capitalismo. Na verdade, trata-se de determinadas condições político-sociais que dissolvem os laços comunitários (Arendt, 2012, p. 453). O indivíduo é isolado e marcado pela perda da esfera pública, como plataforma de deliberação conjunta. Ainda que o discurso moderno de autonomia individual tenha contribuído, em certa medida, para a busca da valorização pessoal, não parece ser essa a perspectiva abordada por Arendt. O processo de atomização é tomado como sintoma da crise da modernidade – o colapso das instituições tradicionais e as massas desprovidas de vínculos significativos.

Nesse contexto, é importante lembrar que Arendt (2020, p. 50) não separa o indivíduo “atomizado” da sociedade de massa. Eles seriam complementares. O indivíduo atomizado é o resultado da massificação da sociedade, próprio das sociedades de massa moderna. Uma vez que é nesse tipo de sociedade que os indivíduos perdem seus vínculos sociais, culturais e políticos, de maneira que não conseguem se reconhecer no outro e não partilham mais de um mundo comum (Ibidem, p. 486). Os valores que antes os vinculavam, passam a não ser elementos que os aproximem. O fato de estarem inseridos no meio da multidão, não significa que compartilhem dos mesmos valores. O que torna essa sociedade “insuportável” (Arendt, 2020, p. 65). Assim, a perda do mundo comum ocorre com a criação de relações artificiais, baseadas em interesses privados, o que compromete o campo da pluralidade humana. Desse modo, o mundo deixa de ser concebido como espaço das perspectivas distintas entre si, dando lugar a imposição de uma única perspectiva sobre o real – a totalitária (Ibidem, p. 71).

Nesse sentido, Eichmann é um exemplo de cidadão comum, de um indivíduo massificado o qual encontra na estrutura totalitária, certo pertencimento e status. Entretanto, a adesão de Eichmann se dá, principalmente, pela sua incapacidade de pensar criticamente. A sedução e ambições sociais e econômicas são apenas resultados desse caráter acrítico. Essas condições levadas ao extremo fazem os indivíduos abdicarem do julgamento moral – isso revelaria a verdadeira natureza do que se chama *mal banal* em Arendt (Arendt, 1999, p. 62).

A abdicação do julgamento moral, ao qual Eichmann se encontra, constitui-se como um dos sintomas produzidos pela sociedade massificada, em que a ideologia tem por função substituir a ausência de relações culturais e sociais, nas quais o indivíduo está inserido. E, com isso, abre mão também da sua capacidade de reflexão crítica de

suas experiências individuais e coletivas. Ela propõe ser a única explicação válida para as ações dos indivíduos no contexto da sociedade totalitária (alemã e russa). Ela se caracteriza, conforme Arendt (2004, p. 96), como “monolítica”, uma vez que “se estende a todas as esferas da vida, e não apenas à da política” (ibidem). Estendendo-se a todas as manifestações públicas, culturais, artísticas, eruditas e também a todas as organizações sociais, do bem-estar e dos esportes. De modo, que ela determina quais são os valores morais verdadeiros, e, portanto, quais seriam falsos; o que é realidade e ficção. O que se constitui como bem e mal; justo e injusto; belo e feio, etc. (Ibid., grifos nossos).

O caráter monolítico e, portanto, monopolizador desse tipo de sociedade tem como pano de fundo o pensamento ideológico que alimenta uma uniformização da sociedade, a partir de pressupostos que se pretendem ser universais. Como a ideia de uma lei natural que fundamenta o racismo e uma lei da história em que acreditasse que a plena realização humana ocorreria com o emergir de uma sociedade sem classes. Desse modo, os regimes totalitários, têm por natureza exigir o poder ilimitado e isso só é possível de ser alcançado se “todos os homens, sem exceção, forem totalmente dominados em todos os aspectos da vida” (Arendt, 2012, p. 604).

Nesse contexto, esse tipo de sociedade, tem como base de sua afirmação, tornar todas as esferas da vida humana subjugadas aos interesses do estado e de seus líderes. Isso significa que há uma “pedagogia” responsável por moldar o que os indivíduos pensam e o que eles devem pensar. Para isso, constroem padrões em que os indivíduos são instruídos a receber estímulos e reagir conforme os comandos previamente definidos. Os reflexos e as reações decorrem dos estímulos que lhes são dados, assim como o *cão de Pavlov*⁵. Uma espécie de humano reduzido “às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual, é o “cidadão” modelo do Estado totalitário” (Arendt, 2012, p. 604). Com isso, as capacidades e potencialidades humanas são eliminadas e esse processo de absoluto controle sobre a condição de ser humano se manifesta de forma mais expressa nos campos de concentração, cujo objetivo é tornar o ser humano supérfluo (Ibidem).

Ao comentar sobre a questão, Cruz (2023, p. 27) considera que Arendt compreende a ideologia como um processo histórico que nunca está acabado, pois se caracteriza por uma lei histórica mutável, embora busque adotar uma posição lógica. Ao mesmo tempo, pretende ser conhecedora dos mistérios da história. Conforme sugere o

⁵ Ver em Arendt (2012, p. 604).

autor, esse processo decorre da incapacidade da ideologia de desvendar os acontecimentos no presente e as incertezas que o futuro aponta, mesmo havendo uma razão que direcione para uma lógica futura. Isso lhe confere um vir a ser incessante (2023, p. 27).

Arendt (2012, p. 627) considera que a ideologia não está interessada no milagre do ser. Uma vez que é histórica. Antes está interessada no “vir a ser”, na ascensão e na queda das culturas. Ao mesmo tempo que busca explicar a história por meio de alguma lei natural. Seja o racismo que pretende ser uma explicação científica acerca das raças humanas, embora a palavra “raça” não possua nenhuma curiosidade científica. O racismo é, então, uma “ideia” por meio da qual o movimento da história, do ponto de vista eugenista, visa uma explicação de um processo coerente. A respeito dessa questão, Arendt escreve:

A "ideia" de uma ideologia não é a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente, nem o princípio regulador da razão, de Kant, mas passa a ser instrumento de explicação. Para uma ideologia, a história não é vista à luz de uma ideia (o que significaria ver a história sob forma de alguma eternidade ideal que, por si, está além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que torna a "ideia" capaz dessa nova função é a sua própria "lógica", que é um movimento decorrente da própria "ideia" e dispensa qualquer fator externo para colocá-la em atividade. O racismo é a crença de que existe um movimento inerente da própria ideia de raça, tal como o deísmo é a crença de que existe um movimento inerente da própria noção de Deus (Arendt, 2012, p. 625).

Nesse sentido, a autora considera que a ideologia não possui uma essência única a qual seja capaz de explicar tudo, mas se retroalimenta no processo lógico em que seja decorrente da própria ideia, embora ela não possua qualquer relação com fatores externos a ela. De forma que se constitui em uma crença inerente a própria explicação ideológica sobre um suposto fenômeno natural e histórico. Arendt (Ibidem) alerta que o perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico por alguma suposição vulgar, geralmente destituída de qualquer crítica, está no fato de se trocar a liberdade inerente a capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica. Uma vez que ela tem a capacidade de subjugar o ser humano como qualquer força externa ao indivíduo.

A pensadora salienta que, embora no século XX tenha ocorrido uma vitória da ideologia nazista e comunista, isso não significa que elas sejam mais totalitárias do que as outras. Todas elas possuem elementos totalitários, mas eles só se manifestam por meio dos movimentos totalitários. Porém, como as primeiras conseguiram se destacar, tem-se a falsa ideia de que apenas elas são totalitárias, o que representa um equívoco

(Arendt, 2012, p. 626). De maneira que a verdadeira natureza da ideologia foi revelada por meio do todo um mecanismo totalitário (Ibidem).

Arendt (2012, p. 627) compreende que a ideologia totalitária possui três elementos que lhe são próprios, ao passo que também são inerentes a todas as ideologias. Em primeiro lugar, todas as ideologias têm a pretensão de uma explicação total. Uma vez que elas têm a tendência de analisar, não o que é, mas o que pode vir a ser, o que nasce e o que passa. Isso decorre de sua pretensão de explicação total que promete esclarecer os acontecimentos históricos do passado, do presente e uma previsão do futuro que seja segura. Em segundo, o pensamento ideológico visa se libertar de toda experiência, de tal sorte que não se possa aprender nada novo – mesmo que algo tenha acabado de acontecer. Nesse ponto, a ideologia busca se emancipar da realidade fornecida pelos cinco sentidos e insiste em uma realidade mais “verdadeira”, que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis. O que exige um sexto sentido para perceber. Como aponta Arendt:

[esse] sexto sentido é fornecido exatamente pela ideologia, por aquela doutrinação ideológica particular que é ensinada nas instituições educacionais, estabelecidas exclusivamente para esse fim, para treinar os soldados políticos" nas Ordensburgen do nazismo ou nas escolas do Comintern e do Cominform. A propaganda do movimento totalitário serve também para libertar o pensamento da experiência e da realidade; procura sempre injetar um significado secreto em cada evento público tangível e farejar intenções secretas atrás de cada ato político público (Arendt, 2012, p. 627, grifos nossos).

Quanto ao terceiro elemento, a pensadora argumenta que o pensamento ideológico organiza os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico: inicia-se com uma premissa que seja aceita axiomáticamente, deduzindo depois tudo a partir dela. De forma que ela age com uma coerência que não se verifica no campo da realidade. A dedução pode ser lógica e dialética, ambas acarretam um processo de argumentação que supostamente pode compreender o movimento dos processos sobre-humanos, naturais ou históricos (Arendt, 2012, p. 628). Com isso, se atinge a compreensão pelo fato de a mente imitar, lógica ou dialeticamente, as leis do movimento “cientificamente” demonstradas, às quais ela se integra pelo processo de imitação (Ibidem).

Assim, a pretensão da ideologia em buscar a validade do conhecimento científico tem como princípio lhe assegurar um discurso que garanta o caráter de verdade, aferido pela ciência. Diante disso, Cruz (2023, p. 22) argumenta que isso decorre do surgimento do pensamento moderno, que busca afirmar a predominância do princípio em que o conhecimento científico, guiado pela razão, pretende ser para o

pleno desenvolvimento humano e social. Esse princípio tem como base inicial a filosofia de Descartes, a qual afirma o poder da razão em determinar o caminho a ser percorrido pela ciência. A história, enquanto conhecimento científico dos acontecimentos humanos, busca fundamentar a ideia de uma lei natural que justifica o processo de “seleção” natural para o progresso social e humano (Arendt, 2012, p. 614, grifos nossos).

Nesse sentido, os movimentos totalitários visam, por meio da ideologia, garantir uma pretensão de rigor científico às teorias da história e uma suposta explicação natural explicaria o racismo. Para isso, recorrem à segurança e à força da lógica de uma ideia apresentada nos discursos totalitários como uma forma de direcionar o caminho a ser seguido – o que é uma característica marcante desse movimento, que não pode ser restrito apenas ao racismo e ao comunismo stalinista. Esses ideais herdaram de outros "ismos" – autoritarismo, por exemplo – práticas que os precederam (Arendt, 2012, p. 626).

A pensadora alemã, considera que a ideologia totalitária não se limita apenas ao comunismo e ao racismo; ela se estende a qualquer forma de controle totalitário que pressupõe a eliminação absoluta de tudo que represente uma ameaça aos ideais defendidos. Como a ideia de que os judeus são responsáveis pela miséria na Europa ou que os capitalistas são a fonte da miséria mundial (Passos, 2021, s/p). Os elementos totalitários são constitutivos das formações ideológicas por sua própria “natureza” e buscam dar sentido ao conjunto de ideias que desejam defender e implementar, consoante a comunidade, a cultura e a sociedade em questão. Dessa forma, a ideologia totalitária se comporta como um sistema de pensamento fechado e determinista. Um sistema de signos que demonstra uma lógica que se pretende irrefutável (Ibidem). Uma lógica interna própria que pretende explicar toda a realidade. Exatamente isso que exclui a necessidade de pensar e; por isso, é uma ideologia totalitária que não se limita ao racismo nazista ou a luta de classes no stalinismo.

Segundo a discussão arendtiana, a verdadeira natureza das ideologias foi revelada pelo domínio totalitário, pois elas buscam uma explicação total para diversos fenômenos, tendo a ideia de movimento como base. Com efeito, não se contenta apenas com o que é, mas com o que pode vir a ser. Essas ideologias estão preocupadas com os movimentos elementares que conduzem à história, orientando-se em direção a ela. Se o impacto é garantido, já que essas explicações são tomadas como decorrentes de processos naturais; de tal sorte que temas, como o racismo nazista, sejam tomados como fenômenos naturais. Desse modo, “a natureza serviria unicamente como instrumento

para justificar os acontecimentos históricos, reduzindo a ideologia a um elemento natural” (Arendt, 2012, p. 627).

Esse debate acerca das raças se aprofundou e foi utilizado como justificativa para o processo de colonização dos países europeus sobre as Américas e África. O contato com novos povos e culturas, diferentes daquelas conhecidas pelos europeus, fomentou ainda mais as ideologias que procuravam reafirmar a posição dos europeus colonizadores como os aptos a exercer posições superiores na hierarquia social da época. De maneira que:

O pensamento racial na Europa, antes mesmo da formação de teorias raciais por diferentes países, teve seus precedentes advindos das descobertas dos novos povos e diferentes etnias que pertenciam ao contexto das grandes viagens e descobertas tão comuns na era moderna. Houve um crescente interesse dos diferentes povos, estranhos aos olhos dos civilizados da época e denominados como selvagens (Cruz, 2023, p. 35).

Dessa forma, Cristina Sánches, em seu texto *Arendt estar (politicamente) em el mundo* (2015, p. 48), argumenta que a questão arendtiana indica uma distinção do racismo a partir de estudos pseudocientíficos sobre teorias raciais, que procuram justificar uma suposta hierarquia racial durante todo o processo de colonização. A agenda política e ideológica desse período buscava afirmar tal suposição por meio do pensamento imperialista da época, criando ideologias para facilitar e justificar suas ações (Ibidem). Para isso, lançou mão das ideias da história natural, que vinculavam essa posição a uma condição natural e racional. Além disso, utilizava critérios advindos da biologia para justificar a razão de tais ações.

Por conseguinte, Sánches (2015, p. 49) salienta que Arendt entende a ideologia como algo que se alinha a uma única visão, cujo objetivo é persuadir e atrair a maioria do povo. Outro ponto significativo surgiu com o nazismo, que procurou distinguir a raça da nação, separando aquelas raças dignas de participar da nação. Por sua vez, definiu aquelas raças tidas como não pertencentes a essa condição, tampouco dignas de existir, enquanto sujeitos políticos e de sua existência física. Estabeleceu-se, assim, um novo mapa racial na Europa, baseado em critérios humanos racionais pertencentes a uma única natureza superior original (Ibidem).

Quanto a esse ponto de vista, no texto *“O totalitarismo e o mal”*, Lars Rensmann (2020, p. 139), explica que o argumento arendtiano sugere que a dissolução e superficialidade que emergiu com a ascensão das ideologias modernas foi capaz de elevar a um pensamento *coisificante*. Isso significa transformar os assuntos humanos em negócios, enquadrando-os em controles administrativos, os quais seguem os ritos da suposta “racionalidade econômica”. Esse modelo de atuação sufoca as tentativas de

maneiras alternativas de ver a realidade e, rapidamente, é tomado como “lógicas pseudocientíficas”, isto é, falsas.

Assim, o antissemitismo e o racismo, surgidos no bojo da modernidade, replicam, em certa medida, as racionalidades econômicas e administrativas, buscando fornecer uma rigorosa *logicidade* e uma funcionalidade objetiva, com critérios puros para as relações humanas. Mina as relações particulares dos indivíduos e submete o particular ao geral/abstrato, concebido como itinerário do modelo lógico totalitário. Seu propósito é organizar as infinitas pluralidades e suas diferenças humanas “como se toda a humanidade fosse um único indivíduo” (Rensamann, 2020, p. 139). Desse modo, Rensamann (Ibid.) afirma que a lógica totalitária busca anular todas as experiências vividas no mundo, objetivando anular automaticamente aquilo que não se encaixa, tendo início historicamente pelos grupos ‘supérfluos’ ou inimigos ‘objetivos’ a um tipo de “despotismo burocrático”. A partir dessa visão, poder-se-ia considerar o processo de atomização como mecanismo de dominação física/mental, padroniza os corpos pela disciplina e introduz comportamentos bestializados.

Ainda conforme o autor (2020, p. 140), Eichmann seguia uma *ideologia da objetividade*, a qual tomava o extermínio como um “desconfortante trabalho de administração e organização”, tornando-se um verdadeiro “assassino de gabinete”, um tipo de criminoso nazista novo e que não teria chegado a matar alguém com suas próprias mãos. O mal que praticava não decorria de capacidade intelectual, pois ele não se caracterizava por ser a grande mente ideológica do sistema nazista, mas seus atos resultavam de sua superficialidade, de sua “simplicidade”. O que, de acordo com Rensamann (2020, p. 141, grifos do autor), Arendt nos alerta do paradoxo de que o “moderno genocídio inverte a heroica noção antiga de que os feitos são maiores que a vida individual: cidadãos simples, ‘ordinários’, são capazes de participar e criar o mal imaginável”.

Como se observa, Eichmann representa o tipo de indivíduo comum, ordeiro, obediente às regras, mas que, ao mesmo tempo, busca o seu “lugar ao sol”. A ideologia totalitária se apossa do imaginário desses indivíduos fragilizados, alicia seus ânimos e conduz facilmente o pensamento comum (Assy, 2015, p. 17). Essas promessas e respostas oferecidas arregimentam e coordenam grande parte da população: indivíduos comuns, deprimidos e aptos a aceitar um conjunto de ideias que minimamente dá um novo sentido à realidade. A partir disso, conduzem as ações e as justificam (Ibidem).

Dessa maneira, é instalado na mente das pessoas comuns um processo que procura eliminar testemunhas e narrativas que possam, de alguma forma, pôr à prova as

afirmações totalitárias acerca da realidade dos fatos. Esse mecanismo se instala com o aparelhamento das instituições que passam a atuar de maneira a fixar a ideologia totalitária, ainda que seja uma realidade fictícia, mas é distribuída como verdade desejada. A partir disso, Nascimento (2020, p. 10) lembra que “a ideologia totalitária, quando se instala nas mentes, não tenta convencer as massas sobre a verdade dos fatos, não mais importa se os fatos são inventados, pois tudo está ajustado à lógica de um sistema do qual a mentira faz parte”.

Nesse sentido, o totalitarismo se caracteriza como um movimento que institui uma realidade paralela, constituída enquanto cosmovisão que se ajusta em todos os aspectos da vida. Segundo Arendt (2012, p. 628-629), os movimentos totalitários possuem uma mesma lógica de atuação, utilizando-se de fatos, ideias ou preconceitos históricos para criar um relato, tomado como verdadeiro. Nesse sentido, tanto o nazismo de Hitler quanto o comunismo de Stalin massificam a sociedade e a organizam a seu bel-prazer. Diante disso, o próximo tópico se propõe a analisar como o totalitarismo e a solidão se relacionam no âmago da sociedade de massa emergente da modernidade e como os indivíduos estão inseridos no processo.

1.4 TOTALITARISMO E SOLIDÃO

Em *A Condição Humana*, a pensadora judia procura analisar como o mundo moderno se constitui a partir das transformações das estruturas sociais e políticas que vigoraram no Período Clássico, o qual a Pólis foi tomada como modelo político, valorizando a felicidade pública (*Eudaimonia*) como princípio a ser buscado. Quer dizer, na Antiguidade, o pensamento político era pautado por certa suspeita em relação à esfera privada, porque ele ameaça o princípio de igualdade presente na esfera pública (Arendt, 2020, p. 37-39).

Já no Período Medieval, o “comum” foi construído em torno da tradição teológica que deixou de ser orientada pelas questões políticas – ação dos cidadãos – para funcionar a partir da tradição, a qual passa a exercer uma “influência formativa permanente sobre a civilização europeia” (Arendt, 2016, p. 60). O foco dado por Arendt é de mostrar a amplitude e os legados da autoridade religiosa no que se refere à consciência coletiva. Para tanto, essa autoridade é legitimada a partir da caridade (*caritas*) como princípio organizador de um mundo comum cristão que mantém a comunidade unida, preservando a convivência em torno de um bem comum (Arendt, 2020, p. 65).

Se, de um lado, o pensamento político grego e medieval, apesar de distintos, consegue se reunir em torno da proposta de “um mundo comum” (a *eudaimonia* e a caridade). Por outro, essas formações políticas e sociais modernas trazem consigo o rompimento com essa proposta, em função do que se chama de “sociedade de massa” (Arendt, 2020, p. 53). Assim, a modernidade deixou de congrega os indivíduos em torno de um mundo comum. Nas palavras de Arendt:

A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo. Todos os processos da terra e do universo se revelaram como sendo ou feitos pelo homem ou potencialmente produzidos por ele. Esses processos, após como que devorarem a sólida objetividade do dado, terminaram por destituir de significado o único processo geral que originalmente fora concebido com o fito de lhes dar significado, e para agir, por assim dizer, como o espaço-tempo eterno no qual todos eles poderiam fluir, libertando-se, assim, de seus conflitos e exclusividades mútuos. Foi o que aconteceu ao nosso conceito de história, como foi o que sucedeu ao nosso conceito de natureza. Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária, ou são comprimidos em uma massa (Arendt, 2016, p. 145).

As sociedades do século XVIII⁶ foram drasticamente modificadas pela Revolução Industrial, em que as relações sociais e políticas se constituíram por meio emergência da sociedade de massa, formada essencialmente por trabalhadores e consumidores. Se transformando, assim, em uma sociedade de trabalhadores em que a consequência seria a supressão do espaço público, compreendido por meio da Polis grega. O processo industrial impulsionou uma nova relação dos sujeitos com o meio, além da acumulação de capital pela classe burguesa a partir da força do trabalhador. A operacionalização da produção transformou o sujeito *homo faber*. Esse indivíduo, em proveito do lucro, tem seus laços sociais fragilizados pela lógica do consumo, isto é, tal como a efemeridade dos objetos de consumo, as relações são imediatas.

Assim, essa nova relação aplicada no mundo do trabalho impacta diretamente na conduta dos indivíduos. A partir disso, passa a ser exposto o funcionamento da lógica do trabalho e do consumo nas sociedades modernas, ressaltando, sobretudo, um aspecto central da crítica de Arendt: o processo de produção em abundância (Arendt, 2020, p. 153-166). Nesse sentido, as sociedades modernas passaram a se ordenar em volta de

⁶ Cabe destacar que o recorte histórico feito por Arendt é mais amplo. Desse modo, a Revolução Industrial, além das mudanças drásticas próprias da mudança de paradigma, reúne as implicações gerais dos séculos precedentes, quais sejam, a separação entre teologia e o pensamento científico – próprios das Ciências Naturais do século XVII; bem como o clímax político deixado no século XVIII. Cf. Arendt, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, pp. 60-79.

uma noção distinta da ideia de trabalho. O labor deixa de ser uma atividade voltada à sobrevivência e se organiza como lógica predatória para a satisfação das necessidades biológicas.

Decerto, não se nega o caráter infundável do trabalho, haja vista que as necessidades fisiológicas do corpo são invariavelmente renováveis e cíclicas. Entretanto, tudo aquilo produzido pelo *homo faber* visava sua utilidade e permanência, uma certa durabilidade e, portanto, eram preservados e resguardados – estáveis (Arendt, 2020, p. 166). Isso ocorre, porque o mundo se caracteriza por ser o lar construído pelo homem na Terra. De modo que a natureza e a terra proporcionam a condição de vida humana e assim o mundo e as coisas se constituem, como condições específicas, a existência da vida humana em se sentir em casa na Terra. Assim, a partir de sua obra (seja ela uma casa, uma obra de arte, uma teoria), esse sujeito é capaz de construir um mundo estável e significativo (Ibidem).

Segundo Arendt (2020, p. 154), a lógica anterior do trabalho mantinha certa “estabilidade” do mundo, ou seja, o uso durável dos objetos produzidos permitia uma relação mais profunda com a realidade a volta; isso permitia a criação de espaços comuns mais fortes, do ponto de vista político, cultural e laços de memória. Agora, na lógica vigente, os bens duráveis atrapalham o funcionamento do consumo. Outrossim, passa a existir a “necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua durabilidade; temos de consumir, devorar” (Arendt, 2020, p. 155).

Diante disso, a dinâmica do consumo permitiu a construção do *animal laborans*. Esse sujeito é definido pela satisfação das necessidades básicas de tal sorte que sua atividade é voltada a produção de bens de consumo. Ocorre que a existência humana é voltada somente à sobrevivência. Segundo Arendt (Ibidem), o consumo rompeu com a durabilidade, ao passo que o trabalho passa a ser voltado às atividades mais básicas, tornando-se o *sumo bem*. A partir disso, Correa (2020, p. XLV) argumenta que “Arendt sustenta que a vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estrutura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade é o maior bem e se mostra exclusivamente como saciedade e mesmo fastio”.

Em primeira instância, o argumento parece indicar que o caráter corrosivo da lógica da produção se instaura quando o *homo faber* é instrumentalizado e opera apenas como um meio para alcançar um fim. O caráter teleológico do *animal laborans* é sempre voltado a três aspectos principais, quais sejam, produção, eficiência e consumo.

Isso corresponde à dinâmica acelerada, contínua e voraz da produção e consumação dos bens materiais (Correa, 2020, p. XXVIII).

O comentário de Correa (2020, p. XLVI) aponta que, na compreensão da autora alemã, na era moderna houve uma diluição entre as fronteiras do mundo humano e a animalidade. Dessa forma, surge a figura do *animal laborans* como um modelo de vida excelente ou feliz e que se estabeleceu diante de outros modos e, assim, traz implicações políticas, cuja atuação é ampla no corpo social. O que “revela o ‘perigo de que o homem possa estar disposto e realmente esteja a ponto de converter-se naquela espécie animal da qual, desde Darwin, ele imagina descender’” (Ibidem, grifos do autor).

Nesse sentido, a existência do próprio mundo, como obra do ser humano, está em permanente ameaça, onde os processos metabólicos – voltados à satisfação das necessidades básicas –, sendo as causas da experiência prazerosa de estar vivo, transformam-se em mero instrumento de uma sociedade de trabalhadores e consumidores. Para Arendt (Arendt, 2020, p. 165), o perigo é que a sociedade moderna, diante da valorização do consumo, seja seduzida pelos bens de consumo e fique presa a um processo interminável de uma suposta fertilidade de consumo, o que impossibilita o reconhecimento de sua própria futilidade.

Dessa forma, Correa (2020, p. XLVIII) argumenta que Arendt considera o mundo moderno, em que tudo pode ser reduzido ao consumismo, como um ambiente antipolítico, um terreno fértil a ascensão dos movimentos políticos totalitários. Ele surge como uma suposta resposta ao que se considerava como excesso de política, mas que a autora identifica como a morte da política. Por conseguinte, esse modelo de consumo poderia ser identificado como a ascensão e instauração dos regimes totalitários como “sintoma mais evidente da fragilidade de uma política estruturada em torno do propósito de proteger a vida e o processo de acumulação de recursos para sua conservação, seu fomento e ampliação do espectro das necessidades humanas” (Correa, 2020, p. XLVIII). O que, na verdade, não se tratava do excesso de política, era justamente o contrário, a sua falta.

É nesse contexto que a semente da solidão, como expressão do terror totalitário, teve condições propícias a sua fecundação e germinação. O diagnóstico feito por Arendt atribui ao surgimento da sociedade massificada que emergiu a partir das sociedades modernas industriais. Assim,

a solidão, o fundamento do terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, têm íntima ligação com o desraigamento e superficialidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da revolução industrial e se tornaram cruciais com

o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições do nosso tempo (Arendt, 2012, p. 634).

Na modernidade, as relações ocorrem em uma esfera artificial e superficial, resultado do processo industrial, o qual enfatiza a automação dos sujeitos, o que causa a fragilização de vínculos afetivos. O consumo perverte diversos aspectos da vida dos sujeitos, tal como a mudança da “ação” para a “produção”. Da mesma forma, a conquista particular passa a ser sinônimo de prestígio moral e valorização pessoal, marca a nova maneira de ser do *animal laborans*. Na modernidade, segundo a autora (2020, p. 165), existe certo empobrecimento da experiência humana que se dá em função da valorização da realização de desejos individuais em proveito da coletividade ou daquilo que há de comum.

Nesse contexto, as relações sociais e políticas são deslocadas de seu lugar de origem. A valorização do consumo e da produção esvazia o sentido da reflexão e da ação política, promovendo a alienação quanto ao mundo comum. Em sentido imediato, nesse modelo, os indivíduos operam burocratizados, isolados socialmente e é minado o significado da política enquanto espaço de manutenção da vida comum (Arendt, 2012, p. 634). Isso gera um desprendimento do indivíduo em relação à sua consciência e responsabilidade social. Dessa sorte, os sujeitos deixam de se reconhecer como pertencentes a uma coletividade em que estão inseridos (Ibidem).

A autora identifica que a solidão é um elemento que está no alicerce inicial dessa grande construção, cujo objetivo é dominar e controlar a vida, tanto na esfera pública quanto na esfera privada (2012, p. 634). Esse sistema tem uma essência que "é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico. Obviamente, nunca antes se havia usado tal mistura nas várias formas de domínio político" (Arendt, 2012, p. 632). A relação entre o terror e a ideologia permeia as experiências que possam surgir no interior de tal regime político. Além disso, Arendt (Ibidem) chama a atenção para que essa relação não havia ocorrido em nenhuma experiência política que a precedeu, nem mesmo em outros tipos de governos que tenham o despotismo ou a tirania como aspectos norteadores de sua ação.

Dessa forma, a pensadora atribui uma certa responsabilidade ao ser humano (uma irracionalidade) pelo surgimento de eventos totalitários, pois ele buscaria responder às angústias inerentes à condição humana no mundo. Ele seria, em outras palavras, uma resposta a um problema humano que necessita ser respondido. Possuindo, assim, uma essência que o caracteriza, por mais que tal resposta possa ser desproporcional e busque eliminar, em absoluto, a própria condição de humanidade.

Nesse contexto, a solidão é um fenômeno que antecede esse sistema de controle e precede todo e qualquer movimento com tais pretensões. Uma das características que permeia os governos tirânicos é a busca constante por promover o isolamento de seus cidadãos como forma de manter o controle político e social. De maneira que:

O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência; na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto; os homens isolados são impotentes por definição. O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias. Os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas (Arendt, 2012, p. 632-633, grifos nossos).

O isolamento, nesse sentido, constitui-se em uma ferramenta laboratorial para a emergência do totalitarismo como um movimento que busca extinguir as fronteiras entre a esfera pública e a privada. A importância da questão está, tal como identifica Arendt, na incapacidade humana de agir como expressão da impotência de reagir contra a tirania. Esse fenômeno possibilita o afastamento dos homens entre si, pois é desarticulada toda promoção de encontros que possibilitem a ação em conjunto.

Assim, o agir se torna fragmentado e isolado, gerando, desse modo, uma frustração na capacidade de ação do ser humano (Duarte, 2000, p. 57). Posto no isolamento, o indivíduo é inibido da ação política, isto é, no totalitarismo os sujeitos só são excluídos da participação da esfera pública. Eles ainda são capazes de pensar e trabalhar, no entanto, são politicamente impotentes. Por isso, como vimos, o isolamento é a pré-condição do totalitarismo.

Nesse sentido, o objetivo dos governos tirânicos é promover a destruição do espaço de convivência, do espaço comum, onde é possível o exercício e o desenvolvimento das potencialidades inerentes ao ser humano. Essas potencialidades se referem à liberdade e à capacidade de ação, as quais podem ser alcançadas através do pensamento contemplativo (vinculado ao *vita contemplativa*, à filosofia e ao espanto); o trabalho (*animal laborans*, voltado para a sobrevivência); a produção (*homo faber*, que fabrica e instrumentaliza o mundo). Tal ato é uma condição para a aplicação, desenvolvimento e fixação do modelo totalitário, uma vez que os sujeitos já não são capazes de se reconhecer por meio da ação do outro. Com efeito, “isolados, os homens são incapazes de agir juntos e de gerar poder, o que possibilita que a dominação tirânica se mantenha” (Pereira, 2021, p. 129). Entretanto, por mais que o totalitarismo busque exaurir todas as potencialidades humanas de forma absoluta, a pensadora considera que ele não cumpre com êxito tal pretensão, pois:

nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera da vida privada,

juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta (Arendt, 2012, p. 633).

Nesse sentido, o que se evidencia é que o ser humano, enquanto sujeito de sua própria história, possui a capacidade de guardar em sua memória subjetiva as potencialidades de resistir, com algum grau de firmeza, a eventos que possam pretender retirar sua capacidade de ressignificar a realidade vivenciada por ele. Essa condição, porém, é preservada, com alguma fissura, mesmo em momentos de fenômenos extremos. Tentando demonstrar como esse processo funciona, a escritora alemã busca fazer uma diferenciação entre o isolamento e a solidão, embora ambos façam parte do mesmo processo. Ela considera:

o que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda a companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída. E, no entanto, o isolamento, embora destrua o poder e capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário (Arendt, 2012, p. 633).

A pensadora considera, convém lembrar, que o isolamento ocorre quando o homem está dedicado ao mundo do trabalho, pois ele está ocupado com sua necessidade de se manter vivo, por isso se encontra sozinho. Desse modo, ele está afastado da convivência com outro, do mundo e da pluralidade que constitui o mundo humano, uma perda de seu lugar “temporariamente no terreno da política” (Arendt, 2012, p. 633). Isso se constitui como antipolítica, porque o sujeito se encontra em um processo em que não se reconhece como criador de sua própria ação, seja como fabricante de coisas por meio de seu trabalho ou como construtor de um artesanato ou da arte. Assim, chega-se ao momento em que o homem não se importa mais com o resultado de sua ação. Percebe-se que a distinção entre solidão e isolamento está, precisamente, nos contextos do mundo do trabalho e à própria condição existencial dos sujeitos. O primeiro, está referido a uma escala existencial e tido como muito negativo, porque há perda dos vínculos humanos e consigo mesmo; o segundo, por sua vez, relaciona-se a condição situada no âmbito do trabalho, em que se tem um afastamento do mundo comum, da sua diversidade e da pluralidade, mas não uma ruptura total com o próprio eu para que não deixe de produzir.

A solidão é um estágio de vulnerabilidade existencial, porque há uma perda da conexão com o mundo, bem como a perda do diálogo interior. Já o isolamento,

caracterizado também como negativo (menos que a solidão), já que o indivíduo não pode mais participar da construção do “mundo comum”. Ainda que consiga pensar por si só, trabalhar e conviver com as pessoas, os sujeitos são inviabilizados da participação da vida pública a partir da proibição e perseguição dos partidos políticos opositores e a censura à imprensa. Em última instância, essa é a característica do *homo faber* identificada por Arendt: define-se pela preocupação tão somente com a reprodução de seu trabalho, sem um vínculo ou entendimento para o que ele se destina, de maneira que o indivíduo se isola dos “interesses comuns” (Arendt, 2012, p. 633). Todavia, por mais que haja esse isolamento, o indivíduo não perde sua capacidade de manter relação com o mundo, pois é um ser que pertence a ele e, portanto, impossível de se separar. Dessa forma:

no isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável (Arendt, 2012, p. 633).

Segundo a autora, esse processo pode ocorrer em uma sociedade em que o sujeito está inteiramente dedicado ao trabalho e todas as atividades humanas se voltam para ele. Nesse momento, o homem está preocupado tão somente com a manutenção de sua vida, “que é o esforço para se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação humana” (Ibidem, p. 634).

Nesse sentido, passa a ser valorizada a satisfação das necessidades básicas por meio do trabalho, desvinculando os sujeitos da categoria *homo faber*. Historicamente, isso ocorre em função da valorização de determinadas atividades predominantes na sociedade, qual seja, a dinâmica excessiva do consumo e da produtividade que paulatinamente foi esvaziando o pensamento contemplativo e, por conseguinte, o debate político. Ora, além da perda da ação no campo político, os próprios sujeitos são deixados de lado, ou seja, eles não são mais tomados como sujeitos livres, mas como funcionários dessa estrutura, seja como força de trabalho ou como um mero consumidor dos bens descartáveis.

As sociedades modernas passaram a valorizar as características do *animal laborans*, já que os membros do corpo social operam sobre a lógica da satisfação imediata das necessidades biológicas e dos desejos artificiais. Decerto, os atributos, tais como a eficiência e utilidade, típicos do *homo faber*, foram preservados. Entretanto, o animal do trabalho deixa de ser considerado um agente de sentido singular (participação ativa e livre dos sujeitos no mundo) para se tornar uma engrenagem, uma peça substituível do mecanismo, sendo que “é aí que o isolamento se torna solidão” (Arendt,

2012, p. 634). Assim, o indivíduo não é visto como sujeito produtor do fazer político, do conhecimento e da arte, mas ele é definido pelo quanto produz, o quanto consome, o quanto é adaptável às condições degradantes de trabalho. Os humanos foram reduzidos a sua função, são apenas instrumentos. Enquanto o *homo faber* é um ser capaz de produzir objetos e criar um mundo artificial, ele se relaciona com esse mundo por meio da arte e de sua ação, que pode modificar sua condição biológica, importando-se não apenas com a sua sobrevivência. Dessa forma, ele se relaciona com a natureza e modifica as condições objetivas às quais está preso como ser biológico/natural.

Por outro lado, o *animal laborans* se encontra entrelaçado por sua necessidade de garantir sua própria existência biológica, que está presa à natureza e somente aquilo que ela é capaz de possibilitar lhe é necessário. Estando ele, dessa forma, completamente impossibilitado de uma ação consciente perante suas próprias ações e ao mundo. Com efeito, o sujeito não é capaz de modificar as condições naturais que estão postas, perde, assim, sua capacidade de criar uma realidade artificial por meio do trabalho ou da arte e de transformar sua própria existência, porque deixa de ser possível algum tipo de compromisso político ou uma aderência a uma causa (Arendt, 2016, p. 369). A autora considera que:

O ponto de vista exterior ao domínio político – isto é, à comunidade à qual pertencemos e ao convívio de nossos semelhantes – caracteriza-se nitidamente como um dos vários modos de existência solitária. Entre os modos existenciais de dizer a verdade, sobressaem-se a solidão do filósofo, o isolamento do cientista e do artista, a imparcialidade do historiador e do juiz e a independência do descobridor de fatos, da testemunha e do relator. (Essa imparcialidade difere da imparcialidade da opinião competente e representativa, mencionada anteriormente, porquanto é não adquirida dentro do domínio político, e sim inerente à posição exterior requerida para tais ocupações). Esses modos de existência solitária diferem em muitos aspectos, porém, têm em comum a circunstância de, enquanto qualquer deles perdurar, não ser possível nenhum compromisso político e nenhuma aderência a uma causa. É claro que são comuns a todos os homens; constituem modos de existência humana enquanto tais. Somente quando um deles é adotado como uma maneira de viver – e mesmo então a vida nunca é vivida em completa solidão, isolamento ou independência – torna-se provável que entre em conflito com as exigências do político (Arendt, 2016, p. 369).

A formação desse indivíduo desvinculado de relações sociais e políticas, incapacitado de se relacionar com o mundo de maneira artificial — ou seja, como criador e consciente de sua participação e transformação do mundo — só será possível em um sistema totalitário que tem o terror como expressão das suas linhas de atuação. Esse conjunto de condicionamentos e comportamentos não pôde ser visto ao longo da história, um fenômeno próprio do totalitarismo. Portanto, a pensadora salienta que uma tirania que governasse com base no isolamento ainda assim manteria as potencialidades

humanas, mas aquela que busca governar apenas “trabalhadores” está mais voltada à solidão e, portanto, ao totalitarismo. Haja vista que:

enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere a vida humana como um todo. Governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter (Arendt, 2012, p. 634).

A partir dessa distinção entre isolamento e solidão, “Arendt demarca mais uma vez a diferença entre totalitarismo e tirania, bem como o caráter inaudito do primeiro enquanto forma de governo” (Pereira, 2021, p. 130). Esse sistema, que se institui como novidade no sistema político, carrega consigo expressões como atomização dos indivíduos e o desaparecimento das fronteiras entre a esfera pública e o domínio privado. Nesse sistema, o isolamento e a solidão habitam o mesmo terreno; corroídas pelas ações dos agentes que percorrem sua existência enquanto objetos no mundo, haja vista que tal sistema prima pelo controle massivo daqueles que o integram. De modo que o totalitarismo constrói uma linha imaginária em que os indivíduos atribuem a supostos elementos, ações que seriam capazes de explicar a realidade que os circunda. Uma maneira bem elaborada de controlar a massa de indivíduos que forma imperceptível. Entretanto, nesse modelo:

as experiências de isolamento e solidão não se confundem, já que é possível estar isolado sem estar solitário e, ao contrário, é possível estar solitário mesmo não estando isolado. Solidão expressa não só o abandono de toda a companhia humana, já que os contatos são interrompidos, como também a perda do contato com o mundo. Este, aliás, é os aspectos distintivos entre isolamento e solidão e diz respeito a capacidade produtiva dos seres humanos. Quando estão isolados de seus pares, os seres humanos não são capazes de agir politicamente, mas podem exercer a atividade da fabricação (*poiesis, work*), ou seja, são capazes de criar coisas, sejam objetos de uso, sejam obras de arte (Pereira, 2021, p. 130).

Solidão e isolamento, embora sejam distintos, funcionam como instrumentos utilizados para tornar as ações dos indivíduos previsíveis. De maneira que possa os tornar seguidores dos códigos normativos que lhe são impostos. Produzindo, assim, a obediência sem reflexão crítica dos atos que cada indivíduo pratica, como o caso de Eichmann que será analisado no tópico a seguir.

1.5 O SUJEITO DAS ORDENS: EICHMANN, DEVER E OBEDIÊNCIA

Personagens como Eichmann representam, em alguma medida, o objetivo do sistema totalitário que visa instaurar uma sociedade supostamente perfeita. Um

indivíduo movido por desejos próprios, cujo processo de massa que estimula o sucesso profissional, como títulos de merecimento, ou seja, difunde a ideia de que a realização profissional depende só e exclusivamente do sujeito particular. A perspectiva do mérito traz a falsa sensação de que o sujeito é responsável pelo seu sucesso ou fracasso, além do fato de trazer a sensação de que o sujeito não necessita da ajuda de outrem ou mesmo da sociedade que o cerca.

A sociedade de massa prima por indivíduos que seguem normas, ordens e diretrizes previamente instituídas, cabendo a eles apenas seguir as condições definidas burocraticamente. Quem as executa não se sente responsável por sua formulação e nem pela carnificina produzida por sua aplicação. Nesse modelo de sociedade, valoriza-se o cumprimento das normas, ordens e diretrizes previamente instituídas. Cabe ao sujeito seguir as condições definidas burocraticamente, retirando do indivíduo a responsabilidade dos assassinatos coletivos.

Assim, a discussão arendtiana parece atentar para um ponto fundamental: Eichmann foi descrito como um sujeito incapaz de questionar suas ações, tampouco as do Estado; um sujeito que somente repetia frases feitas e expressões clichês que as repetia com certo orgulho era um jovem ambicioso “que não aguentava mais o emprego de vendedor” (Arendt, 1999, p. 44-45). A autora nota ainda que:

de toda forma, não entrou para o Partido por convicção nem jamais se deixou convencer por ele – sempre que lhe pediam para dar suas razões, repetia os mesmos clichês envergonhado sobre o Tratado de Versalhes e o desemprego; antes, conforme declarou no tribunal, “foi como ser engolido pelo Partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu muito depressa e rapidamente”. Ele não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido, nunca leu *Mein Kampf*. Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia ser tudo

A incapacidade de Eichmann em relação às próprias ações parece ter ligação direta com o modelo de trabalho atravessado, de ponta a ponta, pela burocracia totalitária, a qual parece moer a consciência dos indivíduos. Diante disso, o trabalhador comum não possui tempo para se informar, não compreendendo o contexto posto para si. Essa sociedade, tinha como escopo seduzir os sujeitos com a estrutura hierárquica, os ganhos de patentes e remunerações simplesmente para cumprir as ordens. Diz-se que atomização acontece em função do enfraquecimento das zonas de contatos entre indivíduos. Assim, busca-se evitar a interação entre os sujeitos para evitar focos de insatisfação ao modelo imposto. Sua necessidade de seguir normas e regras externas a si ilustra como os regimes totalitários preparam seus cidadãos para seguirem imposições externas cujo conteúdo tem pouca ou nenhuma importância para o sujeito. A adesão ao

Partido Nazista é atraente, porque os sujeitos se entendem como peças que compõem a engrenagem. É um novo tipo de vínculo, reunidos com a finalidade de efetivar o mundo utópico proposto pelo regime (Arendt, 2004, p. 92).

Nesse mundo, as frustrações individuais são canalizadas em um movimento interno que as redireciona. Assim, a orientação foi de adotar a burocracia, transformando o cumprimento das regras em virtude social. De tal sorte, o cidadão bom seria aquele que é mais capaz de obedecer, não o que questiona e reflete. Assim, estar fora do círculo das normas rígidas prefigura o colapso. O desequilíbrio e o desespero vêm quando esse indivíduo se vê sem líder, sem a estrutura, sem a ordem, pois ele nunca pensou por conta própria, apenas por outrem. Parece ser esse o cenário pós-guerra da Alemanha, o qual Eichmann se viu sem regras a cumprir, sem ordens a seguir. Vejamos o argumento em Arendt (1999, p. 43-44):

antes de Eichmann entrar para o Partido e para a SS, ele já havia provado ser adesista, e o dia 8 de maio de 1945, data oficial da derrota da Alemanha, foi significativo para ele principalmente porque se deu conta de que a partir de então teria de viver sem ser membro de uma coisa ou outra. “Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida”

Respeitar as diretrizes se torna uma condição subjetiva para os indivíduos submetidos ao regime totalitário. Dessa forma, na ausência desse paradigma, Eichmann, enquanto representante desse modelo, se vê totalmente despido de direcionamento. Daí o seu desamparo diante do real, pois a vida sem normas a seguir era desconhecida para ele, situação que jamais imaginou vivenciar. Isso pode ser observado na descrição que Arendt faz quando Eichmann é expulso da Maçonaria, pois ele se sentia “uma folha no redemoinho do tempo, ele foi soprado para fora da *Schlaraffia*, a Terra do Nunca de mesas servidas por mágica e frangos assados que voavam para dentro da boca”⁷ (Arendt, 1999, p. 44). Nesse sistema, o sujeito é designado a cumprir leis e, quando elas não existem, deve seguir a determinação do líder, pois “executar com precisão as ordens dadas por Hitler, as quais tinham força de lei durante o Terceiro Reich, parecia ser a principal motivação das ações de Eichmann” (Pereira, 2021, p. 52).

A reverência à representatividade do líder se constitui em uma lei, uma vez que, no regime nazista, os indivíduos tinham como dever seguir o Führer e o que ele representava. De maneira que a “obediência apática que caracteriza a massa e os

⁷ É importante salientar que Arendt faz aqui recurso de uma linguagem metafórica. Isso porque *Schlaraffia* deriva *Schlaraffenland*, “a terra dos glutões dos contos de fadas alemães”. Mas aqui se refere a uma loja maçônica em que os associados eram médicos, empresários, artistas, funcionários públicos, etc. Em que os membros davam palestras em que o conteúdo deveria ser o humor refinado. Ao que Eichmann iria se associar, mas optou por entrar para a SS. Cf. Arendt, 1999, p. 44.

funcionários da máquina burocrática totalitária, e tem em Eichmann a sua figura paradigmática, detém sua gênese na doutrinação ideológica” (Rocha, 2019, p. 84-85). A incapacidade dos indivíduos de refletirem sobre o sentido de suas decisões é resultado do atrelamento do pensamento à doutrina ideológica, a qual tem por objetivo provocar em seus cidadãos a reverência aos decretos e normas instituídos pelo líder. Cumprir as designações que o sistema lhe determinou era uma condição inseparável da existência de Eichmann. Arendt procura demonstrar essa perspectiva quando se questiona se ele teria assumido suas responsabilidades referentes aos assassinatos de judeus. Ela salienta em Eichmann em Jerusalém que:

será que ele se teria declarado culpado se fosse acusado de cumplicidade no assassinato? Talvez, mas teria feito importantes qualificações. O que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele sempre fora um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pode, possuíam “força de lei” no Terceiro Reich. (“O comando do Führer é o centro absoluto da ordem legal contemporânea”). Aqueles que hoje diziam que Eichmann podia ter agido de outro modo simplesmente não sabiam, ou haviam esquecido, como eram as coisas. Ele não queria ser um daqueles que agora fingiam que “tinham sempre sido contra”, quando na verdade estavam muitos dispostos a fazer o que lhes ordenavam (Arendt, 1999, p. 36).

Seguir comandos e ter orgulho desse feito, além de não demonstrar arrependimento ao cumprir regras - mesmo que fossem moral e eticamente inaceitáveis -, era uma atitude que Eichmann conciliava entre seu trabalho e sua vida. Ele não conhecia outra forma de se encontrar no mundo, sua vida inteira havia sido marcada por um dever de cumprir designações que lhe eram impostas (seja em trabalhos anteriores ou como oficial do regime nazista). Não havia outra coisa que ele sabia fazer, e quando não tinha protocolos a cumprir, sentia-se nervoso, sem seu solo firme para pisar, incomodando-se quando era impedido de seguir as normas. Por isso:

Eichmann era tão rígido no cumprimento do seu dever que se sentia incomodado e entrava em conflito aberto com seus superiores imediatos quando estes, próximo à derrota nazista, passaram a fazer mais acordos para liberar judeus economicamente privilegiados e o fim da solução final (Pereira, 2021, p. 54).

A presente reflexão parece sugerir que o comportamento de Eichmann poderia ser resultado de sua incapacidade de pensar criticamente diante das normas impostas (elementos externos à sua vontade). Nesse sentido, “isso chama a atenção de Arendt, pois era esperado que uma pessoa que tivesse praticado o mal o fizesse por ter caído em tentação, por seguir os seus impulsos, e não as regras” (Pereira, 2021, p. 55).

Quanto a incapacidade ou certa ausência de pensamento reflexivo, não só por parte de Eichmann, mas dos indivíduos submetidos ao sistema totalitário, faz-se necessário retomar a discussão de um texto póstumo de Arendt, qual seja, *A vida do*

Espírito (1977). Nesse texto, a pensadora resgata a máxima socrática, qual seja, “uma vida sem questionamentos não é digna de ser vivida”, enquanto ponto de partida da reflexão. Segundo a autora (2022, p. 230), a proposição socrática tem por intuito examinar quais as possibilidades e condições do pensamento.

A discussão arendtiana parece indicar a ampla utilização do pensamento acrítico nos assuntos políticos, sobretudo desejável nos regimes totalitários que, em muito, desencorajam os indivíduos a pensarem por conta própria para que a ordem estabelecida não seja arruinada e que os sujeitos sejam facilmente cooptados. Por conseguinte, as pessoas são conduzidas a obedecer sem refletir, criando sujeitos aptos a seguir seja qual for a regra, mesmo as mais cruéis. Ora, é muito mais fácil obedecer do que questionar, precisamente porque o pensar crítico, muitas vezes, leva o indivíduo ao desconforto, à dúvida e à insegurança. Nesse sentido, a perplexidade representa certo estado de desconforto emocional e racional, a qual muitos não estão dispostos a passar.

Do ponto de vista objetivo, existe pouca resistência na sociedade alemã contra discursos que se pretendem extinguir a cadeia da ideologia vigente para acomodar um novo sistema de regras e valores. Com efeito, a provocação de Arendt parece estar justamente em dizer que os considerados “bons cidadãos” foram facilmente absolvidos pelo sistema totalitário (Arendt, 2022, p. 231). Isso significa que burocratas, servidores públicos e cidadãos exemplares já estavam aptos a seguir regras sem a mínima reflexão, por isso foi fácil a captura desses indivíduos que tiveram facilidade em assimilar novas regras e novas burocracias. Assim, como já vimos anteriormente, esses indivíduos aceitaram os novos valores (encantados e entusiasmados pelos sistemas de ascensão social), transformando-os de bons cidadãos a agentes eficientes do mal, como o próprio caso de Eichmann.

A retomada da questão socrática por parte de Arendt incide no suposto “perigo” do pensar. Segundo Arendt (2022, p. 230), Sócrates foi alertado de que o pensamento é subversivo, já que ele traria desordem à vida pública, precisamente por provocar confusão nos indivíduos. Segundo ela (Ibidem), o que afirma Sócrates é que o pensar aperfeiçoa a vida em sociedade, já que o exercício da razão retira dos indivíduos a sedução de viver pelos bens fugazes. A partir do uso da racionalidade, o que pode ocorrer é o despertar do indivíduo por meio do pensamento, sendo um bem para a cidade⁸ (Arendt, 2022, p. 232).

⁸ A respeito da questão da corrupção e o aperfeiçoamento por meio do pensamento, a autora escreve: “O pensamento apenas desperta, e isso lhe parece um grande bem para a cidade. Mesmo assim, Sócrates não diz que empreendeu todas essas investigações para se tornar um grande benfeitor. No que diz respeito a ele mesmo, a única coisa que se pode dizer é uma vida sem pensamento seria sem sentido,

Para Arendt (2022, p. 233-234), o significado da prática socrática é que uma vida sem pensamento seria sem sentido, já que é o que nos diferencia dos outros animais, muito embora o pensamento não possa tornar alguém sábio, tampouco forneça respostas às indagações levantadas. Em outras palavras, o empreendimento socrático tem a razão como princípio orientador das ações dos cidadãos na Pólis (Atenas) da época. Isso significa que ela deve ser a base das ações que levem a prática do bem, da virtude, da felicidade, etc. Uma vez que a falta de uma reflexão racional e, portanto, de questionamentos de seus atos, pode levar o indivíduo ao vício, que na compreensão socrática, refere-se a ignorância ou a ausência de conhecimento racional. Dessa forma, a razão se institui como parâmetro interpessoal que avaliza as ações dos cidadãos nas relações na esfera pública, onde a ideia de bem-estar relacionada a coletividade e não a individualidade.

A pergunta feita é bastante genuína: como indivíduos comuns, reduzidos a condição de “não pensantes”, estariam dispostos a praticar o mal? Com efeito, o ponto de inflexão arendtiano está em considerar que as pessoas, apartadas de uma preparação intelectual (filosófica ou não), estão mais vulneráveis a cometer atrocidades. A partir do pressuposto socrático – o humano é bom e perfeito –, a racionalidade seria um meio pelo qual se alcançaria a sabedoria, o belo, o justo. Por isso, para Arendt (2022, p. 233), humanos baseados nesse ideal seriam mais confiáveis do ponto de vista moral, pois tenderiam a refletir antes de agir.

Entretanto, isso poderia dar a falsa ideia de que todos querem fazer o bem naturalmente. Dessa maneira, Arendt não se furta em considerar que nem todos querem o bem. Por isso, cabe ressaltar, o foco dado é àqueles que cometem o mal por não pensar nas suas práticas e não nos graus de instrução dos indivíduos. Segundo essa argumentação (Arendt, 2022, p. 234), nem mesmo Sócrates concebeu o pensar como privilégio de poucos, mas sim uma capacidade de todos. Uma atividade que traz consigo certa força moral, um “isso é correto?” antes do agir. Por isso, a valorização do campo reflexivo é um convite a reflexão autônoma, aquém dos critérios interpretativos de um sistema ideológico totalitário. Desse modo, a autora considera que “se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazerem o mal, esse algo deve ser alguma propriedade inerente a própria atividade [de pensar], independentemente dos seus objetivos” (Ibidem, grifos nossos).

embora o pensamento jamais torne alguém sábio ou dê respostas às perguntas que ele mesmo levanta”. Cf. Arendt, 2022, p. 232.

Além disso, a autora ainda ressalta que não se pode considerar elementos metafísicos como causa do mal, considerando-o uma intervenção demoníaca (Arendt, 2022, p. 236-237). Se aceitarmos essa perspectiva, retiramos toda e qualquer forma de responsabilização humana pelo surgimento e desenvolvimento do fenômeno totalitário. Diante desse quadro, Souki ao falar de Eichmann pondera que:

o homem Eichmann era o perfeito instrumento para levar a cabo a “solução final”: organizado, regular e eficiente tal qual a empreitada de que ele estava encarregado. Na sua função de encarregado do transporte, ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado a seu trabalho que consistia em “fazer as rodas deslizarem suavemente”, no sentido literal e no figurativo. Sua função era tornar a “solução final”, normal. Com sua vaidade e exibicionismo e seus clichês pretensiosos, ele era, ao mesmo tempo, ridículo e ordinário. Eichmann representava o melhor exemplo de um assassino de massa que era, ao mesmo tempo, um perfeito homem de família. Chamar alguém de monstro não o torna mais culpado, da mesma forma que chamá-lo de besta ou demônio. Eichmann não era um monstro, embora seus atos fossem monstruosos. Sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade. Por mais extraordinários que fossem os atos, neste caso, o agente não era nem monstruoso, nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento, durante o julgamento e o inquérito policial que o procedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar (Souki, 1998, p. 92).

A normalidade de Eichmann é o que chama a atenção da pensadora alemã, pois ele era um cidadão exemplar e um homem de família, em quem se depositavam todas as expectativas, do qual não se podia suspeitar de suas intenções ou atos. No entanto, sua superficialidade se destacava como parte de sua personalidade: mostrava-se vaidoso e exibicionista, preso a uma mistura de clichês pretensiosos e a normalidade de seu comportamento. Desse modo, “o mal é abordado, assim, na perspectiva histórico-política e não na visão moral ou religiosa” (Aguar, 2011, p. 3).

Desse modo, normalidade convencional, comportamentos individualistas, cobiça na ascensão social e sua superficialidade são categorias mais adequadas para descrever as características de um assassino em massa. Por isso, a pensadora judia não vê Eichmann como um monstro, uma vez que essas abordagens retiram a possibilidade de entender como se constituíram sistemas políticos que pregam o mal em grande escala. Com efeito, desumanizar o sujeito da ação implica também desconsiderar que o mal pode originar no próprio seio da normalidade social. Os aspectos emocionais parecem chamar a atenção de Arendt e os ajudam a compreender o sujeito Eichmann. Um sujeito frívolo e sem nenhum critério nas tomadas de decisões. Durante o período em que esteve na escola primária, não se destacou e nem chegou a concluir o ensino secundário. No entanto, ele sempre tentou ocultar seus fracassos escolares e profissionais, como observa Arendt:

era engraçado quando, durante a inquirição sobre os documentos Sassen, feita em alemão pelo juiz presidente, ele usou a frase "kontra geben" (pagar na mesma moeda), para indicar que havia resistido aos esforços de Sassen para melhorar suas histórias; juiz Landau, desconhecendo evidentemente os mistérios dos Jogos de cartas (de onde provém a expressão), não entendeu, e Eichmann não conseguiu achar nenhuma outra maneira de se expressar. Vagamente consciente de uma incapacidade que deve tê-lo perseguido ainda na escola - chegava a ser um caso brando de afasia - ele pediu desculpas, dizendo: "Minha única língua é o oficialês [Amtssprache]". Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê (Arendt, 1999, p. 61).

As primeiras frustrações de Eichmann surgem no início de sua vida escolar, onde não demonstrou capacidade para avançar em seus estudos, impedindo-o de alcançar níveis mais elevados de formação. Além disso, ele não conseguiu se estabelecer em uma profissão que o proporcionasse estabilidade financeira e social. Dessa forma, ele precisou buscar meios que não exigissem um conhecimento técnico mais aprofundado em algum setor econômico, acabando por trabalhar como vendedor na Companhia de Óleo a Vácuo da Áustria. Não muito tempo depois, foi dispensado. Com efeito, era um sujeito pretensioso e, por isso, omitiu dos colegas da SS e de suas vítimas todos os seus fracassos, já que não admitia os seus fracassos pessoais (Arendt, 1999, p. 40-41).

A mentira era um dos artifícios que Eichmann utilizava para aparentar grandiosidade perante seus colegas da SS e até mesmo suas vítimas. Essa prática era recorrente em sua vida e seu desejo de ascender na hierarquia o levou a essa conduta. Segundo Arendt (1999, p. 41), em um relato autobiográfico de 1939, no qual pleiteava um novo posto na SS, Eichmann afirmou que saiu da Companhia Elektrobau por vontade própria, alegando ter recebido um convite para representar a Companhia de Óleo de Viena no Norte da Áustria. No entanto, essa era mais uma mentira, pois, na verdade, ele deixou o antigo emprego, porque um parente de sua madrasta, um judeu influente, conseguiu lhe arranjar o novo posto de vendedor. Revelar esse fato seria um sinal de fraqueza em sua trajetória profissional. Esse era um dos argumentos que Eichmann utilizava para se defender das acusações de ódio aos judeus. Em sua justificativa, sempre afirmava que tinha parentes judeus, tanto por parte de sua mãe quanto dos novos parentes por parte de pai. Ele tentou usar essa relação a seu favor, afirmando ter ajudado a filha de um tio e, em outra ocasião, que o próprio tio havia intervindo em favor de uma família judia de Viena, a qual ele teria atendido os pedidos de emigração. Esses tipos de justificção, que se baseia em relações pessoais com judeus, são rotineiros nos regimes com práticas racistas e discriminatórias, pois funciona como forma de estratégia de blindagem moral e política. Quando os agentes

nazistas utilizam esses vínculos individuais com judeus, o que se pretende é relativizar ou negar a participação em estruturas mais gerais de violência, opressão e exclusão⁹.

Para Eichmann, os judeus de sua família faziam parte de suas melhores recordações. Ele acreditava que isso deveria ser suficiente para demonstrar que não tinha razões para nutrir raiva dos judeus e que não desejava a "solução final"; era apenas uma designação do Estado alemão na época. Segundo ele, não havia nada que pudesse fazer, a não ser cumprir seus deveres e obrigações impostos pelo cargo que ocupava, e estava determinado a seguir adiante. Em sua tentativa de demonstrar que não nutria pessoalmente nenhum tipo de ódio aos judeus, a autora afirma que:

ele se esforçou bastante para provar este ponto: jamais abrigara no peito nenhum mau sentimento por suas vítimas e, mais ainda, nunca fizera segredo desse fato. “Expliquei isso ao dr. Lowenherz [chefe da Comunidade Judia de Viena], assim como expliquei também ao dr. Kastner [vice-presidente da Organização sionista de Budapeste]; acho que contei a todo mundo, todos os meus homens sabiam disso, todos me ouviram dizer isso em algum momento. Até mesmo na escola primária, eu tinha um colega de classe com quem passava meu tempo livre, e ele vinha à nossa casa; era uma família de Linz de nome Sebba. Na última vez que passamos pelas ruas de Linz, eu já estava com o emblema do NSDAP [o Partido Nazista] na lapela e ele não disse nada” (Arendt, 1999, p. 42).

A tentativa de Eichmann de associar sua imagem à de alguém sem ódio pelo povo judeu era, antes de tudo, uma estratégia para se defender das acusações no tribunal. No entanto, Arendt (Ibidem) revela que ele ocultou um caso extraconjugal com uma mulher judia em Linz, o que era veementemente proibido pelo regime nazista, especialmente para oficiais de alta patente como Eichmann. Embora os casos de estupros de mulheres judias fossem comuns durante a guerra, essa prática era mais frequente entre soldados de baixa patente. Isso poderia sugerir que ele tinha motivos pessoais para não nutrir ódio em relação a esse povo. Nesse sentido, essas práticas são manifestações complementares de um mesmo regime, o qual preza uma pureza racial ao mesmo tempo que legitima a violência absoluta contra todo aquele grupo que não se encaixa no conceito de raça exigido pelo sistema.

Dessa forma, argumenta-se que esse sujeito não era um antissemita por excelência, tampouco adepto a qualquer outro tipo de doutrina. O que argumenta Souki (1998, p. 92) é que para Eichmann “o conteúdo da ideologia nazista e sua lógica destrutiva eram menos importantes que a ‘família’ que ele encontrara no movimento

⁹ Dessa forma, em *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt demonstra que esse tipo de ideia não surge do acaso, nem oriundos de relações isoladas. O aparelho ideológico totalitário fez uso de um fenômeno social e político previamente existente para penetrar no imaginário popular, como no caso do antissemitismo: “Por mais de cem anos, o antissemitismo fez seu caminho lenta e gradualmente em quase todas as camadas sociais de quase todos os países europeus, até surgir repentinamente como a única questão sobre a qual uma opinião quase unificada poderia ser alcançada” (Arendt, 2012, p.).

nazista”. Embora ele estivesse inserido em um contexto em que os aspectos ideológicos funcionavam como um processo de doutrinação permanente - o que levava o indivíduo a aceitar e promover as ideias do regime –, ele não demonstra que isso fosse sua motivação principal, mesmo que não a negasse.

Típicas de um sujeito de classe média, com inúmeras frustrações no campo profissional, as aspirações desse sujeito eram voltadas ao reconhecimento de seus pares em relação ao seu desempenho, enquanto marca de sucesso em sua carreira. Como destaca Souki (1998, p. 93), “sua principal motivação era a ascensão na carreira; ele era um jovem ambicioso, que estava farto de seu trabalho de vendedor ambulante”. Essa busca por reconhecimento o levou a valorizar os padrões sociais, incluindo a ideia de família e a obediência a valores socialmente bem-vistos, como características dignas de um bom cidadão.

Após entrar para a SS, o seu comportamento passou a sofrer mudanças significativas diante do reconhecimento de seu desempenho dentro do sistema hierárquico nazista. Assim, Eichmann começou a ser admirado por seus subordinados e, em algumas situações, até por seus superiores, o que representava um grande orgulho para ele. Esse orgulho era uma característica marcante de sua personalidade, e isso se reflete em seu comportamento no pós-guerra e durante o tribunal. Arendt destaca que:

Com exceção do ano que passou em Viena, sua vida fora marcada por frustrações, ele jamais esqueceu qual seria a alternativa. Não só na Argentina, levando a triste existência de um refugiado, mas também na sala do tribunal de Jerusalém, com sua vida praticamente confiscada, ele ainda preferiria – se alguém lhe perguntasse – ser enforcado como *Obersturmbannführer* a.D. (da reserva) do que viver a vida discreta e normal de um vendedor viajante da Companhia de Óleo a Vácuo (Arendt, 1999, p. 45).

Viver discretamente, numa normalidade comum à maioria dos cidadãos, representava para Eichmann um sinônimo de fracasso e um retorno à condição que ele buscava superar ao ingressar no regime nazista. Assim, sua entrada no regime simbolizava uma demonstração a si mesmo e à sua classe de que ele havia "vencido na vida", transitando de uma condição de fracassado para uma de progresso, saindo de uma vida rotineira ou sem consequências, sem significados, em que já havia fracassado aos olhos de sua classe, de sua família e dele mesmo, deixou-se levar pelo movimento, foi soprado pelo vento da História. Deixou-se levar pela macha do “movimento”, o que significaria a possibilidade de começar de novo e ainda de construir uma carreira (Arendt, 1999, p. 45).

Sua vida havia mudado, e a ambição de progredir dentro do Movimento simbolizava essa transformação. Mesmo que, para isso, ele fosse apenas alguém destinado a cumprir protocolos e normas instituídas, ainda que sem refletir sobre as

consequências. Nesse contexto, observa-se como a ideologia totalitária imprime em figuras como Eichmann padrões “normatizantes”, em que seguir regras e obedecer às ordens se constitui como virtude. A burocracia é utilizada como argumento para que o indivíduo aja contrário a princípios pessoais, em que a virtude seja a reflexão crítica de seus atos. Dessa forma, o cumprimento irrefletido das regras, na burocracia totalitária, substitui o pensamento e a ação, bem como camufla o responsável direto da ordem. Instituído, assim, o governo de ninguém, uma das formas mais opressoras e de violentos instrumentos de dominação, uma vez que “ninguém” seria passível de algum tipo de responsabilização (Arendt, 2004, p. 81-85).

Assim, o sofrimento e degradação humana são irrelevantes diante de ações que seriam protocolares no interior de um sistema em que a obediência e a irreflexão se constituem como princípios basilares do empreendimento totalitário. O terror passa a ser um instrumento político que orienta as ações de tais indivíduos, em que princípios humanos, como a solidariedade, a compaixão e fraternidade passam a ser “fraquezas”, que devem ser eliminadas. O terror então busca suprimir valores morais e éticos, que são extirpados da construção do modelo supostamente ideal de estado e sociedade. É a partir desses elementos que buscará refletir o próximo capítulo.

CAPÍTULO II: TERROR: UMA INVENÇÃO POLÍTICA TOTALITÁRIA.

No capítulo anterior, analisou-se como a ideologia totalitária se configurou enquanto instrumento de difusão das ideias do regime. Funcionando também de modo a moldar o pensamento e os comportamentos dos indivíduos no sistema totalitário. Nesse capítulo, buscar-se-á refletir como Arendt compreende a noção de *terror* e como ele se institui como mecanismo de dominação nos movimentos da máquina de dominação total. Além disso, analisar-se-á como o terror forjou um tipo humano desvinculado a uma ideia restrita de humanidade.

A partir disso, pretende-se verificar como e em que condições os campos de concentração se configuraram como instrumento em que se manifesta a lógica do extremo controle e da homogeneização étnica. O aparelhamento dos comportamentos se dá remodelando as noções de certo e errado, bem/mal, justo/injusto; esgota as categorias até a crise da avaliação moral. Onde se põe em prática um processo de destruição do ser humano em todas as esferas. Sejam elas a moral, a jurídica e a política. E como a noção de banalização do mal, cunhada por Arendt, fez parte da estrutura máxima de coerção e expressão física do terror estatal do projeto totalitário.

Em seu último capítulo de *Origens do Totalitarismo*, Arendt demonstra como a ideologia se relaciona com o terror com o escopo de construir um pilar básico que movimenta e assegura toda a estrutura dos regimes totalitários. Há uma relação de interdependência entre ambos como expressão da forma dominante desses regimes, apresentando-se como formas distintas, inclusive, dos modelos políticos unipartidários ou da própria tirania. Isso ocorre dado o caráter dos mecanismos recorridos para obter poder.

Nesse contexto, o terror, na compreensão arendtiana, não é apenas um instrumento utilizado pelo movimento totalitário. Na verdade, trata-se de um recurso especializado em eliminar toda oposição ao regime, até o ponto de ser naturalizado no comportamento dos indivíduos, isto é, quando os próprios indivíduos são vigilantes a posições contrárias às normas. Cumpre esclarecer que Arendt sempre está fazendo uma comparação (implícita) entre os modelos tirânicos clássicos e o totalitarismo. Nas ditaduras tradicionais, o terror aparece como um “meio” que está sujeito a determinada teleologia política para perpetrar o poder, expurgar as oposições e constranger a sociedade; no totalitarismo, o terror, além de tudo isso, torna-se o próprio princípio que coloca todo o regime em funcionamento. Aqui, o terror é a própria lei impositiva e o próprio código jurídico. É uma força que organiza, tal como a “lei da história” (stalinismo) e a “lei da natureza” (nazismo). O terror se instala como modelo

permanente, autorregulamentado e que não pode ser facilmente controlado. O terror deixa de ser um meio, mas é a própria causa ativa do totalitarismo. Assim, em uma primeira instância, o totalitarismo buscou remodelar as classes sociais em uma uniformidade, eliminando sua identidade, uma vez que:

transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário, não em ditaduras unipartidárias, mas em um movimento de massa, transferiu o centro do poder do exército para a polícia e estabeleceu uma polícia exterior que visava abertamente o domínio mundial (Arendt, 2012, p. 611).

Porém, esse processo ocorreu porque a pretensão totalitária não se limita à construção de uma ideia de nação, buscando conquistar novos povos e se comporta como um sistema de domínio total sobre o mundo. Desse modo, o caráter particular do modelo totalitário emerge como uma novidade em relação aos sistemas políticos conhecidos. Pois difere-se das formas autoritárias, tais como o nepotismo, as ditaduras e as tiranias, de modo que “o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo” (Arendt, 2012, p. 613). Notadamente, o totalitarismo compartilha o uso das práticas violentas utilizadas por outros modelos. Entretanto, a arquitetura totalitária se apresenta como arranjo improvisado que adota os “métodos de intimidação, os meios de organização e os instrumentos de violência conhecidos do arsenal político da tirania, do despotismo e das ditaduras, e deve sua existência somente ao fracasso, deplorável, mas talvez accidental, das tradicionais forças políticas” (Arendt, 2012, p. 512). Esse sistema surge da crise que atravessou o final do século XIX, em que as forças políticas se mostraram incapazes de resolvê-la.

A extensão dessa crise proporcionou a efetivação do modelo totalitário, que não reconhece a fronteira entre o ilegal e o legal. Aquilo que a lei positiva atribuía como ilegal passa a ter um status de legalidade, mantendo a diferença de outras formas autoritárias de governo. Esses governos orientam-se fora da legalidade, na qual prevalece a vontade do líder como manifestação desse tipo de governo. Ao mesmo tempo, o totalitarismo busca se justificar como não sendo um sistema ilegal, pois teria sua legalidade autorizada pela autoridade da lei positiva. Essa autoridade se institui até mesmo por meio das que são criadas pelo próprio totalitarismo, como a Constituição Soviética de 1936 e a Constituição de Weimar, que não foi abolida pelos nazistas.

As alterações destacam que a legalidade do totalitarismo decorre da lei da Natureza ou da História, transcendendo a qualquer lei positiva. De modo que o totalitarismo busca sua orientação na ideia de que existe uma lei eterna e imutável, pois acredita ser ele mesmo a fonte da própria lei e, por extensão, das leis positivas. Essa fundamentação se relaciona com o nazismo e o stalinismo, onde há uma obediência a

uma lei sobre-humana, algo que não havia sido praticado por nenhum governo anterior. Isso decorre da crença de que o governo totalitário não é arbitrário ou ilegal, pois compreende que sua autoridade tem origem na Natureza ou na História, constituída por um movimento que é inerente a si e do qual as leis positivas recebem sua legitimidade final. A pensadora considera que o totalitarismo:

longe de exercer seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe como ser a lei da História ou a lei da Natureza. Seu poder desafia as leis positivas, pretende ser uma forma superior de legitimidade que, por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar legalidades menores (Arendt, 2012, p. 613).

Dessa forma, sua inovação se manifesta pela ideia de uma lei cuja essência transcende o caráter efêmero das leis positivas, que a modernidade requer como sinônimo de uma vontade geral e comum. Nesse sentido a noção de lei para o totalitarismo não pode ser entendida como algo efêmero, pois a lei estaria “inscrita” na própria Natureza e na História. Para se tentar entender como esses elementos se cruzam é preciso analisarmos a relação entre lei e direito no totalitarismo, que será objeto do tópico a seguir.

2.1 LEI E DIREITO NO TOTALITARISMO

Ao abordar a noção de lei e direito mobilizados pelo terror, Arendt compreende que os direitos humanos foram drasticamente afetados pelo sistema totalitário. Isso ocorre, porque são suprimidos todos os elementos que dão garantias de vida aos diferentes grupos, por isso se faz necessário entender como se constrói a crítica de Arendt ao redor dos direitos humanos no nazismo e no stalinismo.

Acerca dessa questão, Brito (2015, p. 128), em *“Soberania e poder em Sobre a Revolução de Hannah Arendt”*, argumenta que a crítica da pensadora aos direitos humanos parte de duas etapas. A primeira se refere à ideia de homem ou concepção de natureza humana usada como fundamento para tais direitos, constitui-se como abstração e contrária à realidade da existência humana na terra. Isso se dá, uma vez que os homens existem de forma plural e essa compreensão nega a condição de pluralidade, inerente ao campo político. Já a segunda, está relacionada à ineficácia dos direitos humanos quando a pessoa perde a proteção do Estado e não encontra nenhum outro disposto a recebê-la, já que nenhum outro país era obrigado a reconhecer a situação de apátridas, refugiados e minorias perseguidas, como ocorreu na primeira metade do século XX com as disposições gerais do Totalitarismo (Ibidem, grifos do autor).

Ainda segundo os comentários de Brito (Ibidem), o problema se aprofundou quando o Estado-nação moderno passou a vincular o direito dos cidadãos aos direitos do nacional, revelando o ideal de soberania que serve como pano de fundo aos Estados totalitários. Com efeito, os direitos humanos passam a ser instituídos e organizados a partir da ideia excludente de nacionalismo, isso porque os direitos só eram concedidos àqueles que pertenciam à nação, ou seja, o reconhecimento de direitos se dava a partir do compartilhamento da identidade política e cultural nacional. Dessa forma, a ideologia nacionalista agravou a exclusão do “estrangeiro” do “diferente”, fazendo com que muitos grupos perdessem a proteção legal e jurídica de seus direitos, tal como ocorreu com os judeus, ciganos e outras minorias políticas “por serem diferentes ou terem perspectivas diferentes do dominador” (Brito, 2015, p. 129). Assim, a fragilidade dos “direitos humanos” estava no fato de que esses direitos não se sustentavam sem a mediação dos Estados-nação e só existiam como direitos civis, restritos aos membros da soberania estatal.

Diante disso, os direitos humanos, pensados do ponto de vista tradicional, não seriam possíveis de proteger os cidadãos, por isso que Arendt defendia que o primeiro e o único direito humano é o direito de pertencer a um corpo político, isto é, refere-se ao “direito a ter direito”, uma forma de garantir uma personalidade legal, uma vez que isso assegura a “possibilidade de participar da esfera pública e ter a voz ouvida pelos demais” (Brito, 2015, p. 129), atrelado ao “ideal da autossuficiência e autodomínio”. Nesse contexto, a negação de direitos era o que constituía tais regimes, inclusive a própria noção de direitos humanos, uma vez que a negação jurídica do indivíduo e, conseqüentemente, do cidadão era um dos pilares da dominação totalitária. De forma que, o totalitarismo “espera que a lei da Natureza ou da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança — que está por trás da pretensão de governo global — é acelerada por todos os governos totalitários” (Arendt, 2012, p. 614).

Essa posição busca conferir aos indivíduos participantes dos regimes totalitários uma ausência de responsabilidade pelos atos cometidos de forma individual, sob pretexto de que não controlavam as regras impostas pelo sistema político vivido. De acordo com Arendt (2004, p. 92), todos os réus julgados por crime de morte em massa utilizaram o argumento de que era um sistema, cuja maquinaria era incontrolável e todos os componentes defeituosos poderiam ser facilmente substituídos para que a engrenagem pudesse funcionar. Diante disso, Eichmann, como os demais criminosos nazistas, utilizava-se desse argumento como forma de não assumir sua responsabilidade

perante os crimes cometidos (Ibidem). Ele alega, ainda, que teria, enquanto agente nazista, cometido um “mal menor” ao “salvar” alguns judeus de uma morte pior, como forma de se livrar da culpa e da responsabilidade da crueldade dos crimes cometidos. Ele alega, ainda, hipocrisia daqueles que o criticam, porque nunca fizeram parte do sistema imposto, como justificativa moral às suas ações (Arendt, 2004, p. 98). Esse tipo de argumento consiste, segundo a autora, em ter que escolher entre dois tipos de “males”, é preferível optar pelo menor, pois a ausência de escolha seria irresponsabilidade, de acordo com seus defensores.

Contudo, essa posição é bastante criticada por Arendt (2004, p. 99) por ser indicadora de problemas morais e éticos bastante preocupantes. Essa preocupação resulta do fato de que os defensores dessa premissa sustentam que se sacrifique um homem como forma de garantir a segurança de toda a comunidade ou que se deixe violentar uma mulher para o bem de todas as outras. A pensadora considera o argumento do mal menor problemático. Isso porque aqueles que optam por essa proposição esquecem que estão ainda assim fazendo mal. De modo que “o mal do Terceiro Reich era finalmente tão monstruoso que por nenhum esforço de imaginação poderia ser chamado de um ‘mal menor’” (Arendt, 2004, p. 99). A autora considera que, se fosse olhado para a técnica e para a estrutura do totalitarismo, tal argumentação fazia parte da maquinaria de terror e da criminalidade do regime e o menor dos gestos já cooperava com o sistema de crimes. O extermínio dos judeus, como um dos exemplos, foi precedido de uma série de medidas antijudaicas que, de forma gradual, foram preparando o terreno para as práticas de extermínio. Todos os que se recusassem a colaborar eram ameaçados de serem colocados em situação pior que a dos judeus, por isso a perspectiva do *mal menor* foi utilizada como ferramenta de aliciamento dentro do próprio sistema.

Nesse sentido, Kohn (2004, p. 12)¹⁰, ao avaliar o quadro das acusações dos líderes judeus em relação à Arendt, como a de ela ter postura antisemita (embora ela fosse judia) e de não ter distanciamento emocional suficiente para entender o sofrimento dos judeus. Decorrentes de seu conceito de “*banalidade do mal*”, ressalta que “qualquer que tenha sido a ‘cooperação’ oferecida pelos líderes judeus, foi Hitler, com seus partidários e o apoio de um homem como Eichmann, que iniciou e executou a ‘solução final’ para a questão da existência judaica: assassinato sistemático e industrializado”. Ainda segundo o autor, Arendt invertera por completo a máxima socrática de que “é

¹⁰ Texto pertencente à *introdução* da edição norte-americana de *Responsabilidade e Julgamento* (2004). Ver em Kohn, Jerome. Introdução. In: Arendt, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Edição Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. pp. 7-30.

melhor sofrer o mal do que cometê-lo”. Essa inversão decorre da compreensão de Arendt de que não era compreensível e aceitável que, sob o regime nazista, os anciões tivessem feito o mal. De modo que essa premissa não se sustentava porque os líderes judeus, ao invés de terem enviado para a morte os menos famosos, eles mesmos não se propuseram a sofrer o mal (Ibidem, p. 13).

Conforme o comentador, a proposição socrática não poderia ser empregada no contexto da Alemanha do período de Hitler, porque, embora a sociedade que condenara Sócrates e que ele decidira, mesmo sendo corrupta, enfrentá-la e cumprir sua pena, a morte. A dimensão do mal praticado pela sociedade idealizada por Hitler tomou dimensões que abrangiam não apenas um homem, como Sócrates, mas diversos grupos sociais, entre eles os judeus, eleitos como inimigos do modelo social proposto (Ibid.).

A discussão proposta por Arendt faz um alerta de que pode haver vários “Eichmanns” espalhados nas organizações sociais, tal como na Alemanha do século XX, rodeada de homens comuns submetidos a determinadas condições para servir como dentes das engrenagens totalitárias. A obediência cega leva homens comuns a fazerem parte de uma estrutura de atrocidades, mas muitos deles não se acham responsáveis pelos atos, surgindo, assim, uma distinção entre um comportamento responsável e irresponsável (Kohn, 2004, p. 13). Conforme o autor, uma contribuição de Arendt sobre a questão do julgamento de Eichmann, foi não considerar o réu Eichmann como um assassino burocrata por excelência, como um simples dente de engrenagem, mas como um indivíduo que deveria ser julgado pela responsabilidade do assassinato de milhões de pessoas. Embora ele próprio não tenha sido o executor dos homicídios, no entanto, foi o responsável por tornar possível o envio das vítimas, por meio dos transportes (trens), para as fábricas da morte em Auschwitz (Ibidem). Nesse contexto, Eichmann não se considerava responsável pelo assassinato em massa, pois só cumpria sua função, isto é, não era capaz de responder pelos atos praticados, refugiando-se na desculpa de mero cumpridor das leis impostas. Lafer, ao falar sobre a noção de positivismo jurídico e sua ideia de ordenação, afirma que:

O totalitarismo, por isso mesmo, não cria uma nova forma de legalidade, substitutiva de uma legalidade anterior: aniquila-a. A legitimidade totalitária, explica Hannah Arendt, desafia a legalidade procurando aniquila-a ao executar a lei da História (stalinismo) ou da natureza (nazismo), sem convertê-las em critérios de certo e errado que possam nortear a conduta individual. De fato, trata-se de aplicar a “lei” (da História ou da Natureza) diretamente à humanidade, sem incomodar a conduta dos homens (Lafer, 1988, p. 97).

Esse caráter universalizante da lei no movimento totalitário se manifesta pela necessidade de isentar os indivíduos de responsabilidades morais, afastando-os da

reflexão sobre suas ações e da consciência de suas condutas. A ação transita do particular para o geral, do indivíduo para o grupo social e, em última instância, para a humanidade. A legitimidade é assegurada por leis que não se concentram nas condutas individuais, atribuindo ao Estado e à sociedade a responsabilidade pela lei natural ou histórica. Essa lei não resulta da substituição de uma anterior nem cria novas diretrizes que possam orientar o comportamento dos sujeitos.

Nesse contexto, a imagem de Eichmann, segundo Hannah Arendt, exemplifica como os indivíduos podem se desresponsabilizar por suas ações, alegando que seus atos estavam alocados com as determinações do movimento totalitário. Essa perspectiva é ainda mais evidente quando se considera que os nazistas, em muitos casos, não se preocupavam em seguir corretamente as normas do partido, mas sim em cumprir as ordens e a ideologia de maneira a garantir a continuidade do regime:

O programa do Partido nunca foi levado a sério pelos funcionários nazistas; eles se orgulhavam de pertencer a um movimento, que não devia ser confundido com um partido, e um movimento não podia se prender a um programa. Já antes da ascensão dos nazistas ao poder, esses Vinte e Cinco Pontos não passavam de uma concessão ao sistema partidário e a possíveis eleitores antiquados o bastante para querer saber qual o programa do partido que estavam se filiando. Eichmann, como vimos, estava livre desses atos deploráveis, quando disse à corte de Jerusalém que não conhecia o programa de Hitler é muito provável que estivesse dizendo a verdade: “O programa do Partido não importava, a gente sabia a que estava se filiando”. Os judeus, por outro lado, eram antiquados o bastante para saber de cor os Vinte e Cinco Pontos e acreditar neles; tudo o que contradissesse a implementação do programa do Partido eles tendiam a atribuir a “excessos revolucionários” passageiros de membros ou grupos indisciplinados (Arendt, 1999, p. 56, adaptado).

O caráter universalizante do movimento, que transcende o ordenamento burocrático do partido, evidencia-se na resposta de Eichmann: “A gente sabia a que estava se filiando”. Assim, essa declaração sugere que o passado e o presente não estão atrelados às leis “particulares”, pois essas não têm relevância nem refletem o desejo daqueles que seguem as diretrizes do partido, ou seja, a universalidade do regime ocorre em três eixos específicos: do ponto de vista ideológico (a explicação de toda realidade a partir de uma nova lógica), do ponto de vista político-social (supressão das pluralidades e a homogeneização do corpo social) e histórica (tendência de extrapolar as fronteiras nacionais com o escopo de purificação da humanidade).

Essa perspectiva demonstra uma adesão a uma ideologia mais ampla que justifica ações independentes das normas estabelecidas. A crença em uma lei “natural” visa sustentar a ideia de que a organização partidária é o que possibilita a sua própria realização. Existe um movimento interno de justificação própria que alimenta e dá sentido à sua existência, eliminando a necessidade de um ordenamento legal —

funciona como uma ideia abrangente, um projeto que dispensa a legalidade jurídica para se estabelecer. Sua existência era alimentada por dispositivos que fugiam a um condicionamento externo, sem sentido e conteúdo inexistente à própria conotação do movimento totalitário, ou seja, um movimento de autoajuste que não necessita necessariamente de uma validação das instâncias tradicionais (como no caso terror, da polícia secreta, da propaganda ou da ideologia). Arendt considera que:

essa identificação do homem com a lei, que parece fazer desaparecer a discrepância entre legalidade e justiça que tanto atormentou o pensamento legal desde os tempos antigos, nada tem em comum com *lumem naturale* ou com a voz da consciência por meio dos quais a Natureza ou a Divindade, como fonte de autoridade para o *ius nature* ou para os históricos mandamentos de Deus, supostamente revela sua autoridade no próprio homem. Esta nunca fez do homem uma encarnação viva da lei, mas, pelo contrário, permaneceu separada dele com autoridade que exige consentimento e obediência. A natureza ou a Divindade, como fonte de autoridade para as leis positivas, eram tidas como permanentes e eternas; as leis positivas eram inconsistentes e mudavam segundo as circunstâncias, mas possuíam uma permanência relativa em comparação com as ações dos homens, que mudavam muito depressa; e deveriam essa permanência da presença eterna da sua fonte de autoridade (Arendt, 2012, p. 615).

Desse modo, o totalitarismo inova ao afirmar que suas “leis” pertencem a um movimento interno a si mesmo. Diferentemente de modelos políticos já postos (monarquia, ditadura, república e autoritarismo), o regime em questão não está apoiado em leis escritas ou em determinado campo jurídico o qual propõe leis estáveis, quer dizer, a lei não depende de determinada instituição, mas depende dos interesses do Reich, ancorada numa lógica “superior”. Embora o nazismo invoque uma suposta lei da Natureza para justificar a superioridade de uma raça (o racismo), assim como o stalinismo invoca uma lei da História para argumentar a favor da ausência de classes sociais. Assim, essas noções não se estabilizam como leis tradicionais — a partir de uma constituição, código civil ou códigos penais; ao contrário, tornam-se parte de uma dinâmica de movimento, ou seja, essas noções e instituições são utilizadas não para restringir a atuação do poder, mas para o impulsionar.

A fonte da autoridade no discurso nazista se baseia na crença darwinista, que vê o homem como resultado de uma evolução natural contínua, sugerindo que esse processo não se limita à espécie atual (Arendt, 2012, p. 616-617). Por outro lado, o bolchevismo, inspirado pelo pensamento marxista, concebe a luta de classes como um fenômeno regido por uma lei histórica própria, acreditando que a sociedade se transformará e se extinguirá de acordo com sua dinâmica interna. Ambos os movimentos utilizam essas ideias para justificar suas ações e objetivos, mas em contextos radicalmente distintos. De modo que “a lei de matar, pela qual os movimentos

totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter a humanidade a seu domínio” (Ibidem, p. 617).

A necessidade de obediência no contexto totalitário não se baseia mais na entidade ou na natureza, mas sim na personificação desse movimento através do líder. Esse líder é visto como aquele que detém o conhecimento absoluto do que é o bem e o mal, o qual todos devem seguir suas diretrizes sem questionar sua autoridade. Mesmo que isso implique a implementação de ações que visem o extermínio moral e físico de grupos sociais inteiros, a posição é considerada um dever supremo dentro desse sistema. O terror surge dessa crença em uma fonte permanente de autoridade como provedora de tudo o que se deseja, pois “no corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza” (Arendt, 2012, p. 617).

Dessa forma, o governo totalitário reconhece a ausência de leis positivas (criadas por instituições formais, tal como o parlamento ou um determinado governo), o que viabiliza a implementação do terror como sua principal forma de controle. O movimento se torna, assim, uma realidade. Portanto, agora iremos dar início à discussão acerca de como esses elementos estão inseridos na dimensão do domínio totalitário, o campo de concentração e sua relação com a questão da banalidade do mal.

2.2 O DOMÍNIO TOTALITÁRIO, O CAMPO DE CONCENTRAÇÃO E A BANALIDADE DO MAL

Ao buscar entender como o terror se institui como um instrumento político nos regimes totalitários, é fundamental analisar o que representou o campo de concentração, enquanto manifestação extrema e nefasta do totalitarismo. Nesse espaço, o terror se torna uma ferramenta de controle total sobre o indivíduo, refletindo a crença em uma suposta lei universal, à qual todos estariam submetidos. Dessa forma, avaliaremos como o totalitarismo se consagrou, para além de um efeito colateral, como uma forma de estabelecer controle sobre os indivíduos, tornando o terror sistêmico e institucionalizado.

O papel do terror diz respeito à ideia de que esse regime totalitário visa primeiro exercer o controle sobre todos os aspectos da realidade, inclusive da própria natureza humana e, por isso, não se limita a ser um poder que dita e impõe regras. Nesse contexto, a pluralidade humana é negada, tornando-se uma memória desconsiderada pela lógica desse sistema. Assim, “os campos de concentração e de extermínio dos

regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (Arendt, 2012, p. 581). A autora considera que essa experiência é única em toda a história da humanidade, de modo que todas as outras teriam uma importância de segundo plano. Essa compreensão dos campos de concentração como laboratório para o extermínio humano, desde a cidadania à aniquilação física, não se encontra semelhante em outros modelos, antes, conhecidos pela humanidade. Esses laboratórios foram utilizados para todo tipo de experimentos, incluindo as experiências realizadas pelos médicos nazistas¹¹.

Esses procedimentos procuram não somente provocar e exaurir toda a noção de humanidade em que o sujeito está inserido, mas também fazer surgir daí uma nova espécie de seres humanos, sujeitos supostamente purificados racialmente. Pensando na compreensão de humanidade como sinônimo de multiplicidade e pluralidade, nesse sentido, a autora salienta que “o domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações” (Arendt, 2012, p. 582). Desse modo, Arendt considera que tal propósito é um grande problema, porque visa fabricar algo inexistente, um tipo de humanidade que se “assemelhe a outros animais”. Cujas únicas “liberdades” seriam em “preservar a espécie” (Ibidem), suprimindo toda a pluralidade humana. Para isso, o sistema totalitário “procura atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos; e as atrocidades para as quais as formações de elite são impiedosamente usadas constituem uma aplicação da doutrina ideológica” (Ibidem). A experiência dos campos de concentração como laboratório de experimentação para a modificação da condição humana, segundo a pensadora, tem como pressuposto:

Não apenas exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servir a chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana em uma simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava o sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degradado (Arendt, 2012, p. 482).

Assim, o que parece afirmar Arendt incide no fato de que os campos de concentração operaram atrocidades sistêmicas, controladas cientificamente; nesses espaços ocorre uma degradação da personalidade de determinados grupos, mais

¹¹ A respeito das atrocidades a que as pessoas eram submetidas nas experiências médicas nazistas. Cf. *As experiências médicas nazistas*. In: <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/nazi-medical-experiments>>. Acesso em 24/09/2025.

profunda, inclusive, no que acontece com os animais. Entretanto, a argumentação segue indicando que, mesmo nessas condições, não é possível esvaziar e esvair a espontaneidade humana. Não se trata apenas de um ponto de vista da liberdade, mas ligado ao próprio modo de existir humano. Essa condição não seria possível, porque nenhuma vida humana, nem mesmo a de um eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, de alguma forma, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos (Arendt, 2020, p. 27). Esses campos representam um modelo social completo de domínio total. Para tanto, recorre-se à estabilidade de um mundo ilusório que se isole do mundo concreto. E, dessa forma, a “experiência do domínio total nos campos de concentração depende de seu fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral, até mesmo ao mundo do próprio país que vive sob domínio totalitário” (Arendt, 2012, p. 582-583).

Tudo indica que os campos de concentração enquanto laboratórios onde todo tipo de procedimento é possível, produziam um imaginário próprio que a todo momento tenta propor uma miragem sobre a realidade. As práticas de opressão eram tão cruéis ao ponto de confundir a experiência imaginativa da dor com a experiência concreta (Arendt, 2012, p. 583). Isso dificulta a compreensão precisa sobre o que ocorria no interior dessas instituições de extermínio, porque o dano psicológico causado visa, senão, provocar dúvida nos relatos dos sobreviventes. Embora claramente esses relatos sejam autênticos. A dúvida, como instrumento de questionar a realidade, transforma-se em método empregado pelo nazismo para instituir suas verdades. Entre elas, a de que os judeus seriam exterminados como insetos por meio do gás venenoso (Ibidem). A dúvida possibilita a construção das verdades nazistas, como defendeu Hitler, em seu livro *Mein Kampf* (1925), em que a mentira, para ser bem-sucedida, deve ser enorme (Arendt, 2012, p. 583). Assim:

qualquer pessoa que fale ou escreva sobre os campos de concentração é tida como suspeita; e se o autor do relato voltou resolutamente ao mundo dos vivos, ele mesmo é vítima de dúvidas quanto à sua própria veracidade, como se pudesse haver confundido um pesadelo com a realidade” (Ibidem).

Expressando, desse modo, a condição de ser supérfluo e da banalidade cotidiana que fazia parte do universo e das ações que ocorriam no interior da referida instituição. A realidade é construída por meio do universo da vontade do líder ou daqueles que estavam diretamente ligados à administração dos campos em que também se “divertiam” com o sofrimento dos internos.

Dessa maneira, a institucionalização desses campos, isto é, transformá-los em política de Estado, é a demonstração das atrocidades a que os humanos podem incorrer,

pois esses espaços visam produzir um tipo humano supérfluo, esgotando seu valor em si. Trata-se de ambientes projetados para experimentos que visavam avançar sobre conhecimento acerca de diversas áreas (principalmente as áreas médicas), mesmo que em proveito da dor dos grupos atingidos. Uma vez que o esvaziamento existencial, tanto das vítimas quanto de seus carrascos, eram trabalhados nos regimes totalitários, pois buscavam aniquilar a individualidade humana como manifestação para fragilizar o poder de ação dos indivíduos, tornando-os fáceis de serem cooptados. Entretanto, as vítimas eram selecionadas por critérios objetivos: ser judeu, homossexual, cigano, negro, etc.; a escolha do carrasco se atinha ao critério de mais perverso, não importando suas convicções, mas aquele que propagava o “mais completo descaso pelas convicções e simpatias de seus candidatos” (Arendt, 2012, p. 622).

Desse modo, ainda segundo a autora, surge aqui um problema moral: o indivíduo teria que escolher morrer como vítima ou viver como um burocrata e mandar para a morte, seus amigos, parentes próximos como filhos, esposa e amigos, etc. Nesse regime, os indivíduos são colocados entre o cumprimento do dever e matar pessoas próximas, fazendo com que ficassem turvas as noções de certo/errado, bem/mal, etc., restando ao alzo o cumprimento da burocracia, a qual, muitas das vezes, era a morte de povos. Uma forma radical de dominação que busca o controle total sobre o ser humano.

O totalitarismo visa construir, assim, uma espécie de mal absoluto, pois já não haveria distinção entre a pessoa jurídica, moral e a individualidade do sujeito (Arendt, 2012, p. 601), distante de um mero autoritarismo, mais próximo de uma forma radical de dominação que busca se apoderar da consciência dos indivíduos. Aniquila-se o sujeito em todos os seus aspectos, busca-se extinguir por completo a singularidade humana, seus direitos civis e legais e a sua capacidade do juízo moral (senso de responsabilidade). Esse processo tem início no transporte das pessoas para os campos de concentração, mantendo-se até a chegada, a partir do processo de supressão de suas identidades, tornando-os impessoais e manipuláveis, desumanizando-os. Uma despersonalização que ocorre por meio da retirada de suas roupas, sapatos, raspagem da cabeça e sua identificação não se dava mais pelo nome, mas por um número em que o interno precisa rapidamente lembrar e “esquecer” seu nome (Arendt, 2012, p. 601, grifos nossos).

Em *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical* (2013), Correa analisa como Arendt recepciona o conceito de mal radical cunhado por Kant. O autor considera que a ascensão do nazismo, de igual modo o julgamento de Eichmann e sua reverberação, suscitou a análise dos conceitos de *mal radical* e *banalidade do mal*, com

implicações para o âmbito da moral, ética e da política. Para tanto, a autora estabelece um ponto de análise: marcar um contraste entre, de um lado, a banalidade do mal e a ausência do pensamento e, por outro, o pensamento crítico e o cuidado de si (Ibidem, p. 64). Dessa forma, Correa (2013, p. 64, grifos do autor) salienta que, em Arendt, o surgimento do totalitarismo se dá no momento em que o mal radical funciona como um mal absoluto, “inerente possibilidade de erradicação da pluralidade humana, que teria surgido ‘em conexão com um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos’, tal como se manifestou nos campos de extermínio”.

Na esteira das indicações do autor (Correa, 2013, p. 65), o mal absoluto é compreendido como aquilo que desafia e exaure o que se chama de “humanidade”, emergido com o surgimento do totalitarismo. Isso porque esse tipo de mal, para além de vícios, mina todo o sistema de leis criadas pelos homens, pois coincidiria a legalidade e a vontade, se opondo à compreensão de Kant sobre o mal radical. Embora não seja o objetivo aqui fazer uma longa discussão sobre a concepção de Kant a respeito do conceito de mal radical (demandaria uma longa análise), cumpre apontar, em linhas gerais, como ele o entende. Nesse sentido, conforme sugere Souki (1998, p. 20), Kant rompe com a tradição filosófica ocidental, que entendia o mal como negatividade ou ausência de bem (Agostinho, Leibniz), porque ele procurou situá-lo nos limites da simples razão. A comentadora salienta que, em seu *Ensaio para Introduzir em Filosofia o Conceito de Grandezas Negativas (1763)*, Kant afirmava que o mal, assim como o vício, não era apenas uma ausência de bem, não tinha apenas um caráter negativo, mas devia ser pensado em termos de resistência ao bem como algo que tinha uma positividade. E a fonte dessa positividade era a vontade própria do indivíduo, algo ligado à liberdade do homem (Ibidem).

A comentadora aponta ainda que, no mesmo ensaio, Kant faz a distinção entre o mal por falta e o mal por privação. De modo que o mal por falta (*defectus, absentia*) é pura negatividade, pura ausência de bem, o que caracteriza ausência de um princípio positivo; por outro lado, o mal por privação tem positividade própria, pois implica em um verdadeiro princípio semelhante ao que lhe é oposto. Souki argumenta que, para Kant:

o mal, como privação, como oposição real ao bem, implica um princípio positivo, supõe uma razão positiva que supera o bem. O mal já não é mais ausência, mas oposição real, posição; não é um simples fenômeno, um acontecimento que se esvaneceria com a intuição das coisas, tais como elas são em si. Kant deixa entender, claramente, que o princípio do mal pertence às coisas em si (Souki, 1998, p. 21).

Ainda de acordo com Souki (1998, p. 29), o mal para Kant não é absoluto, pois ele não pode destruir a lei moral nem a disposição para o bem. Porque o bem é essencial para a liberdade, a presença de um contra princípio, que tenta destruir essa afinidade, mostra uma destruição de si mesma. De modo que Kant elimina as teorias que situam o mal como originário de uma depravação da razão legisladora nela mesma, a qual elevaria a oposição à lei à categoria de motivo supremo e faria o homem um ser diabólico. O mal radical está aderido à nossa consciência ordinária, não sendo nunca um abismo de malignidade. De modo que a moral pode admitir o mal, o diabo; pelo menos, como hipótese, mas não que o homem seja diabólico. Sendo que, para Kant, a nossa razão prática não pode anular sua própria lei, já que uma vontade má que recusasse deliberadamente a lei moral seria absurda (Ibidem, p. 30).

Nesse contexto, segundo Correa (2013, p. 65), Kant entendia que o mal pelo mal não poderia ser aplicado ao homem nem a compreensão da sensibilidade como fundamento suficiente do moralmente mal no homem, o que o tornaria bestial, nem a concepção de uma razão maligna, que assume a oposição à lei moral como motivo em sua máxima, o que o tornaria diabólico. O que, conforme o autor, Arendt não parece ter por propósito examinar com profundidade todo o aparato conceitual movido por Kant para articular natureza e liberdade, propensão para o mal e responsabilidade, mas tem em mente que o pensamento kantiano representa uma emancipação da moral com relação aos mandamentos religiosos, na medida em que busca explicitar os princípios autônomos da moralidade (Ibidem).

Dessa maneira, de acordo com Correa (2013, p. 68), o entendimento de Arendt é de que uma teoria moral compreenda os seres humanos como racionais e capazes de distinguir o bem do mal. Isso impossibilita admitir que se realize o mal pelo mal, mesmo que ele decorra de fenômenos como o sadismo. De maneira que a estratégia de Arendt “para compreender nossos tempos sombrios – em que houve ocasião [o nazismo], por exemplo, em que ‘todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso’” (Ibidem, grifos do autor).

A argumentação de Correa (2013, p. 72) lembra que Arendt, em uma correspondência endereçada a Mary McCarthy¹², censura a si mesma ao considerar que o mal radical, diferentemente de sua análise em *Origens do Totalitarismo*, não era radical. Nesse sentido, o mal se manifesta de forma absoluta por meio de ações que

¹² Correa aponta o trecho da carta que cita os seguintes: não há poços de esquecimento tais como os que ela considerava, pois sempre sobra alguém para contar a história; ela pode ter superestimado o papel da ideologia no seu primeiro livro; e, o que considerava ser talvez o mais importante, o contraste entre as expressões “mal radical” e “banalidade do mal”. Cf. Correa, 2013, p. 72.

podem ser banais nos indivíduos a partir da dinâmica do totalitarismo. O conceito de mal radical, presente em Eichmann em Jerusalém, não observa a origem etimológica da palavra radical (de raiz, de extremo), pois, o mal pensado por Arendt no contexto de Eichmann em Jerusalém, se refere justamente à ausência de raízes, de profundidade, constatadas nas ações de Eichmann. É que o teria feito com que Arendt deixasse de usar o conceito, justamente porque julgava ser característica fundamental do fenômeno do mal com o qual estava lidando a ausência de qualquer profundidade. (Ibidem, p. 76). Por isso, Eichmann representa essa figura, uma vez que suas ações eram bastante comuns, sem profundidade diabólica.

A disposição para obedecer é compreendida como elemento constitutivo da arquitetura do regime totalitário, em buscar imprimir nos sujeitos uma obediência “cadavérica”. As ações criminosas dos nazistas representavam, em alguma medida, a ausência de profundidade intelectual, na prática dos criminosos nazistas, sendo assim, são sujeitos superficiais, banais (Correa, 2013, p. 72, grifos nossos). Conforme o autor, Arendt considera Eichmann um sujeito comum, por ser uma figura comum, sem qualquer elemento que o distingua de outros cidadãos comuns que tinham preocupações cotidianas em relação à família e ao cumprimento de seus deveres perante a sociedade e os estados. No entanto, um sujeito incapaz de refletir desvinculado do conjunto de normas, nem mesmo se percebe capturado pela ideologia totalitária. Um indivíduo que teria aderido ao nazismo de forma involuntária, sem uma pretensão de ser conhecido como um dos maiores criminosos ou mesmo de ser o agente de atos monstruosos. Pois teria sido:

“seduzido” porque visava uma carreira de destaque e uma mudança de profissão como instrumento de construção de algo grandioso, “alguém, em suma, que teria tomado parte no regime simplesmente porque não tinha uma resposta plausível à pergunta ‘por que não?’ (Correa, 2013, p. 73).

De acordo com Duarte (2000, p. 72), tanto as noções de *mal radical* e *mal absoluto*, como a de *banalidade do mal*, têm em comum as experiências sintetizadas nos paradoxos existentes nos movimentos totalitários, justamente porque, a todo momento, tentam impor limites ao pensamento. Essas categorias estão presentes nos campos de concentração por testarem os limites entre o humano e o inumano do ser humano. Seja qual for o tipo de mal, radical, absoluto ou banal, são inerentes ao modelo totalitário, o que o coloca na condição de ser imperdoável por não ser possível alguma punição. Pois “ele não é cometido em função de quaisquer motivos malignos ou demoníacos, também não se encontram motivos ‘humanamente compreensíveis’ que possam explicá-lo de uma vez por todas” (Ibidem).

Assim, conforme aponta Aguiar (2002, p. 85), a pretensão de domínio totalitário sobre os indivíduos constitui o núcleo de onde se pode pensar o mal radical nas experiências totalitárias. E o campo de concentração revela o emblema dos governos totalitários, pois é essa instituição que se encarrega de fabricar sistematicamente cadáveres, onde se constata o mal radical ou mal absoluto. A eficácia desse tipo de governo ou de alguma instituição que tenha pretensão de domínio total se observa quando são capazes de eliminar dos homens suas capacidades naturais, transformando-os em mortos-vivos. Seres humanos “reduzidos à sua dimensão animal, sem poder interagir, falar, pensar e agir livre e espontaneamente” (Ibidem). Aguiar considera ainda que a tendência de padronização e funcionalização da vida humana, em todos os setores, seja na criação artística, na religião, no trabalho, etc., demonstra o cuidado e a importância da temática do mal radical, alertado por Arendt (Aguiar, 2002, 86).

Nesse contexto, é importante observar como a pensadora alemã chama atenção para como o totalitarismo busca construir uma padronização política e moral onde institui a dúvida como premissa desacreditar os valores morais existentes anteriores, além de provocar questionamentos aos relatos de suas vítimas. Visando cometer crimes, era preciso uma amplitude que fosse o mais inverossímil possível e bem organizada. O que:

torna inadequada e absurda qualquer punição prevista em lei, mas porque a própria imensidade dos crimes garante aos assassinos, que proclamem a sua inocência com toda sorte de mentiras, sejam mais facilmente acreditados que as vítimas que dizem a verdade (Arendt, 2012, p. 583).

A temática da mentira aparece com frequência nas obras da autora alemã, sendo observada de maneira mais nítida em *Origens do Totalitarismo* e em *Eichmann em Jerusalém*. Nessas duas obras, ela se detém de forma mais aguçada. Na primeira, a pensadora afirma que os movimentos totalitários se fundam no princípio da repetição de uma premissa falsa para que ela passe, com sua repetição, a possuir um caráter de veracidade. Um instrumento utilizado com maestria como ferramenta para possibilitar o horror do terror totalitário. Ao explicar esse processo, Arendt (2012, p. 583) afirma que isso foi difundido com afincado pelo nazismo.

O próprio Hitler fez circular em toda a Alemanha milhões de exemplares de seu livro, *Mein Kampf* (1925), no qual afirmava abertamente que uma mentira, para ser bem-sucedida, deve ser de grandes proporções. Para fixar determinadas ideias no imaginário da população, a informação deve ser exaustivamente repetida, “como as proclamações nazistas, repetidas *ad nauseam*, de que os judeus seriam exterminados

como insetos (isto é, com gás venenoso), não levaram ninguém a acreditar nessas enunciações” (Ibidem). Assim, a mentira se institucionaliza tanto no sentido de provocar uma crença em enunciados repetidos indiscriminadamente, quanto naqueles que, supostamente, não seriam dignos de crédito, como a máxima de “exterminar os judeus como insetos” (Ibidem).

Apesar de essas informações não possuírem lastro, isto é, os enunciados não se sustentam empiricamente, elas são mobilizadas de duas formas. Primeiro, é proporcionado um efeito semelhante a um vírus de grande difusão e rápido contágio, pois encontra na ignorância, um bom meio para fixar o ódio em grandes proporções. Como essa era sua intenção inicial, não encontra uma forte resistência capaz de detê-lo. Já em *Eichmann em Jerusalém*, a autora descreve, em linhas gerais, que uma boa parte das ações de Eichmann se guia por princípios que têm a mentira como premissa fundante. Essas falsas premissas são catalisadas por certa mania de grandeza vista na sua vida particular – de cidadão comum – até quando assume chefia em setores estratégicos do regime. Ao explicar a relação entre a corrupção dos comandantes nazistas no final da guerra e a iminente derrota da Alemanha, a autora argumenta:

Eichmann tentou entrar no jogo e obedecer a suas regras; foi quando se envolveu nas fantásticas negociações de “sangue por mercadorias” – um milhão de judeus por 10 mil caminhões para o exército alemão —, que com certeza não foram iniciadas por ele. A maneira como, em Jerusalém, explicou seu papel na história demonstra claramente como ele um dia justificou tudo aquilo para si mesmo: uma necessidade militar que lhe traria o benefício de um novo papel importante nos negócios das emigrações (Arendt, 1999, p. 161).

Ao registrar esse acontecimento, a pensadora demonstra como a vida dos judeus não possuía valor intrínseco, tornando-se um objeto de troca, uma mercadoria que poderia servir de benefício para quem a possuísse. Além disso, demonstra como Eichmann visava mostrar grandes feitos em suas ações, mesmo que para isso tivesse que faltar com a verdade. A mentira, então, se constitui em um elemento que coaduna à efetivação do terror e aplicação do poder totalitário. Nesse sentido, Arendt considera que:

o caminho do domínio totalitário passa por vários estágios intermediários nos quais podemos encontrar analogias e precedentes. O terror extraordinariamente sangrento durante a fase inicial do governo totalitário atende realmente a um fim exclusivo de derrotar o oponente e de impossibilitar qualquer oposição futura; mas o terror total só é lançado depois de ultrapassar essa fase inicial, quando o regime já nada tem a recear da oposição. O meio se transforma no fim e a afirmação de que “o fim justifica os meios” já não se aplica, pois o terror, já não sendo mais o meio de aterrorizar as pessoas, perdeu sua “finalidade”. Tampouco basta dizer que a revolução, como no caso da Revolução Francesa, passou a devorar os próprios filhos da revolução de um modo ou de outro – as facções russas, os

centros de poder do partido, o Exército, a burocracia – já foram eliminados há muito tempo (Arendt, 2012, p. 584).

Nesse contexto, a filósofa argumenta que, embora no totalitarismo o terror deixe de ser considerado um meio e se torna um fim em si mesmo, a ideia de que “os fins justificam os meios”, empreendida pelo totalitarismo do século passado, já poderia ser verificada por meio das guerras de agressão que sempre existiram como instrumento utilizado para a conquista e expansão de território em todas as culturas. Está incluído, nesse processo, o massacre de populações hostis aos invasores, o qual pôde ser observado na colonização da América, África e Austrália e o consequente extermínio dos povos que se opunham à retirada das riquezas de seus territórios (Arendt, 2012, p. 584). Essa experiência é observável até mesmo na antiguidade, a partir da utilização dos escravos do Estado para a construção de edifícios públicos. Dessa forma, segundo a autora (Ibidem), ainda que existam precedentes históricos de instrumentalização da vida humana, não se pode conceber a experiência dos campos de concentração como criação exclusiva do totalitarismo, uma vez que:

surgiram pela primeira vez durante a guerra dos Bôeres, no início do século XX, e continuaram sendo usados na África do Sul e na Índia para os ‘elementos indesejáveis’; aqui também encontramos pela primeira vez a expressão ‘custódia protetora’, que mais tarde foi utilizada pelo Terceiro Reich. Esses campos correspondem, em muitos detalhes, aos campos de concentração do começo do regime totalitário; eram usados para ‘suspeitos’ cujas ofensas não podiam provar, e que não poderiam ser condenados pelo processo legal comum. Tudo isso aponta claramente na direção dos métodos totalitários; são elementos que eles empregam, desenvolvem e cristalizam à base do princípio niilístico de que ‘tudo é permitido’, princípio que eles herdaram e aceitaram com naturalidade (Arendt, 2012, p. 584-585, grifos da autora).

Nesse contexto, a autora parece considerar que o Nazismo e o Stalinismo se serviram de práticas cruéis e as ampliaram para estágios desumanizantes de existência. Esses processos históricos funcionaram como uma espécie de “teste” inicial para as monstruosidades dos campos de concentração – teste esse que se aprofundou para experiências que têm formas de domínio absoluto autenticamente totalitário —, morando no terror sua face de experimentação niilista do “tudo é possível” e alcance de um mal com alicerces inimagináveis, capaz de desafiar o bom senso. Desse modo, o próximo tópico visa demonstrar como esses elementos se relacionam como instrumentos utilizados pelos regimes totalitários.

2.3 TERROR, DOMÍNIO ABSOLUTO E O MAL RADICAL

A dignidade da política e a preservação do mundo comum são elementos constituintes do pensamento de Hannah Arendt, funcionando como um fio condutor de sua obra. Para ela, domínio absoluto, guia a lógica totalitária, busca eliminar a política, parte da destruição do mundo comum, e conseqüentemente toda a pluralidade que caracteriza o mundo humano. Conforme a autora (2020, p. 65-66, adaptado), essa ameaça surge com a sociedade moderna e a massificação dos indivíduos, em que viveriam isolados entre si, embora, ao mesmo tempo, imersos à multidão, mas que seriam completamente moldados por não possuírem laços sociais que os permitissem compreender e vivenciar relações sociais que fossem capazes de resistir ao totalitarismo. Transformando-os em uma espécie humana supérflua e manipulável (Arendt, 2020, p. 70).

Assim, o que “torna a convicção e a opinião de qualquer espécie tão ridículas e perigosas nas condições totalitárias é que os regimes totalitários se orgulham de não precisarem delas, como dispensam qualquer tipo de auxílio humano” (Arendt, 2012, p. 605). O orgulho totalitário consiste em eliminar qualquer reação humana, tornando o ser humano em uma espécie de animal condicionado a simples reações, que realizam suas funções sem recurso do pensamento e da pluralidade. Diante disso, o totalitarismo tem como projeto o domínio absoluto do ser humano, retirando-lhe tudo que representa o mínimo de humanidade e a pluralidade que é própria do ser humano. Dessa forma, torna-se fácil manipulá-lo e até mesmo transformar a individualidade humana, reduzindo-a a um ser artificial, criando um objeto completamente diferente, uma cópia de um simulacro, uma espécie inexistente. Então, Arendt salienta que esse é um rito que almeja matar toda a individualidade humana, possibilitando o aparecimento de uma espécie humana completamente manipulável. Segundo ela:

o ato de matar a individualidade do homem, de destruir sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino, tornou-se uma premissa tão autoevidente para todas as relações humanas que até mesmo gêmeos idênticos inspiram uma certa inquietude, cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral. Esse horror que dá azo às generalizações niilistas que afirmam, com certa plausibilidade, que todos os homens são essencialmente animais. A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de algo eminentemente não-natural, isto é, o homem. Depois da morte da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida. É possível que se descubram leis da psicologia de massa que expliquem o porquê de milhões de seres humanos se deixaram levar, sem resistência às câmaras de gás, embora essas leis nada venham a explicar senão a individualidade humana (Arendt, 2012, p. 602-603).

A autora defende que o totalitarismo possui uma “natureza”, cuja meta é exaurir tudo o que se relaciona à noção política do homem, iniciando um processo de matança da própria concepção de cidadão e de seus aspectos morais. Isso remodela a maneira como o próprio sujeito se compreende no mundo e conduz ao extermínio do indivíduo e de sua singularidade. Essas práticas puderam ser articuladas como plano de governo em função da capacidade humana de criar mundos alternativos, ainda que isso represente uma ameaça à própria espécie. No nazismo, as ações e crimes cometidos divergem bruscamente dos padrões de sobrevivência dos animais, o que evidencia um tipo de violência que ultrapassa a lógica meramente biológica. Nesse sentido, o que chama atenção de Arendt foi a aderência do nazismo pelos cidadãos alemães, em que pouco se questionou o conjunto de práticas, o que mostra a baixa resistência aos ideais nazistas.

Para ela (2012, p. 603), isso ocorreu porque o totalitarismo tem como uma de suas características a destruição absoluta das condições jurídicas e morais do cidadão e, ao mesmo tempo, visa extinguir o indivíduo, deixando-o em condições que nem mesmo ele se reconhece mais como ser humano, dotado de vontade e pluralidade, passando a responder apenas a reflexos condicionados. Pois uma vez “morta a individualidade, nada restam senão horríveis marionetes com rosto de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (Ibidem).

Nesse sentido, o que se depreende é que há uma transformação da natureza humana, que deixa de existir em si para se moldar completamente às condições e circunstâncias exigidas no interior dos campos de concentração. Assim como o cão de Pavlov, treinado para comer não quando tem fome, mas quando lhe é oferecido comida, os regimes totalitários buscam criar um tipo humano que reagiria conforme os estímulos que lhe fossem oferecidos. Dessa forma, sua natureza pode ser manipulada consoante o gosto ou o interesse de quem está no comando. Segundo Serra (2014, p. 31), ocorre que o mundo totalitário tem como projeto uma profunda desconexão com o mundo não totalitário, promovendo, assim, uma matança generalizada. A ideologia nazista tem como princípio o isolamento do indivíduo de suas relações com o mundo exterior daquele criado pelos nazistas. De modo que se busca extinguir as diversas esferas da vida humana, desde a moral, jurídica e política. Por isso, “mata-se a pessoa moral, através do esquecimento sistemático, impossibilitando saber se o prisioneiro está vivo ou morto, roubando da morte o significado de uma vida realizada”. O argumento se estende, ainda, que os regimes totalitários se contrapõem à tradição ocidental, pois a

morte se configura como uma confirmação de que o indivíduo nunca existiu (Arendt, 2012, p. 599-600).

Segundo Serra (2014, p. 31), o argumento arendtiano destaca o papel do respeito dos gregos para com os inimigos mortos, como foi o caso do herói grego Aquiles, que providenciou os funerais de Heitor¹³. Mesmo os governos despóticos respeitavam a honra de seus inimigos mortos. Arendt, ao afirmar que nos campos de concentração a dor e a lembrança são proibidas, porque esses espaços tornaram “anônima a própria morte e impossibilitando saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada” (Arendt, 2012, p. 600).

O desprezo pela memória e pela lembrança em relação à morte de seus “inimigos” constitui uma demonstração do terror como um domínio absoluto do Estado totalitário, o qual transforma os indivíduos em seres sem nome, sem história que possa ser contada e, portanto, sem passado, presente ou futuro. A autora salienta ainda que “o mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas” (Arendt, 2012, p. 600).

Os campos de concentração funcionam como espaços capazes de se livrar rapidamente dos “indesejados” – os refugiados, os apátridas, os marginais e os desempregados (Arendt, 2012, p. 591). Eram locais especializados na supressão da vida, porque aplicavam um modo de vida organizado, completo e sistêmico; muito diferente dos campos de trabalho da União Soviética, “onde o abandono alia-se ao trabalho forçado e desordenado” (Ibidem). Ao comparar os campos de concentração à visão ocidental sobre a morte, Hannah Arendt busca enfatizar o caráter de uma massa supérflua, grupos de indivíduos que poderiam ser facilmente descartados, alijados de sua existência física e moral; um tipo humano que já não mais poderia decidir sobre a possibilidade de assegurar sua existência no mundo “normal”. A irrealidade à qual estão submetidos tenta, a todo momento, suprimir sua existência do mundo concreto. A respeito desse mecanismo supracitado, observaremos os comentários de Souki (1998, p. 60):

mais do que qualquer barreira material, é a irrealidade dos detentos que provoca uma crueldade tão incrível que termina por levar à aceitação do extermínio como solução perfeitamente normal. Os homens são condicionados para aceitar, não importa o quê, e eles terminam por não reagir a nada mais. Nem a vida, nem a morte lhes importa mais

¹³ Arendt procura demonstrar como o totalitarismo expressa sua forma de negar o direito à lembrança como um instrumento do terror, algo que não se teria registro na história ocidental. Nem mesmo nos momentos mais sombrios, se tinha o respeito pelos mortos, mesmo os inimigos, como o exemplo demonstra por Aquiles a respeito de Heitor. Cf. Arendt, 2012, p. 599-600.

verdadeiramente, e eles desempenham as tarefas absurdas com resignação absoluta (Souki, 1998, p. 60).

O holocausto rompeu um limite perigoso, quando suspendeu, a bel-prazer, o limiar entre a vida e a morte, baseado em devaneios ideológicos, fazendo com que o ser humano aceite a irrealidade como uma condição permanente. Assim, a aceitação do extermínio já não é vista como um fenômeno horrendo aos olhos humanos, mas como um caminho que todos os “não eleitos” estão sujeitos a trilhar. Desse modo, um dos objetivos dos campos de concentração é eliminar a individualidade dos prisioneiros, transformando-os em massa dócil, da qual não pudesse surgir nenhuma resistência individual ou coletiva. Outro objetivo era espalhar o terror entre o restante da população, utilizando os prisioneiros tanto como reféns quanto como exemplos intimidatórios àqueles que pensassem em reagir (Ibidem).

Utilizando-se do recurso metafórico, Arendt evoca termos da teologia medieval, quais sejam, “limbo, purgatório e inferno”, visando analisar a condição humana dentro desses campos de concentração. Nesse sentido, é importante salientar que Arendt (2012, p. 591), se utiliza desses conceitos com recursos metafóricos ilustrativos para exemplificar o processo de degradação humana que ocorria nos campos de concentração, não sendo, portanto, categorias conceituais. Assim, o limbo: associado à banalidade do mal. Uma condição de profunda irreflexão dos sujeitos que produz uma superficialidade moral (o caso Eichmann).

Assim, o limbo, na teologia, seria um local de “suspensão sem salvação”, mas a questão é que não estão salvos; o purgatório: metáforas para responsabilização. Para ela, é o local de passagem, a transformação. Na teologia, o julgamento é a purificação. Uma purificação do espaço público, um local de ação; o inferno: o próprio totalitarismo e sua brutalidade. Dessa maneira, passa-se a ter a destruição radical da humanidade, bem como do que se chamou de espontaneidade. O que há de comum entre essa compreensão da teologia medieval e os campos de concentração, é que retratam massas humanas como se já não “existem mais, como se o que sucedesse com elas não pudesse interessar mais a ninguém, como se já estivessem mortas e algum espírito mau, tomado de alguma loucura, brincasse de suspendê-las por certo tempo entre a vida e a morte, antes de admiti-las na paz eterna” (Ibidem).

Segundo Giacoia (2011, p. 141), o “mal banal” é o fio condutor da teoria arendtiana, com ressonâncias, tanto na filosofia geral, quanto na filosofia política. Nesse sentido, determinados temas foram deixados de lado, tratados como negativos ou, simplesmente, como falta de bem. Esses aspectos atravessaram a Filosofia, a teologia e

a política. Dessa forma, Giacoia (Ibidem) salienta que o mal, tradicionalmente, foi desconsiderado em seu caráter factual. Dessa maneira, desconsiderar o mal como aquilo que pode emergir do ordinário traz um perigoso precedente, justamente, porque não se pensa mecanismos contrários a um mal que, eventualmente, realiza-se de forma sistemática. Com Kant, no século XVIII, tem-se uma virada importante, porque o mal surge como escolha ativa da vontade.

Desse modo, Giacoia lembra que a concepção de mal na antiguidade e na história do Ocidente está relacionada à falta de conhecimento sobre a realização de um determinado ato. Ou seja, o mal seria resultado da ignorância do indivíduo em relação ao que é o bem; o mal é, portanto, uma falta de conhecimento do verdadeiro bem. A privação do bem é apontada como um caminho que leva o indivíduo ao exercício do vício, do erro, do falso ou do próprio mal. O autor ainda salienta que, assim como o frio intenso é a ausência de calor, o mal, na concepção moral, seria um distanciamento voluntário do ser humano em relação ao bem, representado por uma dimensão divina, levando o humano ao advento da queda e do pecado original (Giacoia, 2011, p. 142).

2.4 ENTRE KANT E ARENDT: AS QUESTÕES DO MAL

Em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), Kant (2008, p. 22-23) procura problematizar a existência de uma natureza maligna do ser humano ou como o mal surge a partir de compreensões morais. Ele faz indagações sobre as circunstâncias às quais o ser humano estaria submetido, questionando se teria uma natureza maligna ou se isso surgiria de preceitos morais, como a ideia de uma “queda do mal” e sua instauração social. No entanto, Kant chama a atenção para a possibilidade de que o mal não tenha uma origem natural, ou seja, um elemento exclusivamente moral. Ele sugere que pode haver uma mediação entre esses dois extremos que permita um equilíbrio capaz de explicar esse fenômeno, com isso ele lança a indagação “se poderia o homem ser em parte bom e em parte mau?” (Kant, 2008, p. 23). O filósofo iluminista observa que o mal não acontece por efeito de uma prática má do homem, mas por uma ação contrária a uma máxima, a uma lei. E sim, deixa-se incluir “máximas” que sejam más, a partir de elementos a priori do que se considera como mal.

Dessa forma, Kant (2008, p. 24-25) se atenta para as noções que ajudam a construir juízos pelo qual determinado sujeito pode ser considerado como bom, enfatizando que tal avaliação não pode se fundamentar somente na experiência

cotidiana, pois existe a possibilidade dessas formulações serem construídas por critérios de uma moral corrompida (puramente má). Por isso, a argumentação kantiana (Kant, 2008, p. 24-25) nos mostra que existe um critério mais profundo e racional que sustenta os juízos morais, não bastando a justificação religiosa para o aparecimento do mal no meio humano (o mal como queda, pecado, fraqueza, etc.).

Nessa perspectiva, aquilo que se entende por “natureza humana” não se limita a algo simplesmente biológico (orientado pela dinâmica física), mas também depende da maneira como o próprio humano organiza racionalmente suas regras e valores (Kant, 2002, p. 35-36). Isso significa que a apreensão kantiana descreve uma humanidade definida pela capacidade de agir livremente e construir regras morais e, a partir disso, estabelece o “natural” em sua própria vida moral. A proposição kantiana sugere que essa condição, fundada na liberdade, que caracteriza a humanidade; isso é o que diferencia o humano dos demais animais (Kant, 2008, p. 36). Portanto, trata-se de um elemento determinante para fundamentar que a razão humana é capaz de ter arbítrio diante das regras que regulam a ação do humano. Não cabe dizer que, em função disso, seja negligenciado uma possível origem natural do fenômeno, mas o foco dado se dá acerca da composição humana.

Dessa forma, a preocupação acerca do bem na natureza humana, segundo Kant, envolve três disposições preliminares. A primeira refere-se à animalidade do ser humano, entendido como um ser vivo que se caracteriza por sua existência física e mecânica, sujeito ao amor-próprio, sem requerer uma razão específica para isso. A segunda disposição busca a humanidade a partir de um amor a si, o qual só faz sentido por meio da percepção dos outros, permitindo-se entender como parte de uma natureza humana comum, fundando um habitat primordial à humanidade. Por fim, a terceira, projeta-se na construção da personalidade através da elaboração da lei moral, que atua como um móvel, suficiente e participante do arbítrio. Consistindo na ideia de:

propensão do mal na natureza humana, então há no homem uma inclinação natural para o mal; e esta própria tendência, por ter finalmente de se buscar no livre arbítrio, por conseguinte, poder imputar-se, é moralmente má. Este mal é radical, pois corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como proporção natural, não exterminar por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas – o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível prevalecer, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de ação livre (Kant, 2008, p. 44, adaptado).

Assim, Kant entende que não existe propriamente um mal na natureza humana, mas sim uma “máxima” instituída. Embora se possa considerar o mal como algo inato,

ele não pode escapar de uma subjetividade inserida em uma contingência na ocorrência de determinado fenômeno. Isso ocorre a partir de uma avaliação subjetiva de uma máxima moral, que se fundamenta em uma inclinação que se “denomina bom ou mal de coração” (Kant, 2008, p. 44). Segundo o autor, observa-se uma certa fragilidade na natureza humana em relação ao cumprimento de uma lei instituída como a ideia de uma impureza e uma malignidade, uma corrupção original do coração humano a uma lei moral dominante.

Nesse sentido, pode-se perceber uma referência à ideia do pecado original, conforme a visão cristã sobre a expulsão do paraíso, que destina todos os que não cumprem a lei divina à condenação. Essa lei representa a benevolência, uma dádiva divina em contraposição à humanidade que surge da desobediência e da consequente corrupção da natureza humana, responsável pelo pecado e pelo mal instituído. Essa situação decorre da liberdade de escolha subjetiva, do livre arbítrio em seguir a lei divina, que é boa, incorruptível e benigna para todos que a observam. Desse modo, Kant salienta que a malignidade da natureza humana “não deve, portanto, chamar-se maldade, se esta palavra é tomada em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (princípio subjetivo das máximas) de admitir como móvel o mal enquanto mal na própria máxima” (Kant, 2008, p. 44).

Dessa forma, a noção de maldade se vincula à individualidade, não podendo ser estendida a uma coletividade homogênea e coesa, com objetivos previamente determinados para alcançar uma meta preestabelecida. Embora exista uma lei externa à subjetividade, o mal não se constitui como um valor moral absoluto, nem como uma disposição social que busque a implementação de um reino absoluto da maldade. Com isso, Kant (2008, p. 45-46) aponta para a figura de uma subjetividade capaz de desenvolver atos maus, provenientes do coração.

No entanto, o autor alemão compreende que há uma derivação de uma causa primeira que pode ter uma origem racional ou temporal. Dessa forma, o efeito está ligado à condição de leis da liberdade que representam a razão e fundamentam um “mal moral” como elemento decorrente do livre arbítrio, que é uma manifestação da razão e não deve ser derivada do tempo. Buscar a fundamentação para uma qualidade moral do homem ancorada no tempo é uma contradição, uma vez que o fundamento do livre arbítrio só pode ser observado pela razão, que é atemporal. A origem do mal moral é construída socialmente ao longo das gerações, que perpetuam esse fenômeno, garantindo sua continuidade na espécie humana. Assim, não há uma predisposição

natural para sua existência; ao contrário, o mal moral resulta das ações advindas do livre-arbítrio.

Nesse contexto, Kant (2008, p. 49) considera que, se é possível afirmar que a ação tem alguma origem, ela só pode estar diretamente relacionada ao livre-arbítrio de cada indivíduo. Uma vez que não haveria uma causa natural específica para a realização de uma determinada ação. Seja boa ou não. Desse modo, a razão é que possibilita a ação consciente do ser humano, o que implica responsabilidade por atos que contrariariam a lei moral. O que se contrapõe à disposição que menciona a origem do Mal nas Escrituras é a ideia de que ele surge devido a uma ação em um tempo indeterminado, sem uma origem específica no espaço. Nesse entendimento, o Mal não decorre do uso da liberdade, mas de uma falta não intencional (o pecado), resultante do estado de inocência original. Essa transgressão à lei moral da bondade configura a queda da pureza inicial do gênero humano.

Essa queda representa uma fraqueza inerente à natureza humana, indicando a origem racional do mal moral. Ela surge da corrupção do estado original de bondade da natureza humana, pois “o homem é representado como decaído do mal mediante a sedução” (Kant, 2008, p. 52), não sendo, assim, corrompido desde o seu princípio, e sim por meio de um espírito sedutor. Kant observa que o homem, em seu sentido moral, “é ou deve chegar a ser bom, ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito” (Kant, 2008, p. 52). O filósofo alemão argumenta que o homem é responsável por seus atos, bons ou maus, pois a presença do livre-arbítrio implica que ele pode ser imputado por suas escolhas. Criado originalmente como bom, o homem é destinado ao bem, mas possui a liberdade de optar entre o bem e o mal. Não há uma imposição primária que o force a agir mal; assim, um homem que é naturalmente mau não pode escolher o bem.

Para o filósofo alemão, não seria possível que uma árvore originalmente boa produzisse frutos ruins; isso só ocorreria devido a uma queda, à corrupção de sua condição anterior. Essa queda representa uma diminuição da alma humana, que deve se esforçar para se tornar melhor, em busca de uma condição superior que foi perdida por meio de ações erradas. O gérmen do bem persistiria como uma condição permanente de superioridade, não tendo sido corrompido ou exaurido em sua totalidade. Esse gérmen não pode ser o amor de si, pois, se assim fosse, geraria egoísmo, que é a fonte de todo mal. Nesse sentido, o mal não seria um fundamento em si, não representando um fim ou um bem egoísta do agente que possa alcançar um benefício por meio de ações malignas. Ao comentar esse aspecto, Giacoia (2011, p. 142-143) diz que:

De duas uma: ou alguém deseja o mal em vista de um bem próprio – a saber, como condição ou meio para auferir uma vantagem egoísta (e, portanto,

sempre em vista do Bem, como quer que este seja definido); ou então alguém incorre num erro de cálculo, a saber, num equívoco a respeito da relação mais acertada entre meios e fins; desse modo, seja por ignorar o que seria efetivamente o que seria o Bem, seja por errar na escolha dos meios para alcançar esse mesmo Bem. Uma vontade maligna, a saber, que quer o mal como fim em si, é o impensável para a nossa tradição

Assim, segundo o autor, a noção de mal levantada por Arendt e sua compreensão sobre a banalidade do mal não podem deixar de ser contrastadas com a concepção de Kant, que propõe uma oposição e complementação à ideia de mal radical. Conforme Giacoia, a visão de Arendt sobre o mal foi despertada pelo confronto com um mal extremo, aquele praticado no campo de concentração, tanto interno quanto externo, perpetrado pelos regimes totalitários do século XX, especialmente pelas atrocidades cometidas durante o nazismo na Alemanha. Segundo Giacoia (2011, p. 143), o que prefigura o problema do mal em Arendt, aliada à noção em Kant, dar-se-ia de forma banalizada, tal como ocorre com a figura vulgar de Adolf Eichmann que cumpriria de forma zelosa e eficaz as ordens burocráticas. Giacoia aponta que o mal radical ao qual Kant faz referência é um tipo de mal que se volta à raiz, à profundidade do que ele deriva. Muito diferente do mal concebido a partir da superficialidade ou propriamente da banalização, tal como tematizado por Arendt. A respeito disso:

a espinha dorsal do pensamento de Kant pode ser resumida da maneira seguinte: nenhum mal moral é inimputável. Portanto, nada pode ser objeto de juízo moral que não seja nosso próprio ato. Ora, no caso específico do ser humano, temos que considerar a condição peculiar segundo a qual sua vontade pode ser determinada tanto pela lei moral da razão quanto pelas inclinações sensíveis (Giacoia, 2011, p. 144).

Desse modo, segundo Giacoia, Kant não descarta a imputabilidade moral dos indivíduos. Em outras palavras, os indivíduos não podem ser isentos de suas ações morais perante o mundo. Isso decorre do princípio de Kant de que a razão deve ser responsável pelas máximas que guiam os indivíduos em direção à liberdade, estando, conseqüentemente, fundamentada na lei moral. Tal lei deve se guiar pelo princípio da universalidade do imperativo categórico de que o indivíduo deve “agir de acordo com uma máxima que possas, ao mesmo tempo, querer que seja admitida como lei universal da natureza” (Giacoia, 2011, p. 144).

Essa formulação do pensamento de Kant foi, com algumas distorções¹⁴, a declaração dada por Eichmann durante seu julgamento ao juiz Raveh, quando tentou explicar o porquê de não poder ser responsabilizado pelos crimes cometidos. Ele buscou

¹⁴ A autora argumenta que as distorções na argumentação de Eichmann ocorrem porque ela tem uma posição inversa à de Kant. Uma vez que a filosofia de Kant está intimamente ligada à faculdade do juízo do homem, que se opõe à obediência “cadavérica”, sem nenhuma reflexão, o indivíduo deve justamente fazer uso de sua razão para questionar o que lhe poderia ser imposto como “dever moral”, como os deveres de seguir as ordens do Führer. Cf. *Arendt, 1999, p. 153.*

fundamentar sua defesa com base no imperativo categórico de Kant, o que causou uma surpresa geral ao público¹⁵. Pois Eichmann afirmou: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (Arendt, 1999, p. 153). Para Arendt, o tenente-coronel visava, com essa menção a Kant, justificar seus atos e, conseqüentemente, demonstrar que eram dignos de alguma virtude, por ser alguém que teria vivido segundo aquilo que o “dever moral” do estado alemão lhe impusera. Seguir a máxima kantiana seria guiar-se pela “ação racional” de obedecer às ordens e isso era o que deveria ser feito. No entanto, a autora argumenta que o imperativo categórico de Kant, não poderia ser utilizado por Eichmann, porque não seria concebível o roubo e o assassinato, mesmo que essa sociedade fosse composta de assassinos e ladrões, pois não seria possível imaginar que esses indivíduos desejassem viver segundo a máxima que “dê aos outros o direito de roubá-los ou matá-los” (Arendt, 1999, p. 153).

Nesse contexto, a figura de Eichmann não pode ser tida como alguém ao qual não se pode imputar nenhuma responsabilidade moral, como ele argumentou em seu julgamento. Seus atos foram atribuídos por ele e seu advogado, ao longo de todo o julgamento, como sendo resultado do ofício (de estado) que exerceu durante a vigência de todo o sistema nazista, assim como os de outros companheiros seus de regime (Arendt, 1999, p. 153-154). Esses, comumente, costumavam recorrer a esse tipo de argumento para se livrar das acusações que lhes eram imputadas. Todos buscavam atribuir tal conduta à figura de Hitler ou de outros nazistas famosos que ocupavam cargos de destaque no regime.

Nesse sentido, volta-se aqui à temática do “dente de engrenagem”, já mencionada neste capítulo¹⁶, cabe trazer à discussão a contribuição de Correa, em seu texto *O Caso Eichmann (2023)*. No epílogo, discorre sobre a questão do julgamento e da responsabilidade pessoal. Consoante o autor, durante o julgamento veio à luz a discussão sobre a noção de responsabilidade coletiva e responsabilidade pessoal, uma vez que havia a preocupação com a responsabilização de todo o povo alemão e a responsabilização apenas dos agentes do sistema nazista (Correa, 2023, p. 195). Conforme o comentador, o julgamento de Eichmann, no tribunal de Jerusalém, deparou-se com a questão de julgar um crime sem precedentes, pois não havia, na

¹⁵ Arendt considera que a surpresa ocorreu porque a declaração de Eichmann, embora diferente, aproximava-se do imperativo categórico kantiano. No entanto, ela lembra que a máxima de Kant jamais se aplicaria a uma sociedade que fosse composta unicamente por assassinos ou ladrões. Pois mesmo estes não desejariam viver em tal sociedade, onde a máxima que vigoraria seria o direito a roubar-lhes ou a matar-lhes. Cf. Arendt, 1999, p. 153.

¹⁶ Cf. Correa, 2023, p. 62-63, tópico 2.1.

tradição jurídica, registros que fundamentassem julgamentos de assassinato em massa. Embora já houvesse alguma legislação que tratasse do crime de genocídio, como no Tribunal Internacional Penal de Haia, não havia ocorrido julgamento de tamanha magnitude (Ibidem).

Nesse contexto, os questionamentos que Eichmann e outros criminosos faziam durante seus julgamentos, inclusive em Frankfurt, eram relacionados à compreensão de que muitos de seus superiores não tinham sido responsabilizados pelos crimes cometidos durante o regime. Seja porque muitos haviam morrido, e com isso, “isentaram-se” de serem punidos; outros, que mesmo vivos, não foram punidos; assim como muitos ainda eram funcionários do Estado Alemão e protegidos pelo governo. Dessa forma, a punição ficaria apenas para os “pequenos funcionários” do regime, que teriam que seguir as regras impostas, o que consideravam uma injustiça, segundo suas defesas e eles próprios. Afirmavam que eram os líderes quem deveriam responder pelo assassinato em massa, pois eram os verdadeiros culpados por toda a arquitetura *maquinica* do nazismo (Correa, 2023, p. 196), o que pode ser constatado ao final do julgamento de Eichmann, culminando com sua condenação.

Foi-lhe concedido espaço para falar, onde ele questiona o porquê de sua condenação, pois apenas estava seguindo ordens e a pena lhe imposta seria injusta. Sua argumentação defendia que os verdadeiros culpados seriam os líderes políticos. E ele teve “o azar de estar envolvido nessas atrocidades” (Correa, 2023, p. 196), que foram cometidos contra sua vontade e esses líderes abusaram de sua obediência, amplamente louvada como virtude. Assim, ele, devido à sua subordinação, também seria uma vítima (Ibidem). De modo que o tenente-coronel acreditava que sua responsabilidade deveria ser mitigada devido sua obediência, em vez de ter “agido por motivos torpes, sem aparentemente se dar conta de que obediência e motivação eram precisamente dois dos mais problemáticos levantados pelo julgamento” (Correa, 2023, p. 196).

A autora considera que o resultado da admissão espontânea de “culpa coletiva foi, claro, uma caiação muito eficaz, embora involuntária, daqueles que tinham feito alguma coisa: como já vimos, quando todos são culpados, ninguém o é” (Arendt, 2004, p. 90). Ao que a pensadora afirma, esse quadro estava posto na Alemanha no período pós-Segunda Guerra Mundial. Então, passou a existir uma confusão no país, pois muitos dos criminosos não tinham sido responsabilizados e alguns poucos demonstravam algum tipo de remorso. Enquanto aqueles que não haviam feito nada de errado, consideram-se responsáveis pelas atrocidades cometidas durante o período nazista. Essa

artimanha para deslocar a culpa dos verdadeiros agentes, pode ser observada pela declaração do advogado de Eichmann:

‘Eichmann se considera culpado perante Deus, não perante a lei’, mas essa resposta nunca foi confirmada pelo próprio acusado. A defesa aparentemente teria preferido que ele se declarasse inocente com base no fato de que, para o sistema legal nazista então existente, não fizera nada de errado: de que aquelas acusações não constituíam crimes, mas ‘atos de Estado’, sobre os quais nenhum outro Estado tinha jurisdição (*par in parem imperium non habet*), de que era seu dever obedecer e de que, nas palavras de Servatius, cometera atos pelos quais ‘somos condecorados se vencemos e condenados à prisão se perdermos’ (Arendt, 1999, p. 32-33, grifos da autora).

Atribuir a outros as responsabilidades pelas ações cometidas perante o Estado foi a forma que muitos nazistas optaram por tentar sua imputabilidade diante de crimes inexplicáveis na sociedade de massa contemporânea. Arendt, citando Hans Frank, diz que “o imperativo categórico do Terceiro Reich” que Eichmann deve ter conhecido foi: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” (Arendt, 1999, p. 153). A pensadora considera que a formulação kantiana não tinha como objetivo esse tipo de premissa, quando, na verdade, o que o autor alemão afirmava era que todo homem cria leis no momento em que começa a agir, por meio de sua “razão prática”.

Assim, Arendt destaca que o imperativo categórico na filosofia kantiana não está voltado à obediência restrita a uma lei externa ao indivíduo e, portanto, a seguir as ordens de um líder, como o Führer, sem nenhum questionamento. É justamente o inverso disso: a lei à qual todo indivíduo deve se orientar, é aquela em que a razão é chamada a se manifestar. Diferente de Eichmann que não fez isso durante o regime nazista, nem na execução da chamada “solução final”, que demandou um meticuloso processo para que o projeto fosse implementado de forma eficaz e atingisse suas metas traçadas para tal finalidade.

Conforme Arendt (1999, p. 165, grifos da autora), “em Jerusalém, confrontado com provas documentais de sua extraordinária lealdade a Hitler e à ordem do Führer, Eichmann tentou muitas vezes explicar que durante o Terceiro Reich ‘as palavras do Führer tinham força de lei’”. Desse modo, as regras diretas do Führer não precisariam ser escritas, pois já eram, em si, a expressão da própria lei. A pensadora judia lembra que Eichmann não exigiu de Hitler nenhuma ordem por escrito a respeito dos encaminhamentos à solução final, e nem foi encontrado nenhum documento que comprovasse que ele tivesse exigido algo por escrito.

Ao comentar sobre a questão relacionada à consciência de Eichmann, a pensadora alemã salienta que a posição dele sobre seus atos era realmente complicada. No entanto, ela afirma que Eichmann não era o único a reverenciar a lealdade perante o

Führer, pois, no julgamento de Nuremberg, quando perguntado ao general Alfred Jodl como era possível que generais tão honrados servissem a um assassino com sua lealdade de forma tão inquestionável, a resposta foi reveladora: “não era tarefa de um soldado agir como juiz de seu comandante supremo. Que a história se encarregue disso, ou Deus no céu” (Arendt, 1999, p. 167).

Segundo a pensadora (1999, p. 167), Eichmann era muito menos inteligente, mas vagamente percebeu que o sistema nazista havia transformado todos em criminosos e que as ordens do regime adquiriram aspectos de leis, pois foram regulamentadas por advogados, peritos e conselheiros, entre outros que se aliaram. O que “nem é preciso acrescentar que a parafernália legal resultante, longe de ser um mero sintoma do pedantismo alemão, serviu muito eficazmente para dar a toda a coisa a sua aparência de legalidade” (Ibidem). Por outro lado, a autora argumenta que, em países civilizados, ou seja, aqueles que possuem um sistema de leis constitucionais, o pressuposto base ou fundamental é o “não matarás”. Embora, em alguns momentos, desejos e os pendores do homem natural sejam, às vezes, assassinos (Ibidem). Entretanto, a ordem de Hitler passa a direcionar à consciência um novo tipo de mandamento:

‘Matarás’, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas. No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maioria das pessoas o reconhece – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, devem ter sido tentados a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição, pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis, e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação (Arendt, 1999, p. 167, grifos da autora, adaptado).

O sistema de valores submissos criado pelo regime nazista busca assegurar um pacto em que todos se tornem partícipes de códigos; isso faz com que aqueles alemães fossem, de alguma forma, corresponsáveis pelas ações cometidas. Esse pacto do “silêncio” partiu do pressuposto de que a função do Estado nazista era garantir que o crime funcionasse de forma eficaz. A respeito dessa questão, Souki diz que: “É de fato o crime, e o crime antissemita, que seria o princípio do Estado nazista. E jamais os autores dos tormentos, os mais sórdidos que este Estado comandou, perceberam-se como criminosos” (Souki, 1998, p. 106, adaptado).

O sistema normaliza a prática do crime como fundamento ético-político, no qual a “extremidade do mal seria atingida nesta plena adesão à necessidade da pavorosa norma ‘tu matarás’, nesta total submissão a uma heteronomia extrema” (Souki, 1998, p. 106). Segundo Souki, o sistema totalitário nazista transformou, assustadoramente,

homens ordinários em criminosos, de maneira que os indivíduos mostram uma “necessidade de se submeterem aos princípios superiores e tentam modelar a realidade à imagem destes (Souki, 1998, p. 107). A construção desse sistema de valores pode levar os indivíduos à crença de que não poderiam ser responsabilizados pelos crimes que tinham cometido e que, no máximo, poderiam ser acusados de contribuir com o regime. Como escreve Arendt: “Eichmann, há que lembrar-se, insistiu veementemente que era culpado apenas de ‘ajudar e instigar’ a realização dos crimes de que era acusado, que ele próprio nunca havia cometido nenhum ato aberto” (Arendt, 1999, p. 268). Essa visão de Eichmann corrobora a posição de muitos alemães de que não sabiam ou não participaram diretamente das ações praticadas pelo regime.

Nesse sentido, pode-se pensar sobre como as ações dos indivíduos são banalizadas e chegam a ser defendidas como virtudes a serem praticadas e promovidas no seio de uma sociedade e de uma política implementada pelo Estado. Com efeito, muitos dos indivíduos ainda se entendem como vítimas do que participaram, como anota Arendt (1999, p. 269) ao abordar como Eichmann se comportou em seu último depoimento, afirma que o acusado já se via desprovido de esperanças, porque o tribunal não acreditou em sua versão – embora tenha se esforçado para provar sua verdade de que não havia ódio aos judeus (Ibidem).

mas ele não era um membro do grupo dominante, ele era uma vítima, e só os líderes mereciam punição, “não sou um monstro que fazem de mim”, Eichmann disse. “Sou vítima de uma falácia”. Ele não usou a expressão “bode expiatório”, mas confirmou o que Servatius tinha dito: era sua “profunda convicção de que tinha de sofrer pelos atos de outros”. Mais dois dias, na sexta-feira, 15 de dezembro de 1961, às nove horas da manhã, foi pronunciada sua sentença de morte (Arendt, 1999, p. 269-270, grifos nossos).

A partir disso, é possível compreender que a posição que Eichmann busca assumir é a de ter sido vitimado pela hierarquia nazista e, por conseguinte, de seus superiores, reafirmando uma estratégia comum empregada pelos nazistas diante das acusações que lhes eram imputadas, perpassando a ideia de que sua “virtude tinha sido abusada pelos nazistas” (Ibidem). Isso banaliza os crimes cometidos e o mal que provocaram à humanidade. Além disso, demonstra seu apego à burocracia e uma falta de reflexão sobre a enormidade da barbaridade de seus atos durante todo o regime, especialmente na “solução final”. O mal decorrente dos crimes nazistas, e por extensão, os de Eichmann, mostra o quanto um indivíduo que, mesmo ocupando cargos de relevância no Terceiro Reich, pode ser considerado um cidadão comum, capaz de ações das quais não se pode imaginar. Isso constitui uma ponte para a existência do que Arendt identifica como “Mal Banal.” Essa visão pode ser melhor compreendida na

descrição que a pensadora alemã faz do momento em que Eichmann se dirige para cumprir sua sentença. Assim, ela escreve:

estava perfeitamente controlado. Não mais do que isso: estava completamente ele mesmo. Nada poderia demonstrá-los mais convincentemente do que a grotesca tolice de suas últimas palavras. Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: ‘Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não os esquecerei’. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava ‘animado’, esqueceu-se de que aquele era seu próprio funeral. Foi como se, naqueles últimos minutos, estivesse resumindo 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, grifos da autora).

Os indivíduos se deixam envolver por um sistema burocrático que tem o objetivo de “racionalizar” procedimentos que buscam justificar ações, inclusive o extermínio da vida humana, com argumentos capazes de convencer uma abundância de pessoas sobre a “necessidade” de se construir a sociedade que desejam. Desse modo, a sociedade alemã tinha sido arrasada pela Primeira Guerra Mundial, sendo delicado em todos os setores estratégicos do Estado alemão: culturalmente, observa-se certa crise de identidade (a partir da crítica de Wagner e Nietzsche); epistemologicamente, a busca por novas cadeias de interpretação (a crise do idealismo alemão e o pós-idealismo); economicamente, o investimento de guerra comprometeu a garantia de bem-estar social; energeticamente, porque foram obrigados, enquanto perdedores, a subsidiar energia importada, o que aumentou o custo de vida e, portanto, submissão científica e tecnológica. O povo já estava fragilizado. Eles estavam sedentos por algum conto de fadas que os desse esperanças.

Nesse contexto, a ideologia nazista aparece sugerindo quem seriam os responsáveis, como os judeus, por exemplo, por aquilo que assolava a Alemanha e, ao mesmo tempo, com soluções para resolver os problemas sociais e políticos. Como apego ao nacionalismo e à afirmação do mito de uma suposta raça “superior”, a “Ariana”. Ou seja, busca culpados para os problemas que os assolavam. Com isso, buscam construir uma ideologia que determina o que precisaria ser feito para superar tal estado de coisas e encontram em sujeitos como Eichmann, seres capazes de levar adiante seu projeto ideológico e burocrático. Um tipo de sujeito que se julga virtuoso por sua inquestionável capacidade de obedecer e seguir ordens, sem nenhum tipo de reflexão. Em suma, que abdica de sua capacidade de pensar e julgar as consequências de seus atos. Como o próximo capítulo visa demonstrar.

CAPÍTULO III: A CRISE DA FACULDADE DE JULGAR

Cabe destacar que a discussão dessa seção se centraliza no aprofundamento da crise política e moral diagnosticada por Arendt, tendo como ponto de partida a desconstrução radical da figura do perpetrador totalitário. Nesse sentido, a avaliação arendtiana, ao analisar o julgamento de Eichmann, parece recusar a categorização simplista desses agentes como “sádicos”, “monstros” ou como “vilões ideológicos”. Os resultados do totalitarismo abalaram a consciência moral e política contemporânea, justamente porque esses agentes que executaram atos terríveis ao mesmo tempo que se apresentavam como pessoas assustadoramente “normais” – com muitas ambições em ascender na burocracia do Estado nazista. É nessa ambivalência entre a monstruosidade do crime e a mediocridade do criminoso que se localiza o cerne do fenômeno totalitário: o mal não surge de uma perversidade intrínseca ao sujeito, mas da sua incapacidade de refletir sobre seus atos e sobre as ordens recebidas.

Por isso, trata-se de abordar os mecanismos que levam os indivíduos a irreflexão. Para tanto, este capítulo resgata a discussão arendtiana que estabelece a distinção fundamental existente no interior das faculdades do espírito: a diferença entre o *conhecimento* e o *pensamento*. Em primeira análise, o conhecimento é apresentado, grosso modo, apenas como um instrumento para agilizar a logística de extermínio. O pensamento, por outro lado, possui uma natureza aporética, ou seja, trata-se de um diálogo silencioso e solitário do indivíduo consigo mesmo (o “dois-em-um”). Sua função é destrutiva, pois consegue dissolver clichês e impede a assimilação passiva de verdades impostas. Como veremos, Betânia Assy mostra que em “situações-limite”, em que as regras normativas e morais colapsam, o pensamento opera como uma “ética da impotência” ou baliza negativa, isto é, ela não dita o que fazer, apenas indica os limites da ação e as consequências dela. Quando esse autoexame deixa de ser praticado, indivíduos como Eichmann deixam de avaliar seus próprios atos para seguir meramente a obediência às ordens superiores.

Nesse sentido, a contraposição de Arendt às tradições filosóficas que se fixavam em explicar a natureza do mal como sendo algo pertencente à natureza humana é o tópico central da segunda parte deste capítulo. Diferente de uma concepção metafísica sobre o assunto, o mal totalitário é tomado como aterrorizante, mas que não pode ser tomado como algo que possui “profundidade demoníaca”. Na verdade, ele opera como resultado de um forte e tenebroso processo de simplificação cognitiva para manipular a

conduta dos sujeitos. O que Arendt diagnostica como a banalidade do mal é esse vazio estrutural, perpetrado por sujeitos que renunciaram à sua condição de "pessoas morais" para se tornarem absolutos "ninguéns".

Para aprofundar a engrenagem dessa despersonalização, as reflexões de Günther Anders e Betânia Assy sobre a memória e a imaginação se tornam essenciais. Assim, Anders alerta que o treinamento totalitário operava aniquilando a imaginação dos perpetradores, promovendo um verdadeiro "assassinato dos tabus". Dessa maneira, Eichmann passou a ser completamente indiferente ao rosto de suas vítimas, porque o sistema o desconectou radicalmente do significado concreto de seus atos. Da mesma forma, Assy complementa essa dinâmica ao distinguir a "percepção passiva" da "imaginação produtiva", evidenciando que o pensar exige um esforço deliberado de selecionar o que lembrar e atribuir sentido a essas imagens. Ao fugir da memória — que Arendt associa ao arrependimento (*teshuvah*) —, o indivíduo perde a capacidade de criar raízes em si mesmo, sendo varrido pela conveniência burocrática e pelo espírito da época.

Finalmente, o texto consolida sua argumentação ao demonstrar que o enfrentamento desse mal banal exige a transição vital da atividade solitária do *pensar* para a atividade pública e plural do *julgar*. O pensamento se apresenta como um instrumento de avaliação interna capaz de lidar com a realidade concreta e com a alteridade, o espírito necessita do "juízo reflexionante". Em contrapartida, diferente do juízo determinante, que apenas aplica uma regra universal pronta, o juízo político arendtiano lida com particularidades sem o amparo de corrimões teóricos. Julgar exige o exercício de uma "perspectiva ampliada", uma competência ética baseada na questão central: "com quem eu desejo compartilhar este mundo?". Ao ousar julgar Eichmann, Arendt evidencia que, diante do colapso moral, a capacidade de escolher as próprias companhias e avaliar o inaudito por conta própria constitui a verdadeira e última trincheira de resistência humana contra a barbárie.

3.1 DA INCAPACIDADE DE PENSAR E JULGAR

A descrição do cumprimento da sentença, apontada por Arendt (1999, p. 274), demonstra como Eichmann não se submete a reflexões mais complexas a respeito de seus atos – fica evidente quando ele "homenageia" as nações que deram suporte aos pares nazistas, tal como na Argentina, Áustria e, propriamente, na Alemanha. Sob certo

ponto de vista, a visão do criminoso representava certo saudosismo em relação aos seus “companheiros”, mas não como companheiros criminosos, mas como agentes que desempenhavam funções dentro do regime nazista. Nesse sentido, parece que sua consciência se perdeu e reproduziu, como prática inerente de sua vida pública, as ações desse sistema totalitário. Foi um sujeito, segundo Arendt (1999, p. 310), que não nutria nenhuma motivação externa alguma, senão aquelas voltadas à promoção e ao progresso pessoal – muito distinto dos personagens literários de Shakespeare, tal como Iago, Macbeth ou Ricardo III, os quais buscavam se “provar vilões”. Ao analisar a centralidade do conceito de *banalidade do mal*, Arendt (Ibidem) observa que a atenção de Eichmann era voltada estritamente às normas e às ordens do comando. Ela salienta, ainda, que sua obediência era tamanha que nem mesmo poderia ter pensado em matar um superior para ficar em seu lugar. Assim, segundo a autora, “ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo” (Arendt, 1999, p. 310).

É justamente devido à sua falta de imaginação que Eichmann passou meses explicando, insistentemente ao judeu alemão, durante o interrogatório da polícia, os caminhos que teria percorrido até alcançar o posto de tenente-coronel da SS. Contou também que o fato de não ter sido promovido não teria sido uma falha sua. Dessa maneira, de acordo com Arendt (1999, p. 311), na declaração final à corte, Eichmann, sabia muito bem do que se tratava e “falou da ‘reavaliação de valores prescrita pelo governo [nazista]’. Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos da época”. Para a pensadora (Ibidem), o mal banal está localizado precisamente no aliciamento das mentes de pessoas que não são, necessariamente, demoníacas ou diabólicas. Segundo esse pensamento, o que há de comum no caso dos soldados nazistas não é uma propensão ao mal de forma natural, mas a incapacidade para pensar apuradamente a sua vida, tampouco a incapacidade para pensar na própria morte¹⁷.

Ao considerar a relevância do pensamento e sua relação com a consciência, como uma necessidade natural à vida humana, Arendt (2022, p. 247) lembra que o

¹⁷ A respeito desta questão, é importante destacar que Arendt tinha ciência de uma entrevista, intitulada “os documentos Sassen”, dada por Eichmann a Willem Sassen, jornalista holandês e fugitivo nazista, em 1955. E posteriormente divulgada pelas revistas *Life* nos Estados Unidos e *Stern* na Alemanha. Nessa entrevista, Eichmann afirma nunca ter dado ordens para matar ninguém, e ele mesmo não teria matado ninguém. Nem judeu e tampouco não judeu. Cf. *Arendt, 1999, p. 33*. Ainda sobre esse ponto, em 2022, um documentário intitulado “*A Confissão do Diabo: As Fitas Perdidas de Eichmann*” divulgou áudios em que Eichmann parece demonstrar certa consciência de seus atos e da dimensão que eles provocariam para os judeus. Pois Eichmann teria afirmado: “Se tivéssemos matado 10,3 milhões de judeus, eu diria com satisfação: ‘Bom, destruimos um inimigo’. Então teríamos cumprido nossa missão — disse ele, referindo-se a todos os judeus da Europa”. Cf. In: <<https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2022/07/gravacoes-revelam-o-nazista-eichmann-um-dos-principais-arquitetos-do-holocausto-em-sua-propria-voz.ghtml>> Acesso em 19/10/2025.

pensamento não é uma disposição para poucos, mas é uma faculdade que se encontra em todo o gênero humano. Nesse ponto, Arendt desarticula a ideia de que a consciência seja uma bússola infalível para o julgamento ético ou que opere automaticamente, especialmente em tempos de crise política ou sob regimes totalitários. Com efeito, não se pode agir em desacordo com a própria consciência, pois o pensamento (e o diálogo interno que o acompanha e forma a consciência) regula o agir. A capacidade de pensar e julgar livremente é vista por Arendt como essencial para a liberdade e para evitar a perversidade do totalitarismo (Ibidem, p. 248-250).

Diante disso, o pensamento deixa de ser considerado como ferramenta específica de filósofos, cientistas, eruditos, etc., assim como a inabilidade para pensar não é uma imperfeição que pode ser detectada somente naqueles que lhes falta inteligência, mas sim como um elemento verificável em qualquer indivíduo. O pensamento se constitui no diálogo sem som do indivíduo com ele mesmo e todos podem, em algum momento, abdicar da capacidade de dialogar consigo mesmo. Desse modo, ela salienta que uma vida sem pensamento é perfeitamente possível, mas ela fracassa em seu processo de fazer desabrochar sua própria essência (Ibidem). Segundo essa assertiva, uma vida sem pensamento não é ela mesma, tal como algo sem sentido, mas não pode ser totalmente viva de tal sorte que os “homens que não pensam são como sonâmbulos” (Arendt, 2022, p. 248).

No pensamento da autora, a realização do pensar não está relacionada somente a acordos firmados e reconhecidos pela sociedade, mas à capacidade do indivíduo de refletir sobre os seus próprios atos e palavras que reproduz na convivência com os demais. Assim, a consciência moral é antecipadamente desenvolvida quando o sujeito se volta ao interior de si, imerso no conteúdo de seus pensamentos, o qual se refere ao verdadeiro critério moral (Arendt, 2022, p. 248). Outrossim, o senso moral não deve ser regulado por regras e a adesão submissa às leis, tal como em Eichmann que não manteve a “conversa silenciosa” consigo mesmo, a qual precede uma resistência ao mal.

Nesse sentido, parece haver outra diferença muito precisa e determinante: o pensamento e o conhecimento. Segundo afirma Arendt (Ibidem), o conhecimento é instrumental, porque seu caráter teleológico é o de criação de coisas ou para alcançar determinado fim, fundamental para a burocracia e a técnica. Já o pensamento é destrutivo por, a todo momento, buscar desfazer preconceitos, clichês e regras fixas; funciona como um mecanismo de questionamento dos significados estabelecidos. Por isso, na visão arendtiana, o “pensamento” pouco contribui para a sociedade (na

construção de instituições duradouras, a criação e manutenção da vida comum), uma vez que não se vincula à criação de conjuntos de regras petrificadas.

Entretanto, o pensamento possui uma funcionalidade vital em momentos de crise ou em situações de emergência, justamente em casos de regimes totalitários em que as regras morais e sociais envergam para o mal, como no nazismo. Nesses casos, o pensamento cumpre uma importante função para manter saudável o organismo social, pois sem essa reflexão particular e destrutiva (interrupção e questionamento), não se é capaz de recusar o mal. Dessa forma, é que o não-pensar não leva apenas à estupidez, mas é a primeira condição para que o mal seja aceito e que seja reproduzido nas regras vigentes – como em Eichmann.

Conforme a pensadora (Arendt, 2022, p. 249), a expressão “situação-limite” foi cunhada por Jaspers para designar a própria condição humana de sua existência geral e imutável, pois, de acordo com ele, não é dado ao ser humano a possibilidade de viver sem lutar e sofrer, a culpa é um elemento que não pode ser evitado e a morte é uma certeza que se projeta no futuro. Em outras palavras, o que está sendo justificado é que o humano vive, constantemente, em situação-limite, sendo uma condição existencial e incontornável e, por isso, não pode ser considerada apenas o holocausto, por exemplo.

Uma condição imanente ao humano é que, a todo momento, confronta as potencialidades do que se é e seu “tornar-se”. Desse modo, a vida humana é, em si, rodeada pelos limites do nascimento e da morte como um retrato da própria finitude humana. Contudo, o pensamento é uma capacidade de fuga diante da reflexão acerca do passado, da organização dos fatos, atribuindo-lhes significados, julgando-os para poder ser possível projetar um futuro com alternativas. Por conseguinte, o pensamento, tido como uma atividade politicamente marginalizada, transcende o limite do próprio tempo. Isso significa que, quando as regras sociais e morais são substituídas ou enfraquecidas (como no totalitarismo), o pensamento, enquanto reflexão individual, é o que evita que sujeitos comuns se tornem um novo Eichmann.

O ato de julgar, fruto desse “estar bem consigo”, é o que torna o pensamento relevante politicamente. Seguindo esse pressuposto, Arendt (2022, p. 248) sugere que quando todos se deixam levar pelo que os outros dizem ou creem, forçam aqueles que pensam a se manifestar, uma vez que a recusa a aderir determinado movimento se torna patente. De forma que as *situações-limite* forçam o sujeito a pensar, tal como ocorrem na maiêutica socrática em que o pensamento individual se torna uma barreira moral, porque é capaz de apurar os juízos e se revoltar contra os enunciados, uma forma de conseguir dizer “não” a valores, teorias e regimes totalitários. Assim, o pensar se torna

um determinante fator político, pelo seu papel destrutivo e a criação de juízos mais elaborados que não aceitem tudo facilmente. O pensamento amplia a capacidade do indivíduo de ponderar e só pesar os dados da realidade, como uma fortificação da faculdade do juízo com alta relevância no cenário político (Arendt, 2022, p. 249).

Há aqui uma aproximação de Arendt com a filosofia kantiana, considerando que a faculdade de julgar casos particulares é instituída como disposição basilar de julgamento – “isto é errado”, “isto é belo”, etc. –, diferenciando-se da faculdade de pensar. Essa última lida com coisas abstratas e gerais; a primeira, lida com casos particulares e específicos que se apresentam no real. A relação entre ambas produz uma interrelação entre a consciência e a consciência moral.

se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, derivado do efeito libertador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu” (Arendt, 2022, p. 249-250).

Ainda quanto às *situações-limites*, Assy (2015, p. 86) comenta que, nessas ocasiões, o sujeito é convocado a exercitar a capacidade de pensar. Entretanto, a conexão entre o pensar e a moralidade é negativa, isto é, a atividade do pensamento não institui padrões morais de comportamento, válidos universalmente; ao contrário, a atividade de pensar visa impedir o sujeito de agir de determinada maneira. Nesse sentido, “trata-se de algo inteiramente negativo, que não nos diz o que fazer, mas somente onde parar. Dito de outra forma: trata-se de uma ética da impotência em dois sentidos” (Ibidem). Assim, o apontamento arendtiano aponta para a força que o pensamento possui em promover o espanto e a perplexidade, oriundas de situações críticas que são capazes de deslocar os pré-juízos (juízos sem reflexão), forçando a mudança na opinião (*doxa*) dos sujeitos.

A partir disso, o pensar é um impeditivo a ação, na medida em que torna o indivíduo consciente das contradições de seus próprios discursos ou os de outrem. O pensamento crítico possui uma função reguladora da ação imediata, irrefletida, fazendo com que o sujeito saia do automático, do simples e do agir submisso (Ibidem). Sendo assim, segundo Assy (2015, p. 87), Arendt enfatiza que aquele que exercita a faculdade do pensar “será testemunha dos seus próprios atos e palavras: ‘assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto a ele’”.

Em *Pensamentos e Considerações Morais*¹⁸, Arendt (2004, p. 227-228) questiona em qual medida a atividade do pensamento em si, como o hábito de examinar e refletir sobre a realidade sem levar em conta o conteúdo específico e totalmente independente dos resultados, pode condicionar os homens contra o mal. O questionamento de Arendt é para verificar se a *má consciência* (o remorso, a culpa, o julgamento) perturba os indivíduos considerados “bons” (ou que tentam ser) e porque é um fenômeno raro entre os criminosos.

Quanto a isso, Arendt (2004, p. 231) responde que não existe boa consciência, o que pode existir é ausência de má consciência. Se ela aflige um indivíduo bom, isso nos mostra que ele possui um mecanismo interno de julgamento, mas que só funciona depois do fato. Em última análise, a propensão a fazer o mal não se dá pela incidência de um “coração malvado”, mas em virtude da incapacidade de pensar. Por isso, segundo a filósofa (Ibidem, p. 232), Eichmann não sente remorso, não porque é mal, mas porque não iniciou o processo de autoavaliação de si.

Os indivíduos se habituem e aderem ao conteúdo das normas sem resistência, de forma que um exame minucioso poderia provocar certa perplexidade diante de determinadas práticas políticas. A facilidade de aderência de um novo conjunto de leis está relacionada à situação do povo alemão: a maioria dos membros “respeitáveis” da sociedade alemã operava de forma mecânica e pouco questionadora. Dessa forma, esses indivíduos não foram impactados pelas decisões dos primeiros estágios nazistas. Isso favoreceu a troca de um sistema de normas em proveito de outro, porque apenas seguiam a ordem estabelecida. A partir de novas regras, o regime nazista conseguiu consolidar novos significados ao certo e ao errado, uma nova legalidade jurídica e uma nova moralidade, que foram introjetados no imaginário popular, aliciando a ambição dos membros do corpo social (Ibidem, p. 246, grifos da autora).

Essa adesão voluntária às regras, aponta Duarte (2000, p. 348), possibilitou a Arendt, a partir da análise de Eichmann, compreender que nas sociedades totalitárias esse pressuposto foi elevado; ou seja, que se impõe a dificuldade do exercício do pensamento e do juízo. Nessas sociedades há a supressão do espaço público, minando qualquer possibilidade de interação comunicativa, mas nem por isso, poder-se-ia considerar uma possível isenção de culpa moral, política e jurídica daqueles que contribuíram com o sistema nazista. Embora o totalitarismo possa criar a abstenção ou até mesmo o ‘anestesiamento’ do pensamento e do juízo, não seria possível justificar a

¹⁸ In: Arendt, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenber, São Paulo; Companhia das Letras, 2004.

inocência daqueles que colaboraram (mesmo em menor grau) e dos que foram adeptos ao regime. Mesmo existindo uma manipulação direta no ânimo dos sujeitos nos limites da propaganda, do medo, do nacionalismo, da doutrina, etc., justificando os atos contra outros povos como forma de reafirmação (Ibidem).

A compreensão dos indivíduos sobre o mundo que vivenciam é posta a condições tais que há um rompimento com o próprio mundo, enquanto morada comum compartilhada, enquanto espaço plural, bem como destrói toda a comunicação no espaço público e sua dimensão à diversidade. Seguindo os comentários de Duarte (2000, p. 349), Arendt passa a considerar uma relativa “autonomia dos espíritos humanos e sua possível independência das coisas tais como são ou vierem a ser”. Assim, “ela passa a enxergar no pensamento e no juízo exatamente os últimos recursos de defesa do indivíduo sitiado, e por extensão, ainda que apenas negativamente, de resistência aos espreiamentos do mal” (Ibidem).

Nesse contexto, Duarte (2000, p. 249) argumenta ainda que Arendt abre caminho para a consideração das implicações práticas da chamada *ética negativa* em situações limites, mas que não foi concluída. Entretanto, segundo o autor (Ibidem), essa questão se evidencia em *Eichmann em Jerusalém* (1963), quando a filósofa afirma que:

o que exigimos é que os seres humanos sejam capazes de distinguir entre o certo e o errado mesmo quando todos eles têm a guiá-los seu próprio julgamento, o qual pode estar em completa discordância com aquilo que eles devem encarar como opinião unânime aqueles à sua volta (Ibidem).

Desse modo, os poucos que confiaram em seu próprio julgamento se diferenciam de todos os outros que se prendiam aos antigos valores ou que ainda se orientavam por alguma crença religiosa (Ibid.). Em situações políticas limítrofes em que a recusa às regras existentes fazia com que já não existissem quaisquer outras normas a serem obedecidas, aqueles poucos que “ainda eram capazes de discernir o certo e o errado seguiam apenas seu próprio julgamento, e ele os fazia livremente, [tendo que] decidir a respeito de cada exemplo conforme ele aparecia porque não existiam regras para os casos sem precedentes” (Duarte, 2000, p. 349).

Nesse contexto, a consideração passa a ser sobre os aspectos que diferem os indivíduos que se negaram a participar da vida pública e não colaboraram diretamente com o regime nazista e aqueles que colaboraram em qualquer nível. Por conseguinte, a inquietação de Arendt (2004, p. 106) se dá a partir de três questionamentos basilares: 1. Àqueles que se rebelaram, embora não lhes fosse permitido, por que não se rebelaram de fato? 2. O que leva um sujeito comum e honesto a colaborar com um regime que executa alteridades? 3. Poderia haver uma base moral que consiga justificar as práticas

empregadas pelo regime, mesmo depois do fim do regime, mesmo após o término do nazismo, juntamente com o colapso dos valores da “nova ordem”?

A resposta arendtiana às indagações indica que os que não se renderam, não participaram – considerados dissidentes pela maioria –, são exatamente aqueles capazes de julgar a si mesmos. Entretanto, isso foi possível, não porque possuíam o mais elevado sistema de valores, fincado firmemente em sua mente e na consciência deles. Mas sim, porque os membros da sociedade respeitáveis – os que não tinham sido afetados pela comoção intelectual e moral dos primeiros estágios nazistas – foram os primeiros a se render, uma vez que simplesmente trocaram de um sistema de valor por outro.

Nesse sentido, aqueles que não participaram foram os que a consciência ainda conseguia questionar a nova cadeia sem antes assimilar uma nova cartilha. Com efeito, seus critérios, conforme a autora (Arendt, 2004, p. 107), eram diferentes, pois o questionamento latente era sobre a capacidade ou não de conviver consigo mesmo após a execução de certos atos, o que os levou a decidir que seria melhor não fazer nada, não porque acreditavam que essa decisão mudaria o mundo para melhor, mas simplesmente porque nessa “condição poderiam continuar a viver consigo mesmo”. O que a autora conclui é que “recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando ‘não matarás!’, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios” (Ibidem).

A pensadora salienta que a precondição para esse tipo de julgamento não está relacionada a uma inteligência altamente desenvolvida ou alguma sofisticação quanto à criação de normas, mas se refere a uma disposição do indivíduo para viver de forma plena quando confrontado diante de consigo mesmo – ao se relacionar com sua consciência –, tal como “estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar” (Arendt, 2004, p. 107). Esse tipo de pensar, embora esteja na raiz de todo o pensamento filosófico, não se constitui como técnico, tampouco diz respeito a problemas técnicos. De forma que a linha divisória existente entre aqueles que querem pensar, e, assim, têm que julgar a si próprios, e aqueles que não se dispõem a pensar atinge todas as diversas camadas sociais, culturais e educacionais.

Nesse sentido, o colapso moral enfrentado pela sociedade respeitável durante o regime *hitlerista* mostra que, nessas circunstâncias, os sujeitos que estimam os valores e se mantêm fiéis às normas e padrões morais podem mudar de opinião “a toque de caixa”, restando apenas o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa. A autora (2004,

p. 108) entende que aqueles que se submetem à dúvida e ao ceticismo são mais confiáveis, para além de falsas dicotomias – tal como a discussão se o ceticismo é certo ou errado, bem ou mal, etc. –, mas sim porque são usados para examinar as coisas e para tomar decisões. Assim, “os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivos, estaremos condenados a viver conosco mesmos” (Ibidem).

Já em relação àqueles que não levaram em conta a hostilidade perpetrada, Arendt (2004, p. 108) parece compreender que, em situações-limite, a responsabilidade perante o mundo é primeiramente política, mas que não poderia ser dada a alguém sem esvaziada de poder político. Contudo, o teor irônico que se esconde por de trás da assertiva arendtiana de que a impotência política é uma “desculpa válida”, já que é necessário possuir certa qualidade moral para reconhecer a falta de poder.

No que se refere aos que participaram e consideravam seu dever fazer o que lhes fosse exigido, diferem-se daqueles que eram apenas participantes da teoria do “mal menor”, negando assim, implicitamente, a “faculdade humana de julgamento, ou, em casos surpreendentemente raros, invocando o medo, difundido por toda parte nos governos totalitários” (Arendt, 2004, p. 109). Conforme salienta a autora, nos julgamentos de Nuremberg – o de Eichmann e até mesmo outros que ocorreram posteriormente na Alemanha –, os argumentos partem do mesmo ponto: “toda organização exige obediência aos seus superiores, bem como obediência às leis do país” (Ibidem). Arendt não via a obediência como uma virtude em si mesma, mas sim como uma parte necessária da estrutura política que, no entanto, precisava ser cuidadosamente avaliada em relação à ação e ao julgamento moral.

Assim, é importante salientar que Arendt não via a obediência como uma virtude em si mesma, mas sim como uma parte necessária da estrutura política que, no entanto, precisava ser cuidadosamente avaliada em relação à ação e ao julgamento moral. Entretanto, a autora considera que sem ela nenhum corpo político poderia sobreviver, uma vez que a liberdade irrestrita significaria a ruína de toda comunidade organizada. Por isso, existe uma falácia na afirmação de que a obediência seria um elemento de todos os governos, pois estaria em igualar consentimento à obediência, uma vez que são distintas (Arendt, 2004, p. 109). A obediência decorre da incapacidade do indivíduo em tomar decisões por si próprio, seja por não dispor da capacidade de avaliar e julgar adequadamente a finalidade de sua decisão, seja por não encontrar mecanismos suficientes que lhes assegurem, com clareza, o resultado de seu ato. Enquanto no consentimento, o indivíduo possui conhecimento e capacidade de avaliar a finalidade de

seus atos, e com isso julgar se adere ou não a uma sentença proposta, ou seja, dispõe de mecanismos substanciais para tomar a melhor decisão. De modo que consentir com um governo ou governante significa se tornar parte consciente de um todo do qual o sujeito é corresponsável no ato de governar e ser governado. Concede ao governante, conscientemente, poder decisório no âmbito do que ele considere necessário ao ato de governar. Para melhor ilustrar a questão, Arendt utiliza como exemplo a relação de um adulto e uma criança:

um adulto consente onde uma criança obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica ‘obediência’. A falácia é ainda mais perniciosa porque pode alegar tradição muito antiga. O nosso uso da palavra ‘obediência’ para todas as situações estritamente política que, desde Platão e Aristóteles, nos diz que todo corpo político é constituído de governantes e governados, e que os primeiros comandam e os últimos obedecem às ordens (Arendt, 2004, p. 109).

Nesse contexto, a autora considera não ser possível detalhar as razões que levaram a ser introduzidos os conceitos de obediência e consentimento na tradição do pensamento político. Porém, desconfia de que eles suplantaram noções anteriores, que em sua visão, seriam mais acuradas, das relações entre os homens na esfera de uma ação conjunta. De modo que:

noções anteriores, toda ação realizada por uma pluralidade de homens pode ser dividida em dois estágios: o começo, que é iniciado por um ‘líder’, e a realização, em que muitos participam para levar a cabo o que então se torna um empreendimento comum (Arendt, 2004, p. 109).

O que importa é considerar a compreensão de que ninguém, por mais forte que seja, pode realizar alguma coisa, seja boa ou má, sem a ajuda de outros. Surgindo assim, uma noção de igualdade que “justifica um ‘líder’, que nunca é mais do que o *primus inter pares*, o primeiro entre pares” (Arendt, 2004, p. 110, grifos da autora). Para uma melhor compreensão, a autora escreve:

Aqueles que parecem obedecer-lhe, realmente apoiam a ele e ao seu empreendimento: sem essa “obediência”, ele nada poderia fazer, ao passo que na creche ou em condições de escravidão – as duas esferas em que a noção de obediência fazia sentido e das quais foi então transposta para as questões políticas – é a criança ou o escravo que fica sem ação, caso se recuse a “cooperar”. Mesmo numa organização estritamente burocrática, com sua ordem hierárquica fixa, faria muito mais sentido considerar o funcionamento dos “dentes da engrenagem” e das rodas em termos do apoio global a um empreendimento comum do que em nossos termos habituais de obediência aos superiores. Se obedeco às leis do país, eu realmente apoio a sua constituição, como se torna notoriamente óbvio no caso dos revolucionários e rebeldes que desobedecem porque retiraram o seu consentimento tácito (Arendt, 2004, p. 110).

Nesses termos, a autora considera que aqueles que não participam da vida pública em uma ditadura, são aqueles que recusam dar seu apoio, evitando posições de “responsabilidade” em que o apoio em nome da obediência lhe é exigido (Arendt, 2004,

p. 110). Segundo Arendt (Ibidem), bastaria imaginar o momento, sob qualquer forma de governo, em que um número suficiente de pessoas agisse “irresponsavelmente”, e se recusasse a apoiá-los, mesmo sem resistência ativa e rebelião, para se verificar como essa se tornaria uma arma poderosamente eficaz. A autora aponta existir um poder, em potencial, na desobediência civil, como forma de ação e resistência, descoberto já no século passado. Entretanto, os “novos criminosos, que nunca cometeram um crime por sua própria iniciativa, ainda assim responsáveis pelo que fizeram, é que não existe obediência em questões políticas e morais” (Arendt, 2004, p. 110-111).

Nesse contexto, a desobediência parece ser compreendida, na concepção arendtiana, como um elemento necessário à ação política e moral (Ibidem). Conforme Correa (2023, p. 201), na esteira do pensamento arendtiano, no regime nazista, assim como houve uma mudança na dinâmica na compreensão do que seria a tentação¹⁹, foi subvertida também a noção de lei e crime. Assim, torna o ilegal em legal e o “legal” transmutado na figura de Hitler, já que ele era a lei, o que eliminou a distinção objetiva entre o legal e o ilegal e a constante inversão das normas – tal como as práticas de extermínio que passaram de crimes para função de Estado. A obediência à hierarquia pode ser vista no ato de Eichmann de pedir por escrito as ordens dadas por Himmler, pois divergiam das dadas pelo Führer quanto à “solução final”. De modo algum, essa ação de Eichmann pode ser considerada uma subversão, pelo contrário, ela representa a obediência irrestrita do espírito totalitário: a vontade de Hitler acima de qualquer ordem específica.

O comentador enfatiza ainda que, durante o julgamento, houve uma insistência em tentar fazer Eichmann compreender que a possível desobediência ao regime não seria ilegal, mas sim um exercício de sua consciência moral. A insistência do tribunal e seu fracasso em aplicar padrões jurídicos vigentes manifestam um sinal do colapso dos padrões tradicionais de julgamento e dos conceitos jurídicos tradicionais diante do totalitarismo (Correa, 2023, p. 203). O autor afirma certa dificuldade em apelar à consciência de Eichmann, porque ele estava submetido a um sistema de norma invertido, acostumado a cometer crimes institucionalizados ao ponto de poder “implementar a morte em massa sem intenções explícitas” (Ibidem). Conforme Correa, a dificuldade em seguir o dever internacional que exigiria a desobediência, implicaria perante o Estado alemão da época como traição, acompanhado das acusações de

¹⁹ A autora compreende que o mandamento ‘não matarás’ foi invertido no regime nazista, onde mesmo muitos alemães e nazistas até poderiam ter seguido o mandamento judaico/cristão. No entanto, se abstiveram de tomar uma decisão no sentido de protestar contra os horrores prática no Terceiro Reich, ao que a pensadora considera que a “qualidade da tentação mudou”. Cf. *Arendt, 1999, p. 167.*

resistência e de sabotagem. Segundo o que foi apontado por Carl Schmitt²⁰, ao ler a obra arendtiana, observou que haveria “dificuldade na concepção de um direito internacional penal e para uma provável falta de equidade com o cidadão tomado individualmente” (Ibidem). Nesse sentido (Correa, 2023, p. 203-204), parece considerar haver uma proximidade entre a noção de consciência de Eichmann e a representada pela figura de Édipo em *Édipo Rei*, de Sófocles. Pois Eichmann, assim como Édipo, lamenta mais o seu:

infortúnio e o azar dos que o conheceram que qualquer eventual injustiça que pudesse representar as punições que recaíram sobre ele pelos seus efeitos, cuja plena natureza ele mesmo ignorava. Jamais alegaria inocência por ignorância ou pelo caráter involuntário de suas ações (Ibidem, p. 204).

Isso significa que, assim como Édipo, Eichmann não lamenta a injustiça provocada pelas suas ações, mas sim o infortúnio de uma suposta ignorância em relação ao conteúdo das ações dele realizadas dentro do regime. Não obstante, ainda segundo Correa (Ibid.), Eichmann parecia se compreender como inocente, pelo menos no sentido da acusação²¹, ou que considerava ter sua culpa mitigada por se considerar como um “cidadão respeitador das leis”, argumento que fundamentou sua defesa ao longo de todo o julgamento. De forma a demonstrar “o caráter não intencional de suas ofensas e a natureza não deliberadamente criminosa de suas motivações mitigavam significativamente sua responsabilidade” (Correa, 2023, 204). A compreensão de uma responsabilidade menor de Eichmann é questionada por Günther Anders em seu livro *Nós, filhos de Eichmann (2023)*²², ao considerar que o tenente-coronel não pode ser incluído no rol dos trabalhadores comuns que faziam parte da maquinaria nazista (Anders, 2023, p. 32). Ele justifica que Eichmann não poderia ser:

contabilizado como um daqueles milhões de trabalhadores que permaneceram condenados à própria atividade especializada e que, devido ao caráter indireto do processo de trabalho no qual estão integrados, de fato foram privados da possibilidade de representar para si os efeitos últimos e enormes daquele processo. Estão entre eles talvez os funcionários do escritório ou aqueles empregados responsáveis por colocar nas gavetas corretas os nomes dos assassinados. Deles pode-se de fato dizer que vislumbravam sua função específica como a primeira e provavelmente a única, e dessa forma estavam impedidos de representar para si o monstruoso efeito final. Ou melhor, estavam impedidos até mesmo de fazer o esforço (em vão) de imaginar esse efeito (Anders, 2023, p. 32).

²⁰ Considerado como um dos teóricos do nazismo, tendo escrito, entre outras obras, *O Conceito do Político* (2023). Cf. Correa, 2023, p. 203.

²¹ Esse foi um dos argumentos defendidos pelo advogado de Eichmann, Dr. Robert Servatius. Cf. Arendt, 1999, p. 32-33.

²² O livro se refere a duas cartas endereçadas ao filho mais velho de Eichmann, Klaus Eichmann, em que trata dos atos de Eichmann. A primeira delas escrita inicialmente em 19964, três anos após a condenação à morte de Adolf Eichmann, com a complementação da segunda carta escrita em 1988, a reboque do *Historikerstreit*, que, dentre outros temas relativo ao lugar do Holocausto na memória coletiva alemã, discutia a unicidade do Holocausto frente aos crimes stalinistas. Sendo publicado no Brasil em 2023.

Desse modo, Eichmann não se enquadraria nesse tipo de funcionário, pois seria um dos responsáveis pela tomada de decisões como chefe de seu departamento, participando ativamente da logística das ações. Ele não seria apenas um efeito do sistema monstruoso, da maquinaria a que estava exposto, tampouco um mero ajudante. Pois nem mesmo Klaus Eichmann acreditaria nas afirmações de que Eichmann seria apenas mais uma vítima do sistema do qual participava. Nesse sentido, creditar a culpa “somente à máquina pela anulação de sua fantasia e de sua responsabilidade significa colocar até os fatos de ponta-cabeça” (Anders, 2023, p. 33). O autor aponta que a mitigação da culpa não pode ser aplicada a Eichmann, pois ele teria construído uma imagem do monstruoso como uma projeção final – desde que recebeu as ordens de Hitler –, assim como participou do planejamento da construção e da direção da maquinaria, que sem sua participação, não teria sido possível a monstruosidade do referido sistema (Ibidem).

Nesse contexto, Anders alerta que isso não significa que Eichmann teria visualizado e previsto inicialmente todos os detalhes dos possíveis efeitos do nazismo, antes mesmo de se colocar em marcha as pretensões vociferadas por esse modelo (Anders, 2023, p. 33). Não é possível saber se o tenente-coronel teria imaginado a morte de milhões de pessoas. Porém, o que pode ser objetivamente constatado e que não pode mais ser obliterado é que “a imagem ou o conceito do estado final foi o trampolim de sua atividade; que ele, de antemão, de alguma forma visou (*gemeint*) ao estado monstruoso” (Anders, 2023, p. 33). Assim, segundo o autor, Klaus Eichmann buscava amenizar e justificar a suposta ausência de responsabilidade de Eichmann, sob a justificativa de que ele, de alguma forma, também teria sido “vítima” da discrepância da capacidade de imaginação e produção é destino de todo ser humano, cuja discrepância “carrega a culpa de sua culpa” (Ibidem, p. 34). Nas palavras do comentador:

em suma: ele só poderia ter participado do planejamento da ‘solução final’ porque somente ‘de alguma forma’ a visualizou; ele teria sido apenas um de nós; aquilo que aconteceu com ele poderia igualmente ter acontecido com cada um de nós, pois ninguém pode escapar da lei da ‘discrepância’ (Anders, 2023, p. 34).

A ausência de culpa e a consciência “tranquila” de Eichmann se fundavam em uma de suas alegações de que ninguém da sociedade havia levantado sua voz para questionar a “*solução final*” para que pudesse “despertar sua consciência, e que era tarefa da acusação provar que [ele] não era assim, que havia vozes que ele poderia ter ouvido e que, de toda forma, fizera seu trabalho com um zelo muito além do chamado dever” (Arendt, 1999, p. 143). O argumento pode ser verificado, quando o seu

advogado lhe perguntou se alguém teria tentado apontar as implicações morais de seus atos, ao que ele respondeu que “ninguém veio até mim e me censurou por nada no desempenho de meus deveres, nem o pastor Grüber²³ disse uma coisa dessas”. E acrescentou: “Ele veio até mim e pediu alívio para o sofrimento, mas não objetou de fato ao desempenho de meus deveres enquanto tais” (Ibidem, p. 148, grifos da autora).

Desse modo, como se observa, Eichmann retirava de si a responsabilidade por seus atos, atribuindo a culpa a elementos externos a si, julgando-se incapaz de tomar decisões autônomas. Desse modo, não observava as implicações morais, éticas, políticas e humanísticas de suas ações. Para ele, era necessário ser alertado por agentes externos de que suas ações deporiam contra a existência de grupos humanos, os empurrando para seu extermínio absoluto (Arendt, 1999, 148-149, grifos nossos). Em última análise, isso é o que demonstra sua incapacidade de julgar a dimensão e abrangência que sua adesão a uma obediência irreflexiva às normas/ordens tornou suas ações monstruosamente banais.

Nesse contexto, essas questões se relacionam naquilo que Arendt irá considerar como elementos que possibilitaram um tipo de ação irrefletida, na qual o agente não se sente responsável pelo resultado final do ato praticado. O que sugere haver uma ausência de sujeito que se considere como responsável, o qual seria possível atribuir uma determinada ação, decorrente do cultivo à obediência às normas e às ordens vigentes. Nesse quadro, aparece a figura do “Ninguém”, como responsável pela catástrofe cometida, e onde o “ninguém” habita, perde-se a capacidade de pensamento crítico, de julgar o sentido de uma decisão tomada, pois, não existindo sujeito, não seria possível lembrar das monstruosidades. O que permitiria ao agente não entrar em conflito consigo mesmo e com os aspectos morais resultantes de sua ação, resultando em um tipo de mal superficial, banal, sem “profundidade”. Como se pretende demonstrar no tópico a seguir.

3.2 A BANALIDADE DO MAL COMO CRISE DO PENSAR/JULGAR

Viu-se até aqui como se fundamenta o problema do mal a partir dos pressupostos de Arendt. Em obras como *Eichmann em Jerusalém*, observou-se, notadamente, como se dá o regime e sistematização do mal e como os aparelhos jurídicos, morais e políticos foram aparelhados em consonância com a perspectiva nazista. Toda a robustez

²³ O pastor Grüber foi o único ministro protestante testemunha de acusação alemã para acusação e também encarregado pela negociação, junto a Eichmann, do destino dos judeus. Cf. Arendt, 1999, p. 146.

conceitual culmina no que Arendt chama de *banalidade do mal* como forma de explicar como se instituem e atuam as estruturas do regime totalitário nazista – o que lhe rendeu diversas críticas, bem como o rompimento de amizades próximas. Desse modo, ao formular esse conceito, a autora não partiu da análise de um julgamento qualquer, mas daquele que demarcaria a história pós-regimes totalitários e sua consequência para o pensamento e para o mundo ocidental.

Segundo Correa (2013, p. 72), quando Arendt utiliza pela primeira vez essa expressão, já se tinha em mente as implicações teóricas que disso poderiam resultar. Entretanto, ela não imaginava que haveria uma recepção tão negativa e hostil. A expressão foi usada para descrever o momento e o comportamento final de Eichmann diante da força que o esperava, mas não só, porque busca descrever também como a falta de pensamento crítico e de irreflexão compôs as ações de Eichmann, sobretudo na sua fácil adesão às regras do regime.

Conforme o autor (Correa, 2013, p. 73), o emprego da expressão “banalidade do mal” quer explicitar um tipo de ação que não encontra vínculo nas teorias morais, filosóficas ou mesmo religiosas sobre a abrangência do mal, pelo menos sem tanta relação com a tradição do pensamento ocidental – nem mesmo na compreensão kantiana do *mal*, tal como no afastamento com a sua própria noção de *mal radical* em *Origens do Totalitarismo* (1951), o qual estava na esteira do pensamento de Kant. Em contrapartida, o mal com o qual Arendt se depara, localiza-se na ausência de elementos profundos que estivessem relacionados a motivações ideológicas, a um pensamento religioso – como a crença em elementos demoníacos –, à inveja ou a uma ambição específica.

Desse modo, tem-se, em Eichmann, o retrato de um sujeito normal, como qualquer outro cidadão, que buscava sua afirmação na carreira – encontrando muitos embargos – e também se afeiçoava com ideias “positivas”, do ponto de vista do avanço social. Entretanto, o impasse ou dilema se instalou justamente porque nem a acusação, a defesa ou os juízes podiam admitir que uma pessoa mediana, cuja anormalidade não poderia ser atestada, uma pessoa “nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado que o acusado, como ‘toda pessoa normal’, ‘devia ter consciência da natureza de seus atos’” (Correa, 2013, p. 73-74, grifos nossos).

Nesse sentido, pretende-se verificar quais razões levam um indivíduo “comum” a aderir práticas que atentem contra a vida de outrem. Assim, busca-se, agora, entender como a ausência de pensamento crítico e a incapacidade de julgar se articulam com a banalização de atos cruéis contra a humanidade – um mal banal. Por conseguinte, não se

trata de esgotar a questão, mas de verificar e juntar os elementos que nos deem pistas para pensar a perspectiva da banalidade do mal.

Assim, Souki (1998, p. 124-125) indica que o conceito de banalidade do mal em Arendt se relaciona com a ideia do que ela chama de *vazio de pensamento*, pois ele se encontra em pontos de contato com as ideias de “ausência de pensamento”, “superficialidade” e “irreflexão”. Nesse sentido, o comentário posiciona o *vazio* como um campo negativo que desemboca no esvaziamento da atividade de pensar. Por isso, o *vazio de pensamento* decorre do enfraquecimento das estruturas interpretativas e que, conseqüentemente, desemboca nos juízos negligentes e torpes elaborados nesse regime (Ibidem).

A argumentação de Souki (1998, p. 125) sugere que Arendt se apoia na filosofia socrática quanto às possibilidades do pensar, embora a questão do “mal” não tenha sido esclarecida de forma satisfatória, uma vez que o *mal* é tratado como um afastamento daquilo considerado como o bem em si. Por conseguinte, aquilo que caracteriza o mal é sempre a carência ou a ausência, tal como a falta de “beleza, de justiça e como mal, na qualidade de falta de bem” (Ibid.).

Com efeito, na filosofia socrática, o mal não parece ter substancialidade cosmológica, isto é, ele não poderia ser naturalmente praticado, porque não é essência e sim carência. Assim, Arendt parece compactuar com tal assertiva, uma vez que o mal não poderia ser praticado de forma voluntária, em função de seu próprio estatuto ontológico, de modo que “se o pensamento dissolve conceitos normais e positivos até encontrar seu sentido original, o mesmo processo dissolve conceitos negativos (como o mal, a feiura) até encontrar sua falta de sentido original, até o nada” (Souki, 1998, p. 125). Esse processo ocorre, porque o humano é imbuído naturalmente da capacidade de pensar, não sendo exclusivo, para poucos, o exercício do pensamento. Dessa forma, a atividade do pensar revela a espontaneidade humana, tal como observa a filósofa:

O pensamento como atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência; está presente quando eu, depois de observar um incidente na rua ou me ver implicada em alguma ocorrência, começo então a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros, e assim por diante. Certamente que o mesmo é ainda mais verdadeiro se o tópico de minha consideração silenciosa for algo que eu própria cometi. Fazer o mal significa estragar essa capacidade; a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não mais pensar no assunto (Arendt, 2004, p. 158).

Nesse contexto, a atividade do pensar não está referida somente ao campo técnico da ciência ou da Filosofia, mas se refere ao desempenho de funções que não estão restritas apenas a elas, de sorte que pode ser verificada a existência de indivíduos,

apesar de muito “inteligentes, e mesmo assim, sem nenhuma capacidade de pensar (*thoughtless*)”, isto é, de avaliar os escopos de suas próprias ações (Arendt, 2004, p. 159, adaptado). Ainda que os indivíduos sejam desestimulados a não pensar, essa é uma condição incontornável que torna os indivíduos “muito normalmente humanos” (Ibidem). Todavia, o não fortalecimento de seu campo de pensamento faz com que o indivíduo enfrente grande perigo não apenas do enfraquecimento da manifestação de sua fala – como sujeito de direitos –, mas também a perda de sentido em relação a sua própria comunidade, como um enfraquecimento de laços históricos que os ligavam como povo.

Nesse contexto, a lembrança parece constituir um elemento importante e incômodo quanto a natureza do mal. Na literatura, tal como o vilão Ricardo III, o malfeitor sempre é retratado com um semblante de desespero por ter que se confrontar consigo mesmo – a lembrança o traz uma consciência atormentada. Com efeito, Arendt não nega a existência desse tipo de malfeitor, mas os maiores males não foram cometidos com essa visão clássica de vilão. Os maiores males já vistos foram executados por aqueles que não se lembram do ato praticado, já que nunca se dispuseram a pensar no ato cometido, e sem lembrança, não é possível impedi-los de suas ações (Arendt, 2004, p. 160).

O *lembrar* parece desempenhar uma função importante na construção de juízos morais, visto que se comporta como um autoexame, tal como um olhar da consciência em direção a nós mesmos. No caso dos funcionários nazistas, o *lembrar* seria uma forma de revisitar a consciência para desvelar o que se buscava esconder; um momento quando aquilo que estava oculto vem à consciência, mostrando aquilo que se esforçava para não deixar aparecer. Essa parece ser a compreensão de Arendt (2004, p. 160), ao considerar que, quando os humanos se dispõem a pensar no passado, eles buscam “mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação”. De modo que “o mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (Ibidem).

Nessa passagem, Arendt opera uma ruptura decisiva com a tradição filosófica, especificamente com o conceito kantiano de “mal radical” (*das radikale Böse*). Para Kant, o mal possuiria uma raiz (do latim *radix*) profunda na vontade humana, configurando-se como uma escolha consciente de subverter a lei moral. Arendt, contudo, constata que o totalitarismo produziu um fenômeno inédito: criminosos como Eichmann não possuíam uma vontade maligna profunda ou demoníaca. Ao despojar o

mal de sua raiz, a autora formula a "banalidade do mal", comparando-o a um fungo que se alastra rapidamente pela superfície. Justamente por ser raso e desprovido de profundidade reflexiva, esse mal não encontra limites internos e pode dominar o mundo.

Nesse sentido, segundo Souki (1998, p. 126), Arendt enveredou pela temática socrática quanto a irreflexão como um conjunto de uma vida, pois é o pensamento quem dá sentido a ela. Assim, o pensamento é a capacidade humana de construir significados, caracterizada por, naturalmente, dar sentido à existência, de tal modo que uma eventual incapacidade do pensar “desrespeita a própria necessidade humana” (Souki, 1998, p. 126). Por sua vez, o vazio de pensamento, conforme a comentadora, seria uma perversão da atividade humana basilar, residindo, aqui, a falta do pensamento como ponto de conexão com o mal “superficial”, banal (Ibidem).

Nesse contexto, Günter Anders (2023, p. 39) considera que as atrocidades cometidas por Eichmann se relacionam a sua incapacidade de pensar como acontecia o processo de extermínio dos prisioneiros nos campos de concentração. Ele não teria “conseguido se permitir, que ele não poderia ter mantido, diante de seus olhos, a imagem dos que aguardavam, dos mortos por gás, dos queimados e semiqueimados” (Ibidem). Acerca dessa questão da imagem e do ato deliberativo, Assy escreve que:

A diferença entre a mera apreensão de uma imagem e o ato deliberativo de lembrar por meio da atividade de pensar remete, por analogia, a reconsiderar a distinção entre percepção passiva e ativa. Assim, A capacidade de ‘de-sensorializar’ (*de-sense*) um objeto sensorial (*sense-object*), ele mesmo nunca aparente ao espírito, transforma o objeto, aparente aos sentidos, em uma imagem que pertence à imaginação. Essa operação, executada pelo que Arendt denomina de ‘imaginação reprodutiva’, remete-nos a ideia de que o entreposto da memória reflete uma percepção passiva, ou seja, a ‘habilidade ainda mais elementar de de-sensorializar e de ter presente diante (e não apenas em) do seu espírito o que está fisicamente ausente’. Por outro lado, apesar de diretamente dependente da imaginação reprodutiva, Arendt nomeia uma ‘imaginação produtiva’, que promove a seleção deliberativa, a relocação e a atribuição de sentido a uma imagem (Assy, 2015, p. 62 e 63, grifos da autora).

Conforme a autora, em meio a descrição da capacidade deliberativa para pensar, Arendt indica elementos para considerar que a aptidão para pensar. Essa capacidade pensante dependeria de uma certa disposição para ativar os mecanismos dos quais os indivíduos não estariam conscientemente dispostos a ativá-los para exercer a atividade do pensamento. É estabelecida uma dependência entre a capacidade de pensar como resultado de uma imaginação produtiva, como atividade que precisa ser exercida para poder se realizar. Nesse sentido, ainda segundo Assy (2015, p. 63), a descrição mais comum do mundo da percepção sensível se limita a imaginação reprodutiva, pois Arendt teria enfatizado o papel da imaginação produtiva na atividade do pensar, visto

que a pensadora alemã teria ressaltado que o indivíduo decide não apenas o que recordar, mas também como recordar.

Desse modo, o “pensar é capacidade de decidir quais impressões produzimos ao empregarmos a imaginação reprodutiva dos vastos palácios da memória”(Ibidem). Dessa forma, o pensamento teria se tornado uma “*techné*”, um tipo particular de artesanaria em que o “uso correto da imaginação, uma expressão que Arendt toma emprestado de Epíteto, é o único poder da atividade do pensar que é inteiramente nosso. Guarda-se um potencial criativo à imaginação” (Ibidem).

Nesse contexto, segundo a argumentação de Anders (2023, p. 39), o perigo estaria justamente nessa ausência de imaginação de Eichmann, pois aqueles que são capazes de provocar atos monstruosos, estariam apartados de sua capacidade imaginativa e, conseqüentemente, de sua capacidade pensar criticamente. Aqui parece haver uma proximidade entre Anders e Arendt sobre o mal: a questão posta por Anders, trata-se da manipulação sistemática e violenta de pessoas comuns, retirando delas suas barreiras morais. Com efeito, o autor salienta que essa espécie de treinamento para o mal promove a perda da capacidade de imaginar o significado da monstruosidade das ações desempenhadas.

Desse modo, o mal difundido pelo totalitarismo não estaria inscrito na natureza humana ou mesmo seria capaz de despertar a consciência para o diálogo do indivíduo consigo mesmo, o que possibilita seu espraiamento com maior facilidade. Pois seria de difícil percepção, e por isso, sua retenção seria dificultada (Anders, 2023, p. 40, grifos nossos). Esses treinamentos para perda de sensibilidade e humanidade se expressam claramente nos “Kapos” (indivíduos preparados para atuação nos campos de concentração), em que eles “tinham de aprender, por meio da execução de tarefas de tortura e assassinatos, a ‘assassinar’ também seus tabus” (Ibidem). O autor afirma que havia sempre uma “prevenção” contra tabus pronta e havia também a constante desestimulação de imaginar e de sentir algum sentimento de humanidade, o que, para Eichmann, foi incontornável sua perda de imaginação (Ibidem).

Essa incapacidade ocorre no momento em que não se sabe mais dialogar consigo mesmo nem com os pares; esse é o momento de maior eficácia desse treinamento em uma sociedade em que a solidão (*loneliness*) é promovida para afastar qualquer possibilidade de desenvolver afetos humanistas. Aquilo que outrora constituía o sujeito foi dissolvido e as relações entre indivíduos foram deterioradas, tal como uma crise generalizada na constituição do ser social. Quando a solidão é instituída no critério da ação, o indivíduo perde sua própria capacidade de refletir sobre elementos morais que o

impediria de realizar atos abomináveis, erigindo uma desapropriação de si a tal ponto que, mesmo esses indivíduos rodeados por uma multidão, não encontram ninguém como companhia. Desse ponto de vista:

é realmente verdade que a minha conduta com os outros vai depender da minha conduta comigo mesma. Não está envolvido, nesse quesito, nenhum conteúdo específico, nenhum dever especial e obrigação especial, nada senão a pura capacidade de pensamento e lembrança, ou a sua perda” (Arendt, 2004, p. 161).

A autora salienta que as experiências morais acontecidas durante o Terceiro Reich, em que os assassinos desfrutavam de seu tempo de lazer, lendo Hölderlin e escutando Bach, o que demonstra que até mesmo os intelectuais podem ser facilmente induzidos a praticar crime como qualquer outra pessoa. Mesmo aquelas que por ventura tenha alguma formação intelectual ou artistas talentosos, no entanto “nenhum talento suportará a perda de integridade que experimentamos quando perdemos essa capacidade muito comum de pensar e lembrar” (Arendt, 2004, p. 162). Nesse sentido, Arendt (2004, p. 166) considera que o pensar e o lembrar “é um modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos”, justamente porque toda subjetividade (uma pessoa ou personalidade) é fruto desse processo do pensamento relacionado juntamente a produção de laços coletivos. Assim, “o mal ilimitado e extremo só é possível quando as raízes cultivadas a partir do eu, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes” (Ibidem, adaptado).

Em primeira análise, o que quer ser evidenciado pela autora é que esse processo de construção de laços internos é fundamental para refletir acerca dos valores morais, como uma autoavaliação de conduta que possibilite o novo, mas respeite o espaço de outrem. Na esteira de Sócrates, Arendt (2004, p. 167) sugere que, se perguntado a ele qual seria a pena para crimes ocultos aos olhos dos deuses e da humanidade, a resposta teria certamente sido: a perda da capacidade de estar só, isto é, a impossibilidade de realizar o diálogo silencioso do pensamento. Com isso, ocorre a perda do eu que constitui a pessoa moral (Ibidem). Nesse contexto, Arendt argumenta que:

De fato, é verdade que, se tomarmos apenas uma das duas fórmulas socráticas: “É melhor sofrer o mal do que fazer o mal”, encontramos a mesma curiosa indiferença a possíveis graus do mal; mas isso desaparece se acrescentarmos o segundo critério de ter que viver consigo mesmo, como fizemos. Pois esse é um princípio puramente moral, distinto de um princípio legal. Quanto ao agente, esse só poderia dizer: “Isso não posso fazer”, ou “Isso eu nunca deveria ter feito”, sugerindo que talvez tivesse praticado o mal antes, mas sem consequências fatais (Arendt, 2004, p. 174, adaptado).

Por conseguinte, Arendt (2004, p. 175) distingue as transgressões ou deslizes com os quais as pessoas lidam cotidianamente daquelas transgressões extremas que rompem a própria ordem social e moral, configurando-se como atos irreparáveis. Ao tratar dessas situações-limite, o foco e a definição sobre a natureza desse mal renderiam diversas contestações, justamente porque a bússola para resistir ao mal possui uma “qualidade intensamente pessoal” e até mesmo subjetiva, ancorada puramente na capacidade do indivíduo de manter sua integridade para conviver consigo mesmo, e não na mera obediência às leis externas.

Isso significa que Arendt não apresenta um modelo de avaliação preestabelecido, mas propõe um deslocamento de perspectiva para tratar de situações singulares e sem precedentes, tais como as evidenciadas no julgamento de Eichmann. Para a pensadora, o totalitarismo provocou o colapso das categorias tradicionais de pensamento ético e político. Uma vez que as leis e os antigos modelos de certo e errado haviam falhado em conter a barbárie, a solução não residia na criação de uma nova cartilha moral. Diante da ruína dessas categorias, Arendt recusa-se a oferecer um novo sistema em que os indivíduos pudessem simplesmente se apoiar.

Nesse contexto, em vez de operar por meio de um juízo determinante — que apenas subsume o caso particular a uma regra universal preexistente —, ela exige o exercício do juízo reflexionante, tal como um autêntico “pensar sem corrimões”, no qual o sujeito assume a responsabilidade de extrair o sentido e julgar a particularidade do evento sem o amparo de fórmulas prontas. Foi exatamente essa postura que norteou sua análise em Jerusalém: ao invés de forçar o réu no modelo tradicional do monstro sádico ou do gênio antisemita, Arendt realizou uma mudança de lente. Enquanto os modelos de investigação tradicionais concentram-se no ato realizado por determinado indivíduo, dando ênfase à objetividade e à dimensão do crime, na reflexão arendtiana o olhar volta-se para a assustadora normalidade burocrática do agente da ação. Observa-se, assim, a sua recusa em exercer o diálogo interno e a consequente abdicação de sua *persona* moral. Vejamos os comentários de Arendt:

se é verdade que acusamos alguém pelo que fez, é igualmente verdade que quando um assassino é perdoado já não se leva esse fato em consideração. Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções. O problema com os criminosos nazistas foi precisamente que eles renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado. Eles protestaram repetidas vezes, dizendo que nunca tinham feito nada por sua própria iniciativa, que não tinham tido nenhuma intenção, boa ou má, e que apenas obedeceram a ordens. Em outras palavras: o maior mal perpetrado é o mal cometido por ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos

dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar a lembrar o que fez (que é *teshuvah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas (Arendt, 2004, p. 177).

Nesse processo, para evitar o mal não significa necessariamente ter talentos, dotes intelectuais ou inteligência. Tampouco é o resultado de um agir no sentido estrito, mas sim do exercício constante das atividades do espírito: o pensar e o julgar. Embora para Arendt o pensar não seja propriamente uma ação — pois não nos dota diretamente da capacidade de intervir no mundo —, ele é a atividade interna que prefigura e condiciona o sujeito contra o mal. A ausência desse diálogo interno (o pensar) promove certa despersonalização do sujeito, o que seria o primeiro gradiente para a perda do sentimento de responsabilidade. É importante ressaltar a transição conceitual em Arendt: enquanto inicialmente ela refletia sobre um "mal radical" (ancorado na tradição de Kant e focado em tornar os homens supérfluos), com Eichmann ela constata que esse mal extremo não possui profundidade demoníaca ou raízes. Trata-se de um mal banal, que se espalha como um fungo na superfície. Como analisa Giacoia (2011, p. 157) ao avaliar essa distinção, tem-se “o mal pelo qual ninguém pode ser feito responsável – o mal sem sujeito, aquele que declina de si e se limita a ‘cumprir ordens’, da natureza, da história, dos outros homens – é ao mesmo tempo, o mal extremo e o mal sem raiz (Banal)”.

Nesse sentido, o abismo evidenciado na modernidade se revela exatamente nessa superficialidade. Para compreender essa dinâmica, é crucial pontuar uma inflexão decisiva no pensamento arendtiano: a autora abandona o seu conceito inicial de "mal radical". Em suas primeiras formulações, ancorada ainda na tradição kantiana, Arendt utilizava essa expressão para descrever o esforço totalitário de tornar os seres humanos absolutamente supérfluos. Contudo, a partir do julgamento em Jerusalém, ela constata que a palavra "radical" pressupõe uma raiz (*radix*), sugerindo uma profundidade demoníaca ou uma grandeza perversa que o fenômeno totalitário provou não possuir.

O mal antropomorfizado em Eichmann é extremo e assustador, mas atua estritamente na superfície, espalhando-se como um fungo justamente onde encontra o vazio do pensamento. Sendo assim, Giacoia (2011, p. 159-160, grifos do autor) ao utilizar aspas para descrever que “o mal ‘radical’ é a cratera de um abismo – *Abgrund*, é a superficialidade total, a ausência ou a recusa de exercer a faculdade de julgar, de

lembrar, de atualizar-se como pessoa, a faculdade de tornar-se responsável, declinando ou abdicando de si”, essa caracterização da superficialidade traduz a mecânica conceitual da banalidade do mal, e não mais um mal de raízes profundas. Com efeito, nessa recusa ao diálogo interno e no declínio de si mesmo, vê-se o “escândalo do mal”, isto é, o horror operante quando não se tem mais a capacidade de dizer: “isso não poderia ter acontecido”; “isso não pode acontecer” (Ibidem). Desse modo, Arendt considera que:

A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisto reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal (Arendt, 2004, p. 212).

Diante da constatação de que o mal banal emerge da própria recusa em julgar, Assy (2015, p. 142) salienta que, nos seminários dos anos de 1960 sobre a moralidade, Arendt retoma a ligação entre moral e política. Entretanto, isso não significa que ela esteja revigorando a noção baseada em princípios de autolegislação (a lei moral imposta pelo próprio indivíduo, tal qual em Kant), tampouco em uma regulação puramente intersubjetiva. O alerta feito é que essa faculdade de julgar — citada por Arendt como a capacidade de estabelecer relações, de escolher companhias e de barrar o horror do mal banal — não se ampara em teorias normativas gerais ou neokantianas. O juízo não atua como uma deliberação moral abstrata e prévia. Pelo contrário, se o juízo político gera alguma deliberação sobre o que fazer diante do mal, isso ocorre puramente como um "efeito colateral" dessa capacidade reflexiva diante do mundo contingente e plural, e não como a aplicação de uma lei (Assy, 2015, p. 142). A originalidade do debate arendtiano, portanto, está no fato de considerar a importância do juízo, não pela sua capacidade de produzir uma deliberação normativa pré-fabricada, mas pela capacidade reflexiva a partir de uma "perspectiva ampliada" (voltada à pluralidade).

Isso está diametralmente oposto às teorias neokantianas que colocam a deliberação como motor principal da faculdade de julgar, as quais baseiam a moral e a política enquanto princípios racionais. Ainda conforme Assy (2015, p. 145), a discussão se encontra envolvida nos termos da questão: “com quem o indivíduo deseja ou suportaria viver junto?”. Segundo a comentadora, esse é um ponto que precisa ser levado em consideração para compreender a dimensão ético-política do juízo em Arendt. Contudo, essa capacidade de escolher companhias no mundo plural (o julgar) só é possível se o indivíduo, antes de tudo, for capaz de conviver e dialogar consigo

mesmo. Por isso, para fundamentar a eficácia do juízo contra a banalidade do mal, a investigação arendtiana recua um passo e questiona o papel do pensamento como seu pré-requisito estrutural. É nesse sentido que a autora indaga:

será que a atividade de pensar como tal, o hábito de examinar e refletir sobre tudo o que vem a acontecer, sem levar em conta o conteúdo específico e totalmente independente dos resultados, será que essa atividade pode ser de tal natureza que “condiciona” os homens contra fazer o mal? (Arendt apud Assy, 2015, p. 145).

Nesse sentido, Assy (2015, p. 146) reitera o contraste feito por Arendt entre o pensamento (*thinking*) e o juízo (*judging*). O pensamento, nesses termos, é a atividade interna voltada para a busca de sentido, operando no plano das ideias e dos conceitos (afastado das contingências imediatas). O seu valor político é, por excelência, negativo: ele não dota o indivíduo de regras práticas, cartilhas morais ou de capacidade direta para a ação, mas atua de forma "destrutiva", desconstruindo preconceitos, dogmas e obediências irrefletidas. Contudo, seguindo a ressalva de Arendt, a capacidade de pensar, por si só, não é suficiente do ponto de vista político, pois o pensamento eleva o sujeito sobre o mundo. Assim, seria necessária outra instância capaz de reconectar os indivíduos ao campo concreto, onde se faz a vida política.

Se ainda hoje a reflexão sobre o significado de Eichmann é um horizonte de combate ao mal cometido por pessoas “terrível e assustadoramente normais” que se deixam levar irrefletidamente, sem maior resistência, pelo *Zeitgeist* ou pelo mais rasteiro e irrefreável oportunismo, isto se deve em grande medida ao fato de que Arendt ousou julgar. Para a autora, a recusa a julgar constituía uma atitude muito mais problemática diante do ineditismo dos acontecimentos e de seu personagem do que o eventual exagero ou imprecisão pontual. Amparada por sua atividade reflexiva, Arendt exerceu o juízo ao se atrever a nomear o fenômeno factual com o qual teríamos, desde então, de lidar: a “terrível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (Correa, 2023, p. 207). Ao exercer o seu juízo, ela se atreveu a dar nome ao fenômeno factual com o qual teríamos desde então de lidar: a “terrível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (Correa, 2023, p. 207).

Essa seria a capacidade de julgar, pois é capaz de lidar com a realidade plural e concreta das particularidades. De modo que “Arendt observa: ‘o juízo lida com particulares, e quando o ego pensante que se move entre generalidades emerge de sua retirada de volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo

‘dom’²⁴ para lidar com eles” (Assy, 2015, p. 146). O juízo arendtiano concerne a produção de uma *perspectiva ampliada*, isto é, uma competência de avaliar o plano particular, não mais aplicando uma regra geral preexistente. Esta habilidade é reflexionante, ou seja, capaz de julgar a pluralidade de casos que existem no campo político e na vida em sociedade, onde as “companhias” passariam a ter uma dimensão performática e política, atuando diretamente nas idiossincrasias oriundas da vida prática, entre sujeitos (Ibidem, p. 146-147). Nesse sentido, Arendt argumenta que:

o domínio público é constituído pelos críticos e pelos espectadores, e não pelos atores ou artesãos. E este crítico e espectador está em um dos atores ou artesãos; sem esta faculdade de criticar, de julgar, aquele que faz ou fábrica ficaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido (Arendt, 2022, p. 613)

Nesse contexto, a comentadora (Assy, 2015, p. 147) enfatiza que em *A Condição Humana*, o tema da companhia assume a forma de uma ontologia da ação engendrada na pluralidade. Intermediada pelas principais atividades, tais como a visibilidade, o trabalho, a fabricação e a ação; por isso, a pluralidade passa a se constituir como uma condição *sine qua non* do mundo comum. Por isso, parece evidente que Arendt tenha passado a considerar nas atividades do espírito a dimensão da alteridade e da pluralidade. Nesse sentido, segundo Assy, as atividades da vida do espírito em Arendt podem ser compreendidas sob o aspecto da publicidade, comunicabilidade e alteridade, tal como foi retratada a chamada *vita activa*. Utilizando-se de critério semelhante, pode-se descrever o pensar, o querer e o julgar em termos da companhia (Ibidem). Contudo, isso ocorre com naturezas distintas: pois não só agimos e falamos na pluralidade, mas as atividades do espírito também se desdobram sob a égide da companhia, seja no pensar — que se realiza no diálogo silencioso e solitário do eu consigo mesmo (o dois-em-um) —, seja no julgar, que exige a perspectiva ampliada e convoca efetivamente a companhia dos outros. Dessa forma, na *vita activa*, a ação reúne os principais aspectos da alteridade, visto que, dentre as atividades da vida do espírito, o juízo é a “mais política das capacidades espirituais humanas”.

Nesse sentido, Correa (2020, p. XLVIII) argumenta que o interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* foi motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do pensamento político e da história política ocidentais. Mais precisamente, modernas, como o declínio do domínio público, bem

24 Ver em Assy, 2015, p. 146.

como a perda de especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso. Tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhador-consumidor. Em resposta à convicção generalizada de que o totalitarismo seria a perfeita tradução da infinidade de danos associados ao "excesso" de política, Arendt insiste em indicar que o fenômeno totalitário traduz, na verdade, a morte da política. Desse modo, a facilidade de sua ascensão e da sua instauração era o sintoma mais evidente da fragilidade de uma organização estruturada apenas em torno do propósito de proteger a vida e do processo de acumulação de recursos para sua conservação, fomento e ampliação do espectro das necessidades humanas. Não se tratava, portanto, de excesso de política, mas de sua absoluta falta (Ibidem).

Nesse cenário, a “falta” da política é um fenômeno presenciado de forma mais visível com a emergência da modernidade, a perda do espaço público e o advento da sociedade de massas. É precisamente essa atrofia da esfera pública — em que os indivíduos deixam de agir na pluralidade para se comportarem apenas como engrenagens de um sistema — que destrói as antigas bases de julgamento e cria as condições para o colapso moral. Diante desse vácuo, o indivíduo perde seus parâmetros tradicionais. Com efeito, é para dar conta desse abismo que Assy (2015, p. 23) considera que o totalitarismo trouxe à luz a excepcionalidade de situações limítrofes, forçando a divisória que separa a responsabilidade política coletiva da responsabilidade pessoal. Assim, tais situações são mais frequentemente, capazes de esclarecer questões que, do contrário, são significativamente obscuras ou mesmo equivocadas.

Segundo a comentadora (Ibidem), Arendt enfatiza que a não participação dos regimes totalitários — referindo-se a esse tipo de juízo como resistência — se configura como uma forma de ação e de distanciamento da culpa individual. Uma vez que, para Arendt, a responsabilidade é intrinsecamente coletiva e política, a destruição do espaço público pelo totalitarismo inviabiliza o seu exercício pleno. Assim, em situações extremas, a total recusa à participação (o não agir para não se tornar culpado) acaba sendo a única forma de resistência e de preservação da integridade possível quando a autêntica responsabilidade política entra em colapso. É exatamente para desarticular a confusão entre o agir político e o mero cumprimento de ordens que Arendt substitui a noção de submissão irrefletida pela constatação de que, na esfera pública, toda obediência é uma forma de endosso ao regime. Como ela esclarece em *Responsabilidade e Juízo*:

Não existe obediência em questões políticas e morais. Conseqüentemente, a questão dirigida àqueles que participaram e obedeceram a ordens não deveria ser “por que você obedeceu?”, mas “por que você apoiou?”. Essa mudança de palavras não é um malabarismo semântico. Aqueles que não participaram da vida pública sob a ditadura foram os que se recusaram a apoiar o regime a qualquer preço, fugindo às “responsabilidades” de participação para conservar intacta a responsabilidade por si mesmos (Arendt, 2004, p. 110-111, grifos da autora).

Desse modo, a recusa em participar não é um ato de alienação ou de fuga do mundo, mas sim a expressão máxima da faculdade de julgar: o indivíduo retira a sua engrenagem pessoal do maquinário totalitário para impedir que a sua integridade se dissolva na culpa criminal daqueles que escolheram apoiar o terror. Nesse contexto, Aguiar (2002, p. 87) argumenta que nas sociedades seculares do mundo contemporâneo, onde não se verifica mais um sentido transcendente evidente que nortearia a vida dos indivíduos, o julgar se constitui como uma necessidade imediata. De modo que nessas sociedades, ou os indivíduos assumem a capacidade e obrigação de julgar a elas pertinentes, ou se perderão como humanos, dotados de subjetividade perante o mundo técnico-científico e econômico, com ampla pretensão e com a possibilidade de condicionar as pessoas. Segundo o comentador, o que pode barrar o mal na sociedade contemporânea, seria a recuperação da política, a discussão pública dos assuntos comuns. A não existência da esfera pública, através da qual se exerce a faculdade do julgar, fica comprometida, não possibilitando inclusive ao indivíduo de se abster do espraiamento do mal. Favorecendo a efetivação no mundo hoje, de uma única forma de pensar, seja no aspecto econômico, religioso e ideológico, o que pode provocar o surgimento da violência (Ibidem).

Ainda conforme Aguiar (2002, p. 87), o mal banal se realiza no momento em que os homens renunciam a própria humanidade, mesmo que não seja uma renúncia consciente, e por conta disso, se permitem realizar crimes contra a humanidade. Já que o praticante de tal ato divide a “casa espiritual”, a consciência, com um assassino, ele evita pensar e julgar para não ter de se encontrar com esse assassino. De forma que quem pensa realiza um diálogo interno consigo mesmo, com seus “parceiros internos”, e pressupõe respeito à pluralidade interna, que, de acordo com Arendt, prefigura a pluralidade mundana, o fato dos “homens e não o Homem habitam o mundo” (Ibidem).

Nesse sentido, conforme o comentador, o exercício do diálogo interno do indivíduo para com ele mesmo, no mínimo, levaria a um “parar para pensar”, que

poderia barrar a atuação do mal em situações-limite. Esse diálogo interno, propiciaria um distanciamento de uma postura de conformismo, de assentimento, das identificações e lealdades incondicionais, como fez Eichmann, que seriam as maiores motivações para o espraio do mal nas sociedades seculares contemporâneas. Assim, a razão do pensar e do julgar funciona, segundo Arendt, como uma espécie de última fronteira afirmativa da humanidade dos homens em situações em que não existiria uma bússola que pudesse guiá-los – próprio dos tempos sombrios experimentados ao longo da história da humanidade, e principalmente, no mundo contemporâneo (Ibidem).

Desse modo, as experiências advindas da sociedade totalitária, analisada por Arendt, se constituem como um terreno sombrio em que foi possível a emergência daquilo que a pensadora alemã irá denominar como banalidade do mal. Esse mal, embora tenha sido experienciado de forma mais incisiva no século XX, por meio do Nazismo e do Stalinismo, não se circunscreve apenas a um lugar ou época específica. Decorreria de um tipo de sociedade em que os indivíduos se encontram massificados e isolados, em que não conseguem compartilhar do mundo comum; valores culturais, sociais e políticos são apartados.

É precisamente essa destruição do espaço compartilhado e a imposição do isolamento absoluto que preparam o terreno para a dominação. Nesse contexto, o tipo de indivíduo desejado pelo totalitarismo só seria possível com o completo abandono das faculdades humanas do pensar e do julgar. A ausência do pensamento se constitui como um abandono da disposição humana para a reflexão silenciosa consigo mesmo, enquanto a ausência do juízo elimina a capacidade de avaliar o mundo por meio do contato com o outro, com o diverso do que o indivíduo é. Entretanto, ocorre também um processo dialógico interno do indivíduo para consigo mesmo, com sua consciência, no “dois-um”, socrático, que mesmo quando o indivíduo se encontra desacompanhado de outrem, encontra-se em sua própria companhia, com seu eu interno. Esse processo possibilita ao “eu” a reflexão sobre seus atos, sobre o sentido de suas ações e oferece a oportunidade de estar diante de si, de se indagar, evitando uma postura acrítica e de adesão a qualquer ideologia ou regras estabelecidas. De formar um juízo crítico, que pode direcionar sua compreensão dos efeitos de seus atos. A perda dessa faculdade do julgar se revela no desejo totalitário em imprimir no tecido da sociedade massificada, um padrão único de humanidade e sociedade.

As faculdades espirituais do pensar e do julgar se constituem como um arrimo capaz de resistir às pretensões totalitárias. Sua perda pode resultar na adesão irreflexiva, como teria acontecido com Eichmann ao entrar para o partido nazista, em que não se interessou em refletir e entender o que essa sua ação significava. Apenas aderiu irrefletidamente, sem se interessar em conhecer o programa do partido e suas diretrizes, como aponta Arendt (1999, p. 45). Eichmann declinou de sua disposição humana de fazer “uso” do pensamento crítico, de emitir juízo acerca do que significava sua plena adesão a SS, e conseqüentemente, aquilo que ela representava. Assim como ele, outros membros do nazismo alegavam desconhecer o resultado de suas ações, pois apenas “obedeciam a ordens”, dos líderes superiores e, por isso, não poderiam ser responsabilizados por serem obedientes às leis que o Estado lhes “impunha”. Desse modo, pode-se compreender que o mal banal ao qual Arendt sugere, resulta justamente do abandono que os agentes totalitários, como Eichmann, fazem da faculdade do pensamento crítico-reflexivo e da incapacidade de fazer juízo crítico de suas ações. Em suma, das faculdades do pensar e do julgar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo passa por transformações significativas no que se refere às questões de âmbito político, social, moral, comunicacional – sobretudo com a emergência da Inteligência Artificial que insere novas formas de comunicação e o drástico impacto das “redes sociais” nas relações pessoais e na esfera das relações sociais e políticas. A velocidade dessas transformações e as consequências delas na sociedade é um desafio ao pensamento filosófico, uma vez que ele exige um certo tempo para ser maturado. Isso porque, diferentemente do jornalismo que se preocupa apenas em relatar o momento, ou mesmo da ciência que visa uma apuração especializada, detalhada do conhecimento; a filosofia tem como uma de suas atribuições, uma análise mais depurada e globalizante dos fenômenos. Sua investigação não pode se fundar em modismos ou deixar-se levar por paixões momentâneas, parte de uma análise complexa da realidade, questionando os diversos aspectos da vida social, cultural, científico, informacional, moral, ético, político, etc.

Desse modo, ela foca na análise dos fenômenos que atravessam a história e a época em que eles acontecem, no entanto, requer um aprofundamento rigoroso na investigação de acontecimentos, que não consegue acompanhar, na mesma velocidade, os desdobramentos das transformações tecnológicas e o volume de informações. A filosofia, dessa forma, constitui-se em um tipo de conhecimento que visa desvendar como ocorrem as construções do pensamento e dos discursos ideológicos ao longo da

história e aqueles atingem uma determinada época. Constituindo, assim, um instrumento para a compreensão da realidade vivenciada. Tentando compreender como ocorrem as relações entre as esferas pública e privada. Porém, no mundo contemporâneo, a comunicação instantânea possibilitou o achatamento entre as noções de esfera pública e privada, cara ao pensamento político ocidental, especialmente ao grego. Esse achatamento comprime essas duas esferas, causando a sensação de não haver uma linha divisória entre elas, de modo que o cidadão comum é levado, cotidianamente, a opinar sobre os mais diversos temas. Essa queda de fronteiras e, conseqüentemente, de interação forçada por meio das funções de “curtir” e “compartilhar”.

A sociedade do século XX, a qual Hannah Arendt viveu e se propôs a analisar, também passava por grandes transformações tecnológicas, como a invenção do avião, a energia nuclear e posteriormente da internet, que possibilitaram certos avanços aquela época, embora sejam relativamente distintas das atuais. Um período marcado por duas grandes guerras mundiais e crises de diversos âmbitos, desde do modelo econômico e político, a elementos éticos/morais com a explosão de duas bombas atômicas. É nesse ambiente que emerge ideologias em que pregavam uma suposta sociedade ideal; em uma, o Nazismo, pregava uma suposta ordem natural em que uma raça pura (ariana), deveria subjugar e se sobrepôr as demais em decorrência de uma suposta ordem de desencadeamento natural das “raças”. Por outro lado, o Stalinismo propõe uma sociedade sem classes sociais, fruto do próprio desenvolvimento da História. Em que a ausência de classes sociais possibilitaria uma convivência harmoniosa entre os indivíduos, pois não haveria exploração de uma classe social (a burguesa), sobre a outra (trabalhadora).

Esses pressupostos ideológicos, embora radicalmente distintos, se entrecruzam por se constituírem naquilo que Arendt irá designar como sociedades e regimes de governos totalitários. Elas se caracterizam por serem sociedades constituídas por uma grande “massa” de indivíduos que perderam seus laços sociais e culturais, os quais faziam parte, um mundo do qual todos compartilhavam dos mesmos valores e ideais, presentes nas sociedades antigas. Essa massa poderia ser maleável conforme as vontades e desejos dos líderes totalitários, a fim de cumprir os desígnios a que a ideologia determinasse. Seja uma ordem natural, o Nazismo; seja uma ordem histórica, o Stalinismo.

Desse modo, tais regimes políticos alimentam-se por meio da responsabilização do outro, da construção de um inimigo “útil”, que seria responsável por possíveis estados de mazelas que atingissem a sociedade como um todo. Deixar-se de lado as

explicações reais das causas que proporcionaram o estado de coisas em que uma determinada sociedade se encontrava. Alimentando, assim, um “ódio” por aqueles que supostamente seriam responsáveis por levar a sociedade às condições que se encontrava. Responsabiliza-se os judeus pela crise econômica, social e política na Alemanha, e as classes mais abastadas seriam responsáveis pelas desigualdades sociais na União soviética.

Hoje, porém, observa-se cotidianamente a difusão de discursos de “ódio” e muitas vezes, intolerância de diversos tipos, são propagadas por cidadãos comuns por considerarem algo valorativo ao seu grupo ou à aqueles que pensam de forma semelhante. Nesse movimento, há o pano de fundo que visa determinar que tipo de sociedade e valores coletivos que supostamente devem ser difundidos. Por outro lado, aqueles que não se enquadram em uma moldura desejada podem correr o risco de ser “cancelados”, digital e socialmente. Embora esses elementos não tenham sido objeto desse estudo, tampouco das reflexões de Hannah Arendt (da forma compreendida pela difusão das “redes sociais”), eles podem nos sugerir pertinentes mecanismos interpretativos, capazes de se manterem atuais no que se refere às nuances do século XXI.

O comportamento social por meio das “redes” parece nos sugerir uma zona de proximidade com aquilo que Arendt irá considerar como comportamento característico da sociedade de massa, inerente a sociedade moderna. As redes parecem reproduzir o mesmo mecanismo de controle, qual seja, a massa está envolvida entre si e todos interagem juntos, mas permanecem isoladas e afastadas sem produzir um vínculo afetivo que é fundamental para construção de solidariedade no âmbito social, cultural e político. A fragilidade desses vínculos é produto do raso elo proposto pelos regimes totalitários, os quais, sigilosamente, enfraquece a congregação de valores comuns claros. Isso ocorre em proveito da instrumentalização burocrática que se ramificava em todas as relações sociais, alterando as relações familiares e parentais que reproduzem o comportamento das instituições políticas, sociais e jurídicas em que servem.

O isolamento, então, é o que conduz para uma massificação do tecido social. A estratégia é fragmentar os indivíduos no interior de suas subjetividades, justamente, a partir das relações desses sujeitos e desestabilizando seus laços comunitários tradicionais. Com isso, torna-se impossibilitado o processo de organização política baseado em interesses comuns, de tal sorte que deteriora a formação de partidos políticos, sindicatos e as estruturas de classes – não somente as classes sociais, mas as próprias instituições políticas tradicionais.

Com efeito, o indivíduo perde seu local definido na sociedade. Embora seja impossível suprimir a capacidade humana de sentir, inventar e pensar, a tirania totalitária condiciona essas potencialidades por meio do terror para fazer com que os indivíduos cumpram a cartilha do regime. Ocorre que esse mecanismo totalitário conduz os indivíduos a experienciarem a solidão. Essa condição é típica do homem de massa que não apenas sente que está sozinho, mas desamparado e supérfluo – diante do modelo de produção a que está submetido que dá ênfase aos sucessos individuais e o outro como “obstáculo” (Arendt, 2012, p. 634).

Nesse ambiente de seres isolados, a solidão emerge como resultado dessa deterioração dos contatos sociais, nela o ser humano deixa de se sentir pertencido a um vínculo com os outras pessoas. É justamente essa solidão aniquila e bagunça, tanto a vida pública (no campo da ação) quanto a esfera privada no pensar e no julgar (Arendt, 2012, p. 634). A solidão é diametralmente distinta do “estar só”. Na solidão o indivíduo se perde de si mesmo e se dilui sua consciência. A solidão é mais profunda do *estar só*, porque o indivíduo deixa de se relacionar com sua mesmidade, o seu “eu” não tem mais vínculos de partilha de um mundo comum. Nesses regimes, o terror e a ideologia são a base do domínio totalitário, porque, em primeiro lugar, impede o autoexame da consciência e utiliza a propaganda como instrumento de disseminação de ideais de sociedade almejada.

A ideologia como “lógica de uma ideia” (Arendt, 2012, p. 624) se encarrega de construir um processo lógico de convencimento, no qual os indivíduos são movidos pelo ideal de uma suposta lei da Natureza ou da História, em que cada indivíduo se torna corresponsável pelo “sucesso” da sociedade desejada. A lei da Natureza se encarrega de explicar como os fenômenos naturais ocorrem, como a ideia de uma raça pura (Ariana) deve se sobrepôr a todas as demais, por uma condição própria de seu desenvolvimento. Enquanto a lei da História visa explicar como no presente e no passado se deram os acontecimentos que chegaram ao estágio “atual”, além de projetar como deve ser o futuro e qual responsabilidade compete ao estado que garanta a consolidação do controle da narrativa histórica. Em ambos os casos, a ideologia se institui como um movimento em que visa justificar como o estado deve ser responsável pelo destino de toda a sociedade e adotar os meios necessários para tal.

Nesse contexto, a ideologia funciona também como uma ferramenta capaz de não permitir ao cidadão a manifestação de sua consciência; ela se apresenta como uma “consciência alternativa”, uma vez que ela fornece todas as respostas que convencem indivíduos fragilizados e os reinsere como integrantes das leis da Natureza ou da

História. Ela convida, então, a não pensar e refletir criticamente, portanto, ao não julgar sobre o sentido de suas ações e ao que elas se destinam. É nesse contexto que surge a figura do tenente-coronel Adolf Eichmann. Um tipo de cidadão sem grandes feitos ao longo de sua história de vida, marcada, antes de entrar para o nazismo, por insucessos na vida profissional e sem grandes habilidades à vida escolar e intelectual. Descrito por Arendt (1999, pp. 36-38) como um cidadão perfeitamente “normal”, que se adequava a todos os padrões morais valorativos, um sujeito incapaz de descumprir ordens e leis estabelecidas. Assim, Eichmann se orgulhava e considerava uma virtude sua capacidade de obedecer às ordens e seguir leis.

Ao mesmo tempo que Eichmann se orgulhava de sua disciplina para seguir normas, também abdicou de sua capacidade de pensar criticamente sobre o resultado de seus atos, destinando milhões de pessoas aos campos de concentração, dos quais poucos saíram com vida. Ele ignorou o diálogo consigo mesmo, com sua consciência, o “dois-em-um” socrático (Arendt, 2022, pp. 233-238). Ao invocar a discussão socrática, Arendt parece dar ênfase à oposição fundamental à ignorância, quer dizer, o engessamento das capacidades interpretativas de mundo, as quais sucumbem os homens e os mantêm afastados de ver o campo político como espaço plural e de construção coletiva.

Segundo essas diretrizes, a supremacia da ignorância em detrimento do pensar crítico promove a intolerância, porque o sujeito é incapaz de considerar outros posicionamentos e segue apenas os seus desejos particulares. Tal como Eichmann, cuja eficiência intelectual se limitava a clichês, um sujeito ignorante ignora a causa das coisas, a própria diferença que caracteriza o mundo é obliterada. Por isso, dispensar a reflexão crítica pode levar à incapacidade de julgar o sentido e a finalidade de suas ações. Essas condições são trabalhadas e exploradas pelos regimes totalitários que visam a supressão da pluralidade humana por meio da implementação do terror, mas com o objetivo claro de minar qualquer possibilidade de criação, porque o novo (o múltiplo e o diverso) pode ser uma ameaça a regimes políticos estáticos.

O totalitarismo atua a partir da pretensão de ser a interpretação mais verdadeira, a qual consegue dar respostas satisfatórias do ponto de vista moral, social, cultural, econômico e político. O isolamento e a ausência de sentido sistematizam o mal como instrumento eficaz de condução da vida dos indivíduos. Um tipo de governo que torna a vida humana supérflua, esvazia todo o sentido de humanidade e de respeito às culturas, porque se pretende como única possível. Nesses termos, o que chama atenção de Arendt (2004, p. 226-228) é que esse “mal” está desvinculado da ideia de uma ação demoníaca,

tampouco se vincula a alguma doença psíquica que pudesse explicar a profundidade dessa radicalidade. Diferentemente do que foi formulado acerca dos debates sobre a questão, o mal com que Arendt se depara não esbarra em raízes complexas, ele surge como incapacidade de formular juízo por parte dos membros dessas sociedades: ineficácia do julgar, linguagem pobre e padronizada, fixados em ritos – em que se difunde a ideia de obediência às regras. Ora, tudo isso pôde ser visto na personalidade de Eichmann, pois foi o típico sujeito que utilizava desses argumentos para se eximir da culpa e da responsabilidade.

O grande gargalo que tentou ser evidenciado nessa pesquisa foi a definição dos culpados. Nesse sentido, Arendt parece refutar todos os argumentos que, de alguma forma, retirariam a culpa e responsabilização dos articuladores do regime. Quer dizer, foi recorrente o uso da mesma justificativa por todos os réus do regime nazista, mas nem por isso se pode deixar de responsabilizar esses sujeitos, pois que seríamos levados a considerar que não haveria nenhum culpado pelos atos cometidos – de tal sorte que se retiraria a figura do crime e do criminoso. Mas eximir a culpa individual também nos levaria a considerar que todos seriam culpados, entretanto, não cabe generalizar e conceber toda uma sociedade como culpada por atos atrozes. Como um último impasse, não se poderia considerar a culpa tão somente do líder ou dos líderes, porque isso retiraria a culpa dos agentes articuladores que colocariam o plano do Himmler em funcionamento, normalizando suas ações.

Desse modo, a recorrência ao argumento de “atos em nome do estado”, utilizado por Eichmann e seus “companheiros” de regime, não se sustenta, já que, desde o início, tiveram a oportunidade de aceitar ou declinar a participação nas atrocidades cometidas. Conforme Arendt (2012, p. 608), apesar de situações adversas, é preservada a capacidade inventiva do ser humano, isto é, em situações extremas de opressão, os indivíduos são capazes de criar algo novo, que consiga propor um mundo novo, com novos signos, significados e novos valores. O nazismo ofereceu um mecanismo contundente de dominação, na medida em que selecionou os estímulos mais eficazes a preparação da subjugação do homem pelo homem, tal como em “o cão de Pavlov” que respondia de forma automática a estímulos incondicionados.

Assim, o nazismo criou um quadro comportamental dos membros da sociedade alemã, selecionando os comportamentos desejados através de estímulos associativos. Dessa forma, criava-se um mapa do sistema de emoções dos sujeitos, catalogando e mobilizando o quadro emotivo da sociedade a seu bel-prazer. Criou-se, então, um ser completamente modificado em sua natureza, treinado para reagir conforme os estímulos

oferecidos – tal como comer mesmo quando não se tinha fome, por exemplo. Esse era o objetivo totalitário: criar uma espécie humana completamente nova, altamente obediente, eficiente e cruel. Um cidadão que respondesse aos estímulos condicionados, recorrendo ao campo de concentração como laboratório para fazer esses “experimentos”.

Com efeito, a pensadora judia se depara com um sistema político completamente novo, em que, segundo ela, não encontrava nenhum exemplo na tradição do pensamento ocidental, nem mesmo nas tiranias – já que elas não visam a modificação da natureza humana, transformando-o em algum outro ser distinto do humano. É dessa forma que o mal propagado pelo sistema totalitário se coloca como um desafio completamente novo ao pensamento político e à tradição do pensamento filosófico. O mal sistematizado por esse regime retirou do imaginário popular qualquer ideal humanista, que valorizasse a vida e a dignidade dos sujeitos. Ocorre que o totalitarismo esvaziou todo conteúdo mental que preservava uma capacidade de só pensar as ações e as avaliar pelo seu grau de destruição, transformando o humano em um sujeito sem escrúpulos, supérfluo e descartável. Ora, é profícua a análise arendtiana quanto à estruturação do regime totalitário, sobretudo o nazismo. Eram sujeitos fragilizados, assolados pela guerra e sem com o projeto de nação devastado. São indivíduos que estavam suscetíveis a qualquer estrutura de poder que fosse capaz de dar um novo horizonte àquilo que se chama de pátria.

Assim, articulou-se o nazismo: aparelharam as instituições políticas e jurídicas, assumiram o controle da narrativa histórica, descreviam os elementos históricos a partir de sua ideologia e a propaganda era utilizada para fidelizar os ideais eugenistas. Foi esse o meio pelo qual um volume significativo de pessoas foi arrebanhado, transformando cidadãos comuns e pacatos em agentes especializados em matar em grande quantidade. O alerta deixado atenta para os mecanismos que tornam pessoas convencionalmente normais em máquinas de crimes ambulantes, o qual pode ser aplicado em qualquer sociedade desde que se ajustem muito bem esses mecanismos ao quadro afetivo dos membros desse corpo social, aliciando seus ânimos de forma cabal.

Nossa pesquisa buscou evidenciar como se constrói a *persona* despida de qualquer forma de reflexão. Ao evocar as obras de Hannah Arendt, em especial o julgamento do burocrata nazista em *A banalidade do mal*, buscou-se demonstrar os caminhos pelos quais sujeitos “normais” são levados a cometer atos abomináveis. Viu-se que existe, na figura de Eichmann, um profundo desapego quanto às faculdades de pensar e de julgar. Esse fato foi, segundo o argumento arendtiano, decisivo para fazer

com que os cidadãos alemães fossem arrastados, sem nenhum tipo de resistência, por um sistema de valores e ordens que tem como prática a eliminação de grupos étnicos distintos.

Portanto, o pensamento de Arendt se torna uma interessante ferramenta de interpretação para avaliar as condições materiais a que estamos dispostos. No caso contemporâneo, a precaução que fica é a irreflexão oferecida pelas chamadas Inteligências Artificiais vinculadas aos conteúdos de redes sociais, as quais desestimulam a efetuação da atividade de pensar com as inúmeras informações rápidas ou mesmo a agilidade das formulações argumentativas das IAs.

Entretanto, a preocupação se dá justamente pelo fato de que essas máquinas virtuais são geridas por um grupo de pessoas com grande poder econômico que tanto mais lucram quanto mais o sujeito estiver imerso nos conteúdos digitais. Esse processo está a plenos pulmões acelerando e fragilizando as defesas imunológicas neuronais, as quais se desgastam de forma cada vez mais acelerada em função do esgotamento psíquico, ocasionado pela nova dinâmica comportamental mediada por telas, que alteram os paradigmas educacionais, trabalhistas, jurídicos e sociais. Diante desse contexto, o pensamento de Arendt se torna cada vez mais atual e necessário para que possamos compreender alguns aspectos decisivos que nos constituem enquanto sujeitos particulares e sujeitos políticos e que, a todo momento, é ameaçado.

REFERENCIAL

Aristóteles. **A política**. Martins Fontes. 1ª ed. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo, 1991.

Agamben, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. - São Paulo: Boitempo, 2004 (Estado de sítio).

Agamben, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Tradução de Salvino J. Assmann. São Paulo: ed. Boitempo, 2008.

Agamben, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Alves Neto, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. São Paulo: Loyola, 2009.

Arendt, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Arendt, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Arendt, Hannah. **Sobre violência**. Tradução de André de Macedo Duarte. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

Arendt, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

Arendt, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

Arendt, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução de César Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

Arendt, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correa. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

Arendt, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Arendt, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Aguiar, Odílio Alves. A propósito da Problemática do Mal em Hannah Arendt. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, V.20(2), p. 82-88, jul./dez. 2002.

Aguiar, Odílio Alves; Rocha, Lara. O assassino burocrata (desk murderer) e o homem subalterno: reflexões a partir do ensaio “Auschwitz em julgamento”. **ARGUMENTOS** - Revista de Filosofia/UFC. Fortaleza, ano 16, nº 31 - jan.-jun. 2024.

Aguiar, Odilio Alves; Rocha, Lara. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 1, p. 115-130, 2011.

Assy, Bethânia. **Ética responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

Bignotto, Newton. De volta às reflexões sobre o totalitarismo. **CADERNOS ARENDT**, V. 02, N. 03. ISSN 2675-4835, IN: <DOI <https://doi.org/10.26694/ca.v2i3.12863>> Acessado em 30/04/2024.

Brito, Renata Romolo. Soberania e poder em Sobre a Revolução de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**. v. 20; n. 1 | pp. 127-140

Canovan, Margaret. **Introdução**. IN: A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correa. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

Chauí, Marilena. **O que é ideologia**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

Correa, Adriano. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt? Rev. **Filos, Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013.

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

Correa, Adriano. **Pensar o que estamos fazendo**. IN: A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correa. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

Correa, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e o mal radical. **Argumentos**. Ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013. In <<http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19076/29794>> Acessado em 13/03/2024.

Cruz, Robson José Valentino. **Hannah Arendt e a questão da ideologia**. Londrina, 2023. 165 f. (Dissertação de Mestrado).

Giacóia Junior, Oswaldo. Mal radical e mal banal. **O que nos faz pensar**. nº 29, maio de 2011.

HAYDEN, Patrick et al. **Hannah Arendt Conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2020.

Jardim, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Levi, Primo. **É Isto Um Homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rocco. Rio de Janeiro, 1988.

Lafer, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Lafer, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt**, Estudos Avançados, 11 (30) 1997.

Nascimento, Carlos Eduardo Gomes. Ideologia e Propaganda: A Educação como Resistência à Mentira Organizada a Partir do Pensamento de Hannah Arendt. **Revista Interdisciplinar em Estudos de Linguagem**. IN: <DOI <https://doi.org/10.29327/2.1373.2.2-2>>. Acesso em 17/02/2024.

Neto, Rodrigo Ribeiro Alves. A “Mentira Organizada” no Totalitarismo. **Cadernos Arendt**, VOLUME 2 – NÚMERO 3 – JAN-JUN. 2021, ISSN: 2675-4835. Universidade Federal do Piauí – UFPI. <<https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2048/1870>> Acessado em 13/03/2024.

Oliveira, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 4ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014 (Coleção 10 lições).

Passos, Fábio A. **A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2021. (edição eletrônica)

Passos, Fábio A. O cuidado com o mundo: o ponto central da política na perspectiva de Hannah Arendt. In: Carvalho, M.; Nascimento, D. A.; Roberto de Souza, J.; Müller, M. C.; Costa, P. S. de J. **Filosofia Política Contemporânea**. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 112-126, 2015.

Pereira, Renato de Oliveira. **Eichmann e a incapacidade de pensar: alienação do mundo e do pensamento em Hannah Arendt**. Oficina Universitária - São Paulo, Cultura Acadêmica, 2021.

Pereira, Geraldo. Ideologia e Solidão – Atualidade em Hannah Arendt. **Cadernos Arendt**, VOLUME 2 – NÚMERO 3 – JAN-JUN. 2021, ISSN: 2675-4835. Universidade Federal do Piauí – UFPI.

Pereira, Geraldo Adriano Emery. As condições da verdade de fato. **Argumentos**, ano 10, n. 20 - Fortaleza, jul./dez. 2018.

Pereira, Geraldo Adriano Emery. **Verdade e política na obra de Hannah Arendt**. 1ª ed. Curitiba: Aporis, 2019.

Kant, Immanuel. **Religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Mourão. Covilhão, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2008.

Kohn, Jerome. **Introdução à edição americana**. IN: Arendt, Hannah. Responsabilidade e julgamento. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Konder, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Rocha, Lara França da. **Pensar em tempos sombrios: as implicações políticas do pensamento na perspectiva de Hannah Arendt**. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019. (Dissertação de mestrado)

Rensmann, Lars. **O totalitarismo e o mal**. IN: Hannah Arendt. Conceitos fundamentais. Editado por Patrick Hayden. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2020.

Sánchez, Cristina. **Arendt: Estar (politicamente) en el mundo**. Batiscafo, S.L.: Impresia Ibérica 2015.

Serejo, Lincoln Sales. **Responsabilidade moral política em Hannah Arendt**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018 (p. 56-73).

Souki, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.