

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

RENATO DE OLIVEIRA PEREIRA

EICHMANN E A INCAPACIDADE DE PENSAR:
ALIENAÇÃO DO MUNDO E DO PENSAMENTO EM HANNAH ARENDT

MARÍLIA
2020

RENATO DE OLIVEIRA PEREIRA

**EICHMANN E A INCAPACIDADE DE PENSAR:
ALIENAÇÃO DO MUNDO E DO PENSAMENTO EM HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo

MARÍLIA
2020

P436e Pereira, Renato de Oliveira
 Eichmann e a incapacidade de pensar : alienação do mundo e
do pensamento em Hannah Arendt / Renato de Oliveira Pereira.
-- Marília, 2020
 125 f.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
 Orientador: Ricardo Monteagudo

 1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Filosofia Política. 3.
Totalitarismo. 4. Pensamento. 5. Ideologia. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: EICHMANN E A INCAPACIDADE DE PENSAR: ALIENAÇÃO DO MUNDO E DO PENSAMENTO EM HANNAH ARENDT

AUTOR: RENATO DE OLIVEIRA PEREIRA

ORIENTADOR: RICARDO MONTEAGUDO

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em FILOSOFIA, área: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. RICARDO MONTEAGUDO

Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia / Unesp, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Prof. Dr. ODILIO ALVES AGUIAR

Departamento de Filosofia / Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte

Prof. Dr. LUIS ANTONIO FRANCISCO DE SOUZA

Departamento de Sociologia e Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais / Unesp, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Marília, 28 de fevereiro de 2020


Prof.ª. Dra. Mariana Claudia Broens
Coordenadora do PPG
em Filosofia

AGRADECIMENTOS

Finalizo esta versão final no momento em que o Brasil é um dos grandes focos mundiais da covid-19 e a cidade Marília continua classificada pelo governo estadual na fase mais rígida de isolamento. Como a maioria das pessoas, eu jamais imaginei a possibilidade desta pandemia que, além de expor ainda mais as mazelas e as desigualdades deste país, também agravou a complicada situação política na qual nos encontramos há já alguns anos. Mas algo que também não podia prever foram as dificuldades que enfrentei durante o processo de pesquisa e de escrita desta dissertação de mestrado, principalmente aquelas que dizem respeito a mim mesmo, como a minha dificuldade em me organizar com o prazos, a minha relutância em parar de ler para começar a escrever, a minha tendência a sentir que sempre falta algo, os meus desânimos... Conseguir enfrentar os percalços da pesquisa e da escrita do mestrado, bem como lidar com as incertezas do presente, é algo que, para mim, só se tornou possível devido ao apoio e a presença de algumas pessoas ao longo dessa trajetória, as quais eu sou muito grato.

Começo por agradecer ao professor Ricardo Monteagudo, meu orientador, pela confiança, pela amizade e por todo apoio e aprendizado proporcionado desde a iniciação científica até a conclusão do mestrado. Agradeço também aos professores Odilio Alves Aguiar e Luís Antônio Francisco de Souza, membros da banca examinadora que, a despeito da correria do mundo anterior à pandemia, realizaram uma leitura atenta e séria do meu texto. Tanto na ocasião do exame de qualificação quanto na defesa, ambos ofereceram contribuições preciosas para o aprimoramento das reflexões aqui apresentadas e para a minha formação de modo geral.

Estendo meus agradecimentos a todos os professores que me acolheram desde a graduação, em especial, a Ana Portich, Mariana Broens, Maria Eunice Q. Gonzalez, Reinaldo S. Pereira e Pedro Novelli. Agradeço também ao professor Rodrigo Gelamo, não só por possibilitar a criação de um espaço propício ao estudo, mas principalmente por sempre provocar e movimentar o meu pensamento, seja nas aulas e reuniões do grupo de estudo ou nos diálogos do dia a dia. Também quero agradecer a todos os funcionários técnico-administrativos da Unesp, principalmente a Edna Bonini, secretária do departamento de Filosofia, pelo carinho, pelas conversas e pela gentileza que lhe é característica.

Gostaria de enfatizar três amigos que acompanharam bem de perto essa trajetória: Augusto Rodrigues, Marlon Henrique Amor e Patrícia A. Correia Mazzoti. Mesmo atarefada e a distância, a Patrícia sempre se faz presente para ouvir meus anseios e dificuldades, compartilhando algumas delas e tornando-as menor. Marlon é um amigo que divide os cafés do final da tarde e os problemas da vida e da universidade, mas também as risadas, os livros de

literatura, os filmes, as séries e as alegrias do mundo, trazendo mais leveza em dias complicados. Augusto também compartilhou os cafés e foi quem acompanhou quase diariamente as angústias desse processo e as suas felicidades. Sem sua presença, talvez eu não tivesse persistido neste trabalho que, embora incompleto, é devedor do seu apoio e das perplexidades criadas em nossas conversas sobre todos os problemas que aparecem em nossas pesquisas e ao nosso redor. Penso que seja impossível agradecer plenamente aos três pela compreensão e pela paciência em me ouvir falar sobre tudo e, muitas vezes, sobre as mesmas coisas. De todo modo, expresso aqui meu carinho e gratidão por fazerem parte de minha vida.

Agradeço a todos os colegas e amigos do mestrado e da Unesp, principalmente, ao Fábio Bugatti, pelas conversas e pelas leituras conjuntas sobre Hannah Arendt, bem como a Amanda V. Garcia, a Cintia Lima, ao Tiago Brentam, ao Rafael Shirakawa e ao Victor Machado. Agradeço aos amigos que conheci durante minha passagem pelo CAUM, em especial, a Carol, o Fábio, a Thainá e a Vanusa. Gostaria de expressar minha gratidão também aos alunos e alunas do cursinho pela oportunidade de exercer e aprimorar a docência. Essa experiência foi crucial para que eu pudesse confirmar minha vontade de ser professor. E isso me faz lembrar de agradecer a todos os professores que me inspiraram ao longo de minha trajetória escolar, dos quais gostaria de destacar as professoras Cilmara C. Piza e Ondina Toloi, bem como o professor Mário Teruya, este último muito importante não só pela amizade e por todo incentivo, mas também para o desenvolvimento da minha capacidade de escrita e também de leitura – leitura não só da palavra, mas também, como diria Paulo Freire, leitura do mundo.

Finalmente, gostaria de agradecer ao meu pai, Cícero, à minha mãe, Roseli, e ao meu irmão Rafael, por todo amor e pela presença constante e reconfortante em minha vida. Sem o amparo deles, eu não teria condições de dar esse passo em minha formação. Agradeço também a todos os meus familiares, em especial, minhas tias Márcia e Ellis, pelo apoio e pelas conversas e reflexões sobre a escola, a universidade e os problemas que temos em comum.

Não posso deixar de agradecer à dona Haydeé pela revisão gramatical e à Iris Nunes pela ajuda no *abstract*. Agradeço também à Natália C. Laluna pela competência, pelo cuidado em nossos diálogos e, sobretudo, por me levar a enxergar a incompletude das coisas não como um problema, e sim como um desafio e estímulo para que não deixemos de pensar e de viver.

Por fim, saliento que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, instituição que agradeço pelo auxílio financeiro concedido durante dois anos.

A todos e a todas que fizeram parte desse meu singelo percurso, inclusive aos que aqui não foram nomeados, deixo registrado o meu muito obrigado!

[...] 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)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado em filosofia tem o objetivo de investigar quais são condições que propiciam aquilo que Hannah Arendt denominou de incapacidade de pensar (*thoughtlessness*). Nosso foco é o caso Eichmann tal como descrito pela pensadora em *Eichmann em Jerusalém* (1963), obra que resulta da participação de Arendt no julgamento do ex-tenente-coronel da SS. Durante o Terceiro Reich, Eichmann foi o responsável pela gestão e organização dos transportes dos judeus para os campos de concentração e extermínio. O descompasso entre a monstruosidade dos crimes que o antigo tenente-coronel nazista ajudou a perpetrar e a sua figura perante o tribunal – que não pareceu monstruosa ou maléfica a Arendt, mas completamente normal e até medíocre –, levou a pensadora a cunhar a expressão banalidade do mal. Com tal expressão, Arendt visava designar a prática de ações que, apesar de resultarem em um mal extremo, não são causadas por motivos torpes, instintos corrompidos ou por uma vontade maligna, e sim pela obediência ao dever de ofício. Para explicar o problema do mal banal, Arendt supõe a existência de uma relação entre a incapacidade de pensar (*thoughtlessness*), notável em Eichmann pelo uso constante que ele fazia de frases de efeito e dos clichês, e a prática do mal. Nesta dissertação, aceitamos essa relação como pressuposto para investigarmos quais são condições que prejudicam a capacidade de pensar. Em um primeiro momento, analisamos, com base no ensaio “Ideologia e Terror”, último capítulo de *Origens do totalitarismo*, como o regime totalitário produz a incapacidade de pensar a partir da ideologia entendida enquanto a lógica de uma ideia. Essa análise nos mostrou que a experiência da solidão (*loneliness*), na qual o totalitarismo se alicerça, já era recorrente nas sociedades de massa antes da ascensão dos regimes totalitários. Assim, para compreendermos como essa experiência é engendrada pela própria Era moderna, recorreremos à obra *A condição humana* e, em especial, ao tema da vitória do *animal laborans*, que Arendt menciona já em “Ideologia e terror”. A quase total redução de todos os atos humanos ao trabalho (*labor*), entendido enquanto a atividade que visa satisfazer às necessidades biológicas, faz com que a vida humana se torne desprovida de sentido. Isso ocorre porque a mera busca por sustento, embora seja importante para a manutenção da vida, não é suficiente para instaurar um mundo comum no qual possa se afirmar a pluralidade humana, condição para o exercício da capacidade de agir, sentir e também de pensar.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Caso Eichmann. Totalitarismo. Pensamento. Ideologia.

ABSTRACT

The present master's dissertation in philosophy aims to investigate what are the conditions that enable what Hannah Arendt called *thoughtlessness*. Our focus is the Eichmann case as described by the thinker in her book *Eichmann in Jerusalem* (1963), the result of the Arendt's participation in the trial of the former SS lieutenant-colonel. Eichmann was responsible for managing and organizing the transport of Jews to the concentration and extermination camps during the Third Reich. The disproportion between the monstrosity of the crimes that Eichmann helped to perpetrate and his figure before the court – which did not seem monstrous or maleficent to Arendt, but completely normal and even average –, led the thinker to create the expression “banality of evil”. With this expression, Arendt aimed to designate the practice of actions that, even though results in an extreme evil, are not caused by base motives, corrupt instincts or by an evil will, but by obedience to the professional duty. In order to explain the problem of banal evil, Arendt supposes the existence of a relation between *thoughtlessness*, remarkable in Eichmann by his constant use of stock phrases and clichés, and the practice of evil. In this dissertation, we accept this relation as an assumption in order to investigate what are the conditions that impair the ability to think. At first, we analyze, based on the essay “Ideology and Terror”, the last chapter of *Origins of totalitarianism*, how the totalitarian regime produces the *thoughtlessness* (inability to think) from the ideology as the logic of an idea. This analysis showed us that the experience of loneliness, on which totalitarianism is founded, was already recurrent in mass societies before the rise of totalitarian regimes. Thus, in order to understand how this experience is engendered by the Modern Era itself, we resort to *The human condition* and, in particular, to the theme of the victory of the *animal laborans*, which Arendt already mentions in “Ideology and terror”. The almost total reduction of all human acts to labor as an activity that aims to satisfy biological needs, makes human life meaningless. This is because the mere search for sustenance, although it is important for the maintenance of life, is not enough to establish a common world in which human plurality can be affirmed, a condition for the exercise of the ability to act, feel and also think.

Keywords: Hannah Arendt. Eichmann case. Totalitarianism. Thinking. Ideology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1. ARENDT EM JERUSALÉM: A BANALIDADE DO MAL E A INCAPACIDADE DE PENSAR DE EICHMANN.....	14
1.1 O julgamento	14
1.2 Um novo tipo de mal	32
1.3 O problema: por que Eichmann era <i>incapaz</i> de pensar?	51
CAPÍTULO 2. A PRODUÇÃO DA INCAPACIDADE DE PENSAR NO TOTALITARISMO: UMA ANÁLISE A PARTIR DO ENSAIO “IDEOLOGIA E TERROR”	58
2.1 Uma nova forma de governo: Arendt à luz de Montesquieu.....	60
2.2 A natureza do domínio total: o terror	75
2.3 O princípio de ação (movimento) do totalitarismo: a ideologia.....	84
2.4 A “lógica de uma ideia” e a incapacidade de pensar de Eichmann	90
CAPÍTULO 3. A PRODUÇÃO DA INCAPACIDADE DE PENSAR NA MODERNIDADE: ALIENAÇÃO DO MUNDO E BUROCRACIA	95
3.1 A solidão (<i>loneliness</i>) do homem de massa como experiência fundamental do regime totalitário.....	95
3.2 A condição humana e a vitória do <i>animal laborans</i>	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	120
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	123
FILMOGRAFIA.....	124

INTRODUÇÃO

No livro alfa da *Metafísica*, Aristóteles afirma que a filosofia nasce do *thaumazein*, isto é, do espanto, da admiração ou perplexidade que algum aspecto do mundo causava àquele que o contemplava. O espanto gerava uma espécie de paralisia no filósofo, o qual precisava enveredar esforços para compreender aquele aspecto da realidade que se impunha como um desafio ao pensamento. Esta dissertação é o resultado de uma situação de perplexidade para a qual o nosso pensamento foi levado em face da figura de Adolf Eichmann tomada não em si mesma, mas por meio do relato que Hannah Arendt fez ao participar do julgamento do antigo tenente-coronel da SS, em Jerusalém, no ano de 1961.

Eichmann foi o responsável pela logística de transporte dos judeus para os campos de concentração e extermínio durante a Alemanha nazista, função que desempenhou com zelo, apesar de, na ocasião de seu julgamento, afirmar não ser um antisemita. Em 1960, ele foi sequestrado na Argentina pelo serviço secreto israelense, o *Mossad*, e levado para ser processado e julgado pelo recém-criado Estado de Israel. O caso despertou a atenção pública mundial, uma vez que se tratava da primeira vez em que o povo judeu iria julgar um de seus algozes.

O primeiro movimento de nossa pesquisa foi analisar a obra *Eichmann em Jerusalém* (1999[1963]), na qual Arendt apresenta seu relato do processo do ex-tenente-coronel nazista, para entendermos como a pensadora elaborou a noção de banalidade do mal, o mal que não tem raiz ou profundidade, mas que está ligado a uma superficialidade do agente que o pratica. Arendt percebe que a incapacidade de pensar (*thoughtlessness*), notável pelo fato de Eichmann evocar com frequência frases de efeito e clichês em sua fala, fez com que ele não se sentisse responsável pelo destino dos judeus. O ex-tenente-coronel entendia que o cumprimento de seu dever de ofício e a obediência às ordens que ele recebia de seus superiores justificavam de forma plausível seus atos, os quais contribuíram para a prática do mal extremo. Não se trata, pois, de um mal ontológico ou teológico, que nasce de desejos e instintos humanos pervertidos ou de alguma tentação demoníaca, mas sim de um mal político, a violência extrema que tem a sua imagem mais desoladora nos campos de concentração.

Diante deste quadro, nosso ímpeto inicial era, a partir da perplexidade causada pela figura do ex-tenente-coronel nazista, compreender se e como a atividade do pensamento poderia ser capaz de evitar a prática do mal, tema que a pensadora desenvolveu mais detidamente em seu derradeiro e inacabado livro, *A vida do espírito* (*The life of mind*), publicado postumamente em 1977. Nesta obra, Arendt explora o que ela considera as três atividades do espírito (*mind*),

a saber, o pensar, o querer e o julgar. Para Arendt, há uma relação entre a atividade do pensar e a do julgar, de modo que o pensamento, ainda que não apareça no mundo, tem papel fundamental para a atividade do juízo e, por esse motivo, acaba por ser relevante na vida política.

No primeiro capítulo, no momento em que buscamos colocar o problema arendtiano acerca da possibilidade da atividade do pensar constituir uma espécie de barreira para a prática do mal, nossa atenção foi tomada por outra questão: se partirmos do pressuposto de que o pensamento é uma capacidade inerente a todos os seres humanos, por que em determinado contexto social e político essa capacidade não é utilizada? Este problema fez com que nossa pesquisa mudasse de rumo, de modo que decidimos aceitar como pressuposto a relação entre a prática do mal e a incapacidade do pensar para refletirmos sobre o seguinte problema: por que Eichmann era *incapaz* de pensar? Dito de outro modo, quais são as condições que propiciam aquilo que Arendt denomina de incapacidade de pensar (*thoughtlessness*)?

Para respondermos a essas questões, partimos da hipótese de que há algum elemento no sistema totalitário responsável por produzir a incapacidade de pensar, uma vez que a obediência, ou melhor, o apoio a um regime político pode ser obtido justamente em função da ausência de pensamento. Nesse sentido, buscar minar a capacidade de pensar dos indivíduos parece claramente ser uma estratégia importante para a dominação totalitária.

Admitir essa hipótese, contudo, nos coloca ao menos um problema metodológico, posto que, para demonstrá-la, é preciso recorrer a obras de Arendt que foram escritas antes de sua participação no tribunal de Jerusalém – em particular, *Origens do totalitarismo* (1951). O receio aqui é o de tentar procurar evidências acerca de um assunto sobre o qual Arendt ainda não havia refletido antes do caso Eichmann. Tal percepção é corroborada pelo fato de, em muitos textos, como na própria introdução de *A vida do espírito*, Arendt afirmar que notou a relação entre a incapacidade de pensar e a prática do mal apenas durante o julgamento. Seria, pois, legítimo utilizar textos em que Arendt ainda não estava consciente dessa relação? Será que não estaríamos incorrendo em um anacronismo, de maneira a deturpar o pensamento arendtiano?

O que nos tranquiliza acerca desses questionamentos é uma carta de 20 de setembro de 1963 que Hannah Arendt enviou a sua amiga Mary McCarthy, uma escritora norte-americana. Nessa carta, a pensadora confessa à amiga que a sua participação no julgamento em Jerusalém mostrou que ela havia superestimado o peso da ideologia sobre o indivíduo (ARENDT & MCCARTHY, 1995, p. 154). Não obstante, Arendt afirma que, no ensaio “Ideologia e Terror”, ela mesma já notara como o movimento engendrado pela ideologia, no interior dos regimes totalitários, torna-se mais relevante do que o próprio conteúdo ideológico. Isso porque o

conteúdo de uma ideologia acaba por se perder no processo de sua execução, isto é, no momento em que a ideologia é colocada em prática. Desse modo, a política de extermínio nazista, por exemplo, não chegaria ao fim mesmo que todos os judeus fossem eliminados. Essa observação de Arendt chamou nossa atenção para a questão da ideologia não enquanto convicção – pois Eichmann, a confiar no relato de Arendt, carecia de fortes convicções ideológicas –, e sim enquanto uma espécie de movimento que acaba por engolfar de maneira mecânica os membros de um regime totalitário.

Seguindo essa pista, dedicamos o segundo capítulo desta dissertação à análise do ensaio “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. Este ensaio foi publicado originalmente em 1953 e acrescentado como capítulo final da segunda edição de *Origens do totalitarismo*, de 1958. Como o próprio título indica, neste texto Arendt busca apresentar o totalitarismo como uma forma de governo inaudita. Para tanto, ela se baseia na teoria das formas de Montesquieu, das quais extrai as noções de natureza, princípio de ação, bem como de experiência fundamental. A novidade do sistema totalitário reflete o fato de que sua natureza, princípio de ação e experiência fundamental jamais foram utilizadas em política, apesar de serem, naturalmente, conhecidas dos homens. Com efeito, Hannah Arendt aponta o terror como a essência do governo totalitário, responsável por executar a lei da natureza (nazismo) ou da história (stalinismo), e a ideologia enquanto princípio não de ação, mas de movimento, já que, em termos estritos, as pessoas não agem dentro de um regime totalitário, mas são capturadas pelo movimento do regime.

Arendt define a ideologia como a “lógica de uma ideia”, a qual tem o papel de preparar os indivíduos para o exercício da sua função de vítima ou de carrasco sem levar em conta as suas convicções e opiniões pessoais. É na ideologia, pois, que reside o mecanismo que o totalitarismo utiliza para impedir os homens de pensarem por conta própria, uma vez que a lógica de uma ideia cria um movimento automático que distancia os homens de seus semelhantes e da realidade. Desta maneira, os homens perdem a capacidade de sentir e também de pensar, o que completa o trabalho do terror em torná-los seres supérfluos.

Contudo, ao descobrirmos a ideologia, entendida enquanto a “lógica de uma ideia”, como o elemento responsável pela produção da incapacidade de pensar no totalitarismo, somos levados a outro problema: será que a incapacidade de pensar é uma característica apenas dos regimes totalitários? Qual a relação da ideologia com a experiência na qual o regime totalitário se sustenta? Assim, iniciamos nosso terceiro capítulo com o exame da última parte do ensaio “Ideologia e Terror”, na qual Arendt aponta a solidão (*loneliness*) como a experiência fundamental na qual o totalitarismo se baseia. A solidão é experiência de não pertencer ao

mundo de forma alguma, o que representa uma situação na qual os seres humanos estão completamente isolados uns dos outros tanto no domínio público quanto no domínio privado. Há, pois, uma ruptura total das relações humanas, de modo que os homens perdem não apenas a capacidade de agir, como ocorre nas tiranias, mas também a capacidade de pensar e de aprender com a experiência.

Arendt acredita que é a pluralidade humana, ou seja, o fato de o homem não ser um ser único, mas de existir no plural, que possibilita a intersubjetividade, a qual garante as nossas certezas tanto sobre aquilo que os sentidos revelam acerca do mundo (o que Arendt denomina de senso comum) quanto acerca de nós mesmos. Em outras palavras, nossa experiência do mundo depende dos outros seres humanos tanto quanto a nossa própria identidade, a qual só pode ser dada por uma espécie de reconhecimento que o eu recebe dos outros. Para Arendt, cada ser humano é dual, é um dois-em-um. Esse dois-em-um se manifesta mais claramente quando, na ausência da companhia de outro ser humano, pensamos, isto é, realizamos um diálogo conosco mesmo, o diálogo entre o eu e o mim mesmo. Enquanto realizamos esse diálogo, isto é, enquanto pensamos, não estamos solitários, mesmo que estivermos sozinhos, já que estamos na companhia de nós mesmos. Assim, o contato com o mundo e com os outros seres humanos não é perdido, pois é como se os outros, a pluralidade humana, estivesse representada por esse mim mesmo que dialoga com o eu.

O problema, contudo, é quando esse diálogo deixa de ser possível, de modo que o próprio eu acaba por se perder, já que ele não pode ter sua identidade reconhecida por outrem. Desta forma, os seres humanos tornam-se solitários, perdendo a companhia não só dos outros, mas de si mesmos. Por conseguinte, o ser humano deixa de ser capaz de sentir e de pensar, perde o mundo e o eu ao mesmo tempo, de modo que tudo aquilo que lhe apareça já não é digno de confiança, uma vez que não há mais o lastro da intersubjetividade seja externa (relação com os outros homens) ou interna (relação do eu consigo mesmo). É este ser humano solitário, incapaz de sentir e pensar e, por isso, incapaz de aprender com a experiência, de confiar nos outros e de criar um sentido para a própria vida, que é passível de ser capturado pelo movimento lógico totalitário.

A capacidade de raciocínio lógico é a única que não precisa nem do eu nem dos outros para funcionar, de modo que é essa capacidade que vai ser explorada pelos regimes totalitários. Por deduzirem tudo da mesma premissa, ainda que esta seja a mais absurda possível, os regimes totalitários são internamente coerentes e, por isso, os homens solitários lhe dão a sua confiança para tentar fugir da realidade da solidão. É uma “fuga suicida”, como classifica Arendt, pois ao aderir à coerência de uma estrutura vazia que parte de uma determinada premissa (a

superioridade da raça ariana, no caso do nazismo), os seres humanos tornam-se ainda mais incapazes de pensar e de agir, o que os fazem habitar e viver em uma realidade fictícia e abominável.

Ao mostrar como a solidão é a experiência básica do totalitarismo, o qual passa a ser definido como a organização de homens solitários, isto é, como um modo de imprimir movimento a um deserto de seres humanos solitários, Arendt revela que a experiência da solidão é aprofundada pelos regimes totalitários, mas não é por eles criada. Isso significa que o totalitarismo não é fruto do acaso, um mero acidente histórico, mas um acontecimento que só foi possível em função de certas relações estabelecidas na modernidade. Com efeito, o homem solitário é o típico homem de massa, cuja principal característica é o desinteresse pela política e ausência de interesses comuns a todos os membros da comunidade. Arendt passa, como ressalta Duarte (2001, p. 251), de uma crítica do totalitarismo para uma crítica da própria modernidade. Essa mudança de perspectiva também nos leva a mudar o nosso foco, uma vez que passamos a entender que a incapacidade de pensar também já estava presente antes da ascensão do totalitarismo. Isso revela que, enquanto homem de massa, Eichmann era incapaz de pensar antes mesmo de tornar-se membro da SS.

Deste modo, buscamos indicar, ainda que brevemente, como a modernidade produz a incapacidade de pensar, ou seja, como as relações que os seres humanos passam a estabelecer entre si trazem consigo esse efeito. No próprio ensaio “Ideologia e Terror”, Hannah Arendt apresenta os *insights* para essa questão ao apontar a possibilidade de redução do ser humano ao modo de vida do *animal laborans* na sociedade de massa, ou seja, o homem enquanto reduzido ao seu aspecto biológico, preocupado unicamente com a sua sobrevivência. Como este ensaio foi adicionado ao livro *Origens do Totalitarismo* no mesmo ano da primeira edição de *A Condição humana*, acreditamos que o ensaio cumpre a função de ligar as duas obras, como uma espécie de ponte que possibilita a passagem dos problemas em aberto de uma obra para a outra.

Assim, recorremos à *Condição humana* com o intuito de colhermos algumas pistas de como a modernidade gera condições que são propícias para a promoção da incapacidade de pensar. Nossa hipótese é de que a incapacidade de pensar está ligada ao tema da vitória do *animal laborans* e as consequências desse acontecimento, como Arendt já anuncia em “Ideologia e terror”. Também apontamos como a burocracia enquanto um “governo de ninguém” no interior da modernidade contribui para a promoção da incapacidade de pensar. Dessa maneira, acreditamos ser possível notar a emergência da incapacidade de pensar a partir de duas imagens que não são excludentes, já que a segunda está incluída no quadro da primeira: Eichmann enquanto homem de massa e enquanto burocrata.

CAPÍTULO 1. ARENDT EM JERUSALÉM: A BANALIDADE DO MAL E A INCAPACIDADE DE PENSAR DE EICHMANN

“Essa distância da realidade e essa incapacidade de pensar [thoughtlessness] podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos.”
(ARENDT, 1999, p. 311).

Neste capítulo, apresentaremos a problemática a ser desenvolvida ao longo desta dissertação. Para tanto, (1.1) iniciaremos com algumas considerações acerca da ida de Hannah Arendt ao tribunal de Jerusalém e dos problemas jurídicos e políticos relativos ao rapto e ao julgamento de Eichmann realizados pelo Estado de Israel. Em seguida, (1.2) adentraremos nas impressões e análises filosóficas de Arendt acerca da figura do ex-tenente-coronel nazista, as quais levaram a autora a utilizar a sua polêmica noção de banalidade do mal e relacioná-la com uma ausência ou incapacidade de pensar (*thoughtlessness*). Apontaremos, também, como a noção de pensar é utilizada de maneira bem específica enquanto o diálogo do eu consigo mesmo, ideia da qual Arendt se apropria a partir da filosofia socrático-platônica. Por fim, (1.3) introduziremos o problema acerca das condições que dificultam ou prejudicam a capacidade de pensar indivíduos como Eichmann e, assim, facilitam a adesão a regimes totalitários, os quais se pautam e se exercem na exclusão e na eliminação do Outro, ou seja, de indivíduos e grupos considerados como inimigos.

1.1 O julgamento

O julgamento de Adolf Eichmann foi um acontecimento marcante para Hannah Arendt e serviu como uma espécie de fonte para os problemas que constituíram parte significativa dos estudos e reflexões da pensadora até o fim de sua vida. Ao saber pelos jornais que o Estado de Israel havia capturado e decidido processar o ex-tenente-coronel da SS, Arendt sentiu-se tentada a ir a Jerusalém para acompanhar o caso. À sua amiga Mary McCarthy, ela escreve em uma carta de 20 de junho de 1960: “[...] estou meio que brincando com a ideia de conseguir que alguma revista me mande cobrir o julgamento de Eichmann. Muito tentada. Ele era um dos mais inteligentes do bando. Poderia ser interessante – além de horrível” (ARENDT; MCCARTHY, 1995, p. 100). Seus amigos, porém, tentaram dissuadi-la dessa ideia, pois acreditavam que o relato das crueldades e da violência levadas a cabo pelos nazistas poderia despertar em Arendt lembranças e sentimentos tristes. O filósofo e psiquiatra alemão Karl

Jaspers (1883-1969), um de seus principais interlocutores e seu mentor no doutorado, também temia a crítica possivelmente polêmica que Arendt faria do processo e sugeriu que talvez fosse melhor que a pensadora guardasse suas análises para si mesma (ADLER, 2007, p. 403).

Mas a pensadora, que não havia participado dos julgamentos de Nuremberg – nos quais foram processados e condenados muitos partidários de Hitler que exerciam funções proeminentes durante o Terceiro Reich –, queria ter a oportunidade de ver um criminoso nazista “em carne e osso” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296). Judia e alemã, Arendt não vivenciou pessoalmente a situação extrema da Alemanha nazista, pois fugiu de seu país natal em 1933, após ficar oito dias na prisão por ter sido pega com documentos comprometedores sobre a propaganda antissemita que ela havia reunido para a organização sionista da qual participava¹. Ela conseguiu escapar da prisão apenas porque mentiu para o policial que a interrogou, de modo a convencê-lo de sua inocência (ADLER, 2007, p. 131-132; YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 106-108). Apesar disso, a jovem Arendt sabia que, caso sua ação fosse julgada, ela poderia voltar à prisão.

A perspectiva de agravamento da perseguição aos judeus em razão da ascensão de Adolf Hitler ao posto de chanceler em janeiro do mesmo ano, somada à inquietação de poder ser presa novamente, fez Arendt tomar a decisão de fugir do país com a sua mãe. Ela passou por Tchecoslováquia e Suíça até se instalar em Paris, na França. No início da Segunda Guerra Mundial, Arendt chegou a ser internada no campo de Gurs junto com outros alemães que também residiam em território francês e que passaram a ser considerados inimigos em razão da guerra. Ela conseguiu fugir depois de cinco semanas e, após se reencontrar e se casar com Henrich Blücher, seu segundo marido, emigrou para os Estados Unidos em 1941 (ADLER,

¹ Segundo Laure Adler (2007), ao contrário de amigos e intelectuais como Gershom Scholem e Hans Jonas, Hannah Arendt jamais defendeu a tese do movimento sionista, segundo a qual os judeus deveriam estabelecer sua nação na Palestina. Sua ligação com o movimento sionista vinha justamente da proximidade com amigos sionistas e, sobretudo, de seu forte vínculo e confiança em relação a Kurt Blumenfeld, um dos líderes do novo sionismo alemão. No entanto, como lembra Adler, “[...] sob o peso da ascensão do nazismo, a partir de 1930, ela começa a pensá-lo como engajamento político, arma de sobrevivência, meio de ação e forma de resistência” (ADLER, 2007, p. 112). A relação de Arendt com o movimento sionista se constituiu enquanto uma possibilidade de fazer parte de um movimento político judeu no qual ela podia agir, fazer algo concreto contra o nazismo e o crescente antissemitismo. Isso porque outros movimentos políticos da época, como o comunista, do qual participou seu primeiro marido, Günther Stern, não se preocupavam com o recrudescimento do antissemitismo. Arendt se “[...] lembrará após a guerra”, escreve Adler, “das discussões violentas com alguns comunistas, que pregavam a revolução mundial, colocando como prioridade a luta de classe, negando a ascensão do antissemitismo. Durante muito tempo, irá maldizer seus camaradas que fecharam os olhos voluntariamente ao que vinha acontecendo. Para ela, as coisas são claras: se somos atacados como judeus, é como judeus que devemos nos defender. E não como alemão, cidadão do mundo, nem mesmo em nome dos direitos humanos” (ADLER, 2007, p. 98). Na Alemanha do início dos anos 1930, o movimento sionista aparece para Arendt “[...] como o único movimento capaz de ajudar os judeus em dificuldade e, ao mesmo tempo, alertar a opinião pública [sobre o perigo representado pelos nazistas]” (ADLER, 2007, p. 113).

2007; YOUNG-BRUEL, 1997). Arendt viveu como apátrida até 1951, quando recebeu a cidadania norte-americana.

Por ter acompanhado a distância os acontecimentos terríveis do regime nazista, a pensadora encarava a decisão de acompanhar o julgamento de Eichmann como uma obrigação que ela tinha em relação ao seu próprio passado, o que a levou a submeter uma proposta para a revista *The New Yorker*. De acordo com Young-Bruehl, William Shawn, editor da revista, recebeu a oferta “[...] com alegria, satisfeito por ter uma correspondente tão ilustre e bem informada, mais qualificada do que seus profissionais regulares” (1997, p. 295). Garantido o financiamento para sua ida a Jerusalém, Arendt tratou de reprogramar seus cursos e outros compromissos, bem como iniciou seus estudos sobre os aspectos jurídicos do caso.

O réu, Otto Adolf Eichmann (1906-1962), havia participado da denominada “Solução Final” para o problema judeu. Durante o Terceiro Reich, ele chegou a conquistar a patente de tenente-coronel da SS (*Schutzstaffel*, “a tropa de proteção” ligada ao partido nazista alemão e a Hitler) e tinha como função a organização e gestão do transporte em massa dos judeus e de outros grupos para os campos de concentração e de extermínio. Apesar de seu nome não figurar na lista de acusados nos julgamentos de Nuremberg (1945-1946), uma testemunha chamada Dieter Wisliceny, que havia sido subordinado de Eichmann na Eslováquia, citou o nome do ex-tenente-coronel durante o seu depoimento, indicando-o como o responsável pela “solução final” (ADLER, 2007, p. 401).

Para Arendt, Wisliceny pretendia construir com o seu testemunho um álibi que o livrasse de seus próprios crimes, o que “[...] não lhe valeu de nada, uma vez que foi extraditado para a Tchecoslováquia e julgado e executado em Praga [...]” (ARENDT, 1999, p. 163). Ao ser informado do depoimento de Wisliceny, Eichmann, cujo paradeiro era desconhecido na época, sentiu-se ameaçado e tomou precauções para não ser encontrado e julgado. Ele conseguiu fugir para a Argentina, país no qual viveu sob o nome de Ricardo Klement até ser localizado e sequestrado pelo serviço secreto israelense, o *Mossad*, em 1960. Laure Adler detalha bem a trajetória do ex-tenente-coronel de sua fuga até a sua captura:

Sabe-se hoje qual foi a sua odisseia: feito prisioneiro de guerra pelos americanos, assume uma nova identidade. Evade-se ao ser informado sobre o depoimento de Wisliceny. Esconde-se durante quatro dias no lado ocidental da Alemanha, sob nome falso, foge rumo à Áustria e à Itália. Em Gênova, um monge franciscano providencia para ele um falso passaporte para a Argentina, e dois anos mais tarde ele manda buscar sua família. Em 1957, os alemães comunicam a informação ao serviço secreto israelense. No mesmo ano, Eichmann aceita conceder entrevista a um jornalista, um ex-nazista holandês chamado Sassen. Dois anos mais tarde, um agente israelense localiza a casa, sem água corrente ou eletricidade, em que Eichmann mora com a família em

um bairro pobre de Buenos Aires. Em 11 de maio de 1960, Eichmann é preso e trancado em uma casa em Buenos Aires, onde aceita assinar um texto que lhe foi preparado [...] Em 20 de maio, maquiado e drogado, Eichmann embarca em um avião israelense com destino a Tel-Aviv (ADLER, 2007, p. 401-2).

O caso gerou muita repercussão porque, além de todos os problemas e questões legais envolvidas, sobretudo a questão do sequestro, tinha uma especificidade: tratava-se da primeira vez que um criminoso nazista seria julgado por um tribunal judaico, ou seja, pelas próprias vítimas do holocausto. Um segundo processo do tipo só ocorreu novamente após mais de duas décadas, com o caso de Ivan Demjanjuk, criminoso nazista que viveu sob o nome de John Demjanjuk nos Estados Unidos até ser identificado em meados dos anos 1970 pela Divisão de Investigações Especiais do Departamento de Justiça americano. Demjanjuk vivia normalmente com a sua família em um subúrbio de Cleveland, no estado de Ohio, e trabalhava em uma montadora da Ford. Após ser reconhecido, ele perdeu a cidadania americana e foi deportado para Israel, onde foi julgado e condenado por crimes de guerra em 1988. A corte, amparada nos testemunhos de sobreviventes, o identificou como “Ivan, o terrível”, um violento e cruel algoz que atuava no campo de concentração de Treblinka. Porém, em 1993 o caso sofreu um revés: na posse de documentos soviéticos obtidos da antiga Alemanha Oriental após a queda do muro de Berlim, seu advogado conseguiu anular o julgamento na corte de apelação ao criar dúvida suficiente sobre a real identidade de “Ivan, o terrível”. Segundo os documentos, o guarda de Treblinka tinha características físicas diferentes de Demjanjuk e era identificado nos registros como Ivan Marchenko (O MONSTRO..., 2019).

Com a anulação da sentença, Demjanjuk retornou a Cleveland, nos Estados Unidos, o que só foi possível porque o processo de retirada de sua cidadania havia sido anulado em razão da descoberta, feita pelos seus familiares, de que os agentes da Divisão de Investigações Especiais não tinham compartilhado com a defesa alguns arquivos que poderiam favorecer o acusado perante o tribunal de Jerusalém (USHMM, s/d, s/p). Mas, após alguns anos, integrantes dessa mesma divisão entraram em contato com as autoridades alemãs e conseguiram convencê-las a processar Demjanjuk na Alemanha, pois, ainda que Demjanjuk não fosse “Ivan, o terrível”, o julgamento e outras investigações realizadas nos Estados Unidos haviam mostrado que ele havia atuado como guarda no campo de concentração de Sobibor por pelo menos seis meses durante o ano de 1943. Assim, em 2002, Demjanjuk perdeu novamente a cidadania americana e foi extraditado para a Alemanha, onde foi julgado, desta vez por cumplicidade com os atos realizados durante o regime nazista. Em maio de 2011, aos 91 anos, ele foi sentenciado a cinco

anos de prisão pela colaboração na morte de mais de vinte e cinco mil pessoas em Sobibor (USHMM, s/d, s/p; O MONSTRO..., 2019).

O réu morreu em março de 2012, antes de seus recursos serem julgados, o que fez o caso ser anulado sem uma condenação efetiva. Contudo, o precedente aberto pelo caso Demjanjuk foi importante para o julgamento de outros criminosos nazistas, como Oskar Gröning, um ex-oficial da SS que trabalhava como contador no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau². Gröning foi condenado em 2015, aos 94 anos, por sua colaboração no assassinato em massa. Ele foi descoberto devido a uma entrevista que concedeu à *BBC* na qual relatou suas experiências em Auschwitz para testemunhar contra grupos que negavam o acontecimento do holocausto (O CONTADOR..., 2018)³. Ambos os julgamentos revelam um esforço tardio por parte do sistema judiciário alemão que, durante muitos anos, relutou em levar criminosos nazistas a julgamento. Ao processar criminosos já idosos, após mais de seis décadas da realização dos crimes, a esperança dos procuradores alemães era estabelecer para o futuro o entendimento acerca da culpa pessoal de agentes que atuaram em crimes contra a humanidade, ainda que na condição de cúmplices.⁴

Em relação ao julgamento de Eichmann, uma das pretensões do primeiro-ministro israelense, David Ben-Gurion, o responsável por designar ao *Mossad* a tarefa de capturar o ex-tenente-coronel da SS, era a de que o processo em Jerusalém contribuísse para revelar criminosos nazistas não-julgados em outros países, o que, segundo Arendt, foi uma tarefa bem-

² De acordo com a *Holocaust Encyclopedia*, Auschwitz se localizava no sul da Polônia, mas não era um único campo de concentração, e sim um complexo formado por 48 campos, dos quais 45 eram campos satélites. Os três campos maiores eram: Auschwitz I-Stammlager, campo principal que servia de centro administrativo do complexo; Auschwitz II-Birkenau, um campo de extermínio; e Auschwitz III-Monowitz, que era uma campo de trabalhos forçados, também conhecido como Auschwitz-Buna por prestar serviços para a fábrica de borracha Buna-Werke, de propriedade do conglomerado alemão IG Farben (USHMM, s/d, s/p).

³ A memória do holocausto, cujo desrespeito e ignorância é evidente em movimentos contemporâneos que negam sua ocorrência, era algo sobre o qual tanto os prisioneiros quanto os algozes dos campos de concentração tinham consciência. Primo Levi, judeu italiano e sobrevivente de Auschwitz-Monowitz, lembra que as experiências dos campos de concentração eram tão cruéis e absurdas que os próprios carrascos sabiam bem que, caso algum prisioneiro escapasse, o seu testemunho não aparentaria ser crível. Os nazistas transformaram essa possibilidade em ameaça, e diziam que, na hipótese de restar algum sobrevivente, “[...] as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês” (LEVI, 2004, p. 9). O temor da desconfiança e descrédito do mundo exterior fazia os prisioneiros dos campos terem pesadelos desesperados sobre essa possibilidade, como descreve Levi: “[...] quase todos os sobreviventes, oralmente ou em suas memórias, recordam um sonho muitas vezes recorrente nas noites de confinamento, variado nos particulares mas único na substância: o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente” (LEVI, 2004, p. 10).

⁴ A história dos julgamentos de Demjanjuk é relatada na série documental “O monstro mora ao lado” (2019), de Yossi Bloch e Daniel Sivan, e a de Gröning no documentário “O contador de Auschwitz” (2018), de Matthew Shoychet.

sucedida na época. No entanto, para a pensadora, as intenções políticas do governo de Israel acabavam por fazer do julgamento uma espécie de espetáculo, com direito à transmissão internacional – interrompida periodicamente para os anúncios comerciais –, que visava lembrar ao mundo e, sobretudo, aos mais jovens, todos os males cometidos contra a comunidade judaica. Com a recordação de tão dolorosa história, deveria ficar evidente a importância de Israel enquanto único local seguro para os judeus (ARENDT, 1999).

Mas Arendt temia essa instrumentalização política de um processo criminal que, enquanto tal, deveria focar nos atos do acusado, e não em aspectos e objetivos secundários. Para ela, a atitude do governo israelense, que no tribunal estava representado pelo procurador-geral Gideon Hausner, responsável pela acusação, tornou ainda mais difícil o entendimento das questões legais e das irregularidades que permeavam o julgamento. No “Epílogo” de *Eichmann em Jerusalém*⁵, obra publicada inicialmente em 1963, resultado da série de artigos que a autora escreveu para a revista *The New Yorker* em razão de sua ida em Jerusalém, Arendt trata dos problemas jurídicos do caso e frisa esse aspecto negativo da atitude do Estado israelense:

[...] O próprio estado de Israel, pelas declarações pré-julgamento do primeiro-ministro Ben-Gurion e pela maneira como a acusação foi formulada pelo promotor, confundiu ainda mais as coisas, arrolando um grande número de objetivos que o julgamento deveria atingir, os quais eram todos objetivos secundários quanto à lei e ao comportamento numa sala de tribunal [...] (ARENDT, 1999, p. 275).

O julgamento na Corte Distrital de Jerusalém não foi simples. As anormalidades e mesmo de irregularidades do caso diziam respeito, sobretudo, às questões legais relativas ao rapto do acusado, uma vez que Argentina e Israel não tinham um tratado de extradição – e, enquanto cidadão alemão, Eichmann só poderia ser extraditado para a Alemanha –, bem como à complexa natureza do crime, o qual foi cometido em um contexto político em que as ações do réu não eram consideradas ilegais. Além disso, o Estado de Israel sequer existia quando os crimes foram perpetrados. Que direito teria Israel de julgar Eichmann? O julgamento não deveria ser realizado por uma corte internacional?

Os eventos relativos à captura de Eichmann permitiam à defesa questionar o direito da Corte Distrital de Jerusalém de processar o ex-tenente-coronel, já que o réu havia sido levado a julgamento por meio de um ato que configurava uma clara violação da soberania da Argentina e da Lei Internacional. Como, a partir de um ato ilegal e criminoso, a Corte Distrital de Jerusalém esperava estabelecer justiça? Na sentença, a corte respondeu que, em relação ao seu

⁵ Doravante, referida apenas com as letras *EJ*, em itálico.

direito de julgar, o próprio Eichmann havia escrito uma declaração (que não se sabe se foi escrita de maneira forçada ou não) na qual reconhecia a competência da corte e aceitava ser por ela julgado. Arendt observa, porém, que esse documento “[...] embora, sem dúvida, genuíno, tem uma particularidade: sua data omite o dia em que foi assinado. A omissão dá margem à suspeita de que a carta foi escrita não na Argentina, mas em Jerusalém, onde Eichmann chegou em 22 de maio” (ARENDT, 1999, p. 263).

A corte também frisou na sentença que, em 3 de agosto de 1960, antes do início do julgamento, os governos da Argentina e de Israel fizeram uma declaração conjunta na qual ambos os Estados deram por encerrado o incidente que resultou na captura do réu. Isso pareceu ser suficiente para o tribunal. Para Arendt, porém, a corte apenas evitou tocar na questão da legalidade ou ilegalidade do sequestro de Eichmann, de modo a não afirmar e nem a negar que o rapto tinha sido um ato de Estado. A pensadora chama atenção para o fato de que “[...] a Argentina não teria cedido em seus direitos com tanta disposição se Eichmann fosse cidadão argentino” (ARENDT, 1999, p. 261). Além disso, para todos os efeitos, o acusado continuava a ser cidadão alemão, mas como ele não havia conseguido asilo político na Argentina, a República Federal Alemã utilizou esse “[...] bem-vindo pretexto para suspender a costumeira proteção devida a seus cidadãos no exterior” (ARENDT, 1999, p. 261). Ou seja, nem a Argentina, nem a Alemanha – que podia solicitar a extradição – fizeram qualquer esforço para lidar com a questão do rapto de Eichmann. Com efeito, Arendt conclui que aquilo que possibilitou ao Estado de Israel contornar conflitos internacionais tanto com a Argentina, que teve seu território violado por agentes do serviço secreto israelense, quanto com a Alemanha, pátria do acusado, era o fato de que, na prática, Eichmann se encontrava numa situação de apátrida:

[...] apesar das páginas e páginas de argumentos legais, baseados em tantos precedentes, acaba-se com a impressão de que o rapto estava entre os modos mais frequentes de prisão, e que foi o fato de Eichmann ser apátrida *de fato*, e nada mais, que permitiu à corte de Jerusalém levá-lo a julgamento. Eichmann, embora não fosse nenhum perito legal, devia ser capaz de avaliar isso, pois ele sabia, por sua própria carreira, que se podia fazer o que se quisesse com uma pessoa apátrida; os judeus tinham de perder sua nacionalidade antes de poder ser exterminados [...] (ARENDT, 1999, p. 261-2).

A condição de “apátrida *de fato*” do acusado permitiu que Israel se livrasse de quaisquer processos acerca da violação da Lei Internacional, bem como possibilitou a realização do julgamento. E a ironia dessa situação, como nota Arendt, é que os judeus só puderam ser exterminados por se encontrarem na condição de apátridas, pois, sem um Estado que oferecesse proteção legal e garantisse seus direitos – e nenhum Estado reclamou os judeus, nem mesmo o

Vaticano –, é como se tais direitos não existissem. Este é, aliás, o cerne da crítica aos direitos humanos que Arendt analisa no final do segundo livro de *Origens do totalitarismo*⁶:

[...] a calamidade que vem se abatendo sobre um número cada vez maior de pessoas não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos. O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade (ARENDT, 2012, p. 405).

Para Arendt, os direitos humanos tornam-se uma mera ficção para indivíduos que se encontram destituídos da proteção de uma comunidade política, de um Estado que possa fazer valer tais direitos para seus cidadãos. Nesse sentido, a pensadora defende que os direitos humanos não têm como fundamento a simples existência humana por si mesma, a qual se daria como uma essência e, como tal, seria capaz de impor o respeito à dignidade de cada ser humano. Pelo contrário, como mostra a experiência dos refugiados, dos apátridas e dos sobreviventes dos campos de concentração e extermínio durante o regime nazista, “[...] o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano” (ARENDT, 2012, p. 408). O que retira a dignidade humana não é, pois, a perda de direitos, e sim a perda da comunidade política e, por conseguinte, a perda de um lugar no mundo, condição que ainda hoje se expressa na figura dos refugiados e dos apátridas.

Apesar de ter sido contornada, a questão da captura do Eichmann é, para Arendt, o único traço sem precedentes do julgamento e, também, o mais perigoso, pois, como escreve a autora: “o que vamos dizer amanhã se algum Estado africano resolver mandar seus agentes ao Mississippi para raptar um dos líderes do movimento segregacionista local? E o que vamos responder se uma corte de Gana ou do Congo citar o caso de Eichmann como um precedente?” (ARENDT, 1999, p. 286). No entanto, apesar de notar a irregularidade e o perigo desse ato, Arendt aponta que a Argentina tinha o costume de não extraditar criminosos nazistas, de modo que um pedido de extradição – ainda que houvesse um tratado de extradição entre Argentina e Israel, o que não era o caso – dificilmente seria atendido. Um pedido de extradição por parte da República Federal Alemã também seria incerto, já que pedidos anteriores do governo alemão ao país sul-americano haviam sido negados.

Arendt lembra que “[...] pela lei argentina, todos os crimes ligados à última guerra caíram no estatuto da limitação quinze anos depois do final da guerra, de forma que, depois de 7 de maio de 1960, Eichmann não poderia ser extraditado” (ARENDT, 1999, p. 287). Assim, a

⁶ Doravante, referido apenas pelas letras *OT*, em itálico.

pensadora conclui que, do ponto de vista estritamente legal, não havia a possibilidade de levar Eichmann a julgamento, principalmente em Israel. Nesse sentido, ela compreende a atitude de Israel como “[...] um ato desesperado, sem precedentes e incapaz de configurar um precedente, necessário devido à condição insatisfatória da lei internacional” (ARENDT, 1999, p. 287). E essa ação desesperada para levar o réu a julgamento só pode ser justificada perante a Argentina, a Alemanha e toda a comunidade internacional pelo fato de a culpa do acusado – e não sua inocência, como nos processos criminais normais – estar presumida, de modo que o veredicto era claramente previsível. Arendt comenta que:

[...] Em Israel, como na maioria dos países, uma pessoa que se apresenta na corte é considerada inocente até prova em contrário. Mas no caso de Eichmann isso era uma evidente ficção. Se ele não fosse considerado culpado antes de aparecer em Jerusalém, culpado além de toda dúvida, os israelenses jamais teriam ousado, nem desejado, raptá-lo; o primeiro-ministro Ben-Gurion, explicando ao presidente da Argentina, em carta datada de 3 de junho de 1960, por que Israel havia cometido uma “violação formal da lei argentina”, afirmou que “foi Eichmann quem organizou o assassinato em massa [de 6 milhões de pessoas do nosso povo], numa escala gigantesca e sem precedentes, em toda a Europa”. Ao contrário das prisões de casos criminosos comuns, onde a suspeita de culpa tem de ter provas substanciais e razoáveis, mas não além de toda dúvida – isso é tarefa do julgamento subsequente –, a captura de Eichmann podia ser justificada, e foi justificada aos olhos do mundo, tão-somente pelo fato de o resultado do julgamento poder ser seguramente antecipado (ARENDT, 1999, p. 231).

Na visão de Arendt, a única alternativa ao rapto seria a execução de Eichmann e o posterior julgamento de seu assassino, como aconteceu com o caso de Shalom Schwartz, ocorrido em Paris em 26 de maio de 1926, e o caso do armênio Tehlirian, que aconteceu em Berlim em 1921. Nessas condições, o réu seria considerado um herói e o seu julgamento serviria para trazer à tona toda a história da vítima que, apesar dos crimes e atos brutais realizados, não podia ser levada ao tribunal. Mas a autora pondera que o problema dessa alternativa é que os assassinos dos casos precedentes eram pessoas comuns, e não agentes a serviço de um Estado. Além disso, Buenos Aires dos anos 1960, onde Eichmann se encontrava, “[...] não oferecia nem as mesmas garantias, nem a mesma publicidade para o acusado que Paris ou Berlim ofereciam” (ARENDT, 1999, p. 289).

Em relação à questão da retroatividade da lei, que enfatiza o fato de que o crime foi cometido em um contexto em que as ações do réu, além de não serem consideradas ilegais, eram promovidas pelo regime político vigente, Arendt lembra que essa objeção contra a possibilidade de processar criminosos nazistas não era nova. Durante os julgamentos de Nuremberg (1945-1946), cujo escopo era julgar e punir os criminosos de guerra das forças do

Eixo, principalmente os líderes proeminentes da Alemanha nazista, os advogados de defesa já haviam utilizado esse argumento. Ademais, a própria instauração do Tribunal Militar de Nuremberg foi questionada, uma vez que ele foi organizado pelos Aliados, ou seja, pelos países vencedores da Segunda Guerra Mundial (Estados Unidos, União Soviética, Reino Unido e França). Daí, portanto, a alegação, que se repetia também em Jerusalém, segundo a qual se tratava de uma corte dos vitoriosos, ou seja, de um tribunal de exceção que não buscava justiça, mas sim vingança por parte dos vencedores da guerra contra os vencidos. Arendt observa que essa alegação deveria ser sentida como um peso maior no julgamento de Jerusalém, pois este não permitiu que a defesa apresentasse testemunhas (ARENDT, 1999, p. 297).

Como mostra Celso Lafer (1991, p. 167-8), o Tribunal Militar de Nuremberg constituiu um marco na medida em que se tornou a primeira corte penal internacional a ser realizada. Para tanto, foi necessário que os Aliados estabelecessem um estatuto específico, o que foi feito a partir do Acordo de Londres, assinado em 1945. De acordo com Lafer, o referido Tribunal “[...] tinha competência e jurisdição, nos termos do art. 6º de seu estatuto, em relação aos *crimes contra a paz, os crimes de guerra e os crimes contra a humanidade*” (LAFER, 1991, p. 167). Dos três crimes previstos, apenas o terceiro tipo era desconhecido até a Segunda Guerra Mundial – embora seja apenas no estatuto de Nuremberg que os dois primeiros passassem a configurar como crimes passíveis de punição. Em relação à concepção de crimes contra a humanidade, Lafer comenta que ela

[...] procurava identificar algo novo, que não tinha precedente específico no passado. Representava um primeiro esforço de tipificar, como ilícito penal, o ineditismo da dominação totalitária, que pelas suas características próprias – o assassinato, o extermínio, a redução à escravidão, a deportação, os atos desumanos cometidos contra a população civil, as perseguições por razões políticas, raciais e religiosas, para usar termos do art. 6º “c” do Estatuto acima mencionado – tinha uma especificidade que transcendia os crimes contra a paz e os crimes de guerra (LAFER, 1991, p. 168).

Para julgar e punir um tipo de crime que, enquanto era realizado, não era visto enquanto tal, mas sim como atividades comuns, promovidas pelo próprio Reich, foi preciso que os Aliados criassem uma tipificação nova. E essa tipificação só pode ser estabelecida posteriormente à realização dos crimes porque estes simplesmente não existiam antes da ascensão dos regimes totalitários, no caso, o domínio nazista na Alemanha, o qual se caracteriza como um evento de ruptura. Nesse sentido, a tipificação dos crimes contra a humanidade tinha o objetivo de “[...] situar no âmbito do Judiciário a reação dos vencedores aos crimes do nazismo” (LAFER, 1991, p. 169). É nos julgamentos de Nuremberg, portanto, que se iniciam

os esforços para tipificar o crime de genocídio, o qual era entendido como crime contra a humanidade. Por esse motivo, a despeito da acusação dos julgamentos de Nuremberg ser uma corte dos vencedores, Lafer faz uma ressalva:

[...] Se é certa a afirmação de que as potências vitoriosas criaram um Direito Internacional Penal *ad hoc* através do estatuto do Tribunal, é igualmente válido dizer-se que elas o fizeram sem desvio de poder, pois não incidiram na tentação das represálias e das violências incontroladas. Esta conquista da consciência jurídica teve desdobramentos importantes no tempo, pois Nuremberg não se esgotou nas sentenças de um tribunal *ad hoc*, mas acabou se convertendo no momento inicial que levou à afirmação, no plano do Direito Positivo, de um Direito Internacional Penal (LAFER, 1991, p. 169).

Em razão da natureza específica do crime que se almejava punir, o tribunal de Jerusalém pode utilizar como precedente os julgamentos de Nuremberg para responder a objeção da defesa que apontava o caráter retroativo da lei sob a qual Eichmann foi processado (ARENDT, 1999, p. 276). Arendt acrescenta que a retroatividade da lei

[...] viola apenas formalmente, não substancialmente, o princípio de *nullum crimen, nulla poena sine lege* [não há crime, nem pena, sem anterior que os defina], uma vez que este se aplica significativamente apenas a atos conhecidos pelo legislador; se um crime antes desconhecido, como o genocídio, repentinamente aparece, a própria justiça exige julgamento segundo uma nova lei [...] (ARENDT, 1999, p. 276-7).

Arendt tem em mente que o caráter sem precedentes do genocídio está ligado ao ineditismo do evento totalitário, o qual inaugura uma ruptura com toda a tradição ocidental. Essa ruptura fez com que critérios morais e jurídicos tradicionais se tornassem inadequados para se pensar e julgar os crimes levados a cabo nesse sistema, bem como o próprio sistema totalitário em si. Daí, pois, a necessidade de se propor uma nova definição para um crime inédito, um esforço que se inicia com o estatuto do Tribunal Militar Internacional de Nuremberg. No entanto, Arendt atenta para algumas incoerências entre o que estabelecia o estatuto e os julgamentos, como o fato de os crimes contra a paz serem definidos como o crime internacional supremo e, não obstante, os juízes de Nuremberg aplicarem

[...] a punição mais severa, a pena de morte, apenas àqueles que foram considerados culpados de atrocidades bastante incomuns, que efetivamente constituíam um “crime contra a humanidade” ou, como disse o promotor francês, François de Menthon, com maior exatidão, um “crime contra o status humano” (ARENDT, 1999, p. 280).

Mas a importância dos princípios estabelecidos no estatuto de Nuremberg está no fato de, como indica Lafer, a Comissão de Direito Internacional da ONU ter, a pedido da Assembleia Geral da organização, sistematizado e reformulado os referidos princípios, de modo a chegar na forma de alguns artigos acerca do genocídio que, como escreve Lafer, “[...] converteram-se em normal geral, internacionalmente positivada em *hard law*, através da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, de 11 de dezembro de 1948, que entrou em vigor em 12 de janeiro de 1951” (LAFER, 1991, p. 169-170).

A partir dessa convenção, da qual Israel era signatário, o genocídio é definido como crime internacional e implica a responsabilidade criminal não só dos agentes diretamente envolvidos como também daqueles que contribuem indiretamente para a sua perpetração, como, por exemplo, no caso do incitamento e da cumplicidade (LAFER, 1991, p. 171). No entanto, um aspecto problemático da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio é que ela foi construída na condição de uma normal criminal internacional e, por isso, segundo a lógica que rege o sistema internacional. Com efeito, alguns requisitos jurídicos para julgamentos penais ficaram em aberto, como escreve Lafer:

[...] a convenção não fixa a pena – a norma de repressão –, deixando esta incumbência ou à legislação e aos tribunais competentes em cujo território o ato foi cometido (é o princípio do *forum deliti commissi*), ou então ao tribunal internacional competente em relação às partes-contratantes que lhe tiverem reconhecido a jurisdição (art. VI) (LAFER, 1991, p. 172).

É neste ponto que se ancoram as objeções acerca da competência da Corte Distrital de Jerusalém, uma vez que, segundo a Convenção de 1948, o crime de genocídio deveria ser julgado e punido pelo Estado em cujo território o crime foi cometido, em acordo com o princípio de *forum deliti commissi* (foro do delito cometido), ou então por um tribunal internacional. Nos termos da Convenção, Israel não poderia ser considerado o *forum deliti commissi* e, portanto, não teria competência para realizar o julgamento, o que levaria a necessidade de se estabelecer um tribunal internacional para julgar Eichmann.

Para rebater esse tipo de objeção, os juízes lançaram mão na sentença do julgamento de três princípios do Direito Internacional Público, a saber, o princípio da personalidade passiva, isto é, do *forum patriae victimae* (foro do país da vítima), o da competência universal, e o territorial. O primeiro princípio parte da ideia de que o Estado de Israel, na condição de pátria de parte significativa do povo judeu, consiste no *forum patriae victimae* dos milhões de judeus que sofreram as atrocidades durante o Terceiro Reich e, por isso, teria competência para julgar os algozes nazistas. No entanto, Arendt rejeita esse princípio porque entende que, nele, subjaz

a ideia de julgamento como uma espécie de vingança que as vítimas têm o direito de exercer sobre seus algozes, o que foi explorado como argumento contra o julgamento: os judeus não queriam justiça, e sim vingança.

Arendt discorda deste princípio na medida em que compreende que o objetivo desse tipo de processo criminal não é oferecer compensações para as vítimas, como no caso de processos civis, e sim estabelecer a justiça nas condições em que esta pode ser realizada. Ela escreve que “[...] o malfeitor é levado à justiça porque seu ato perturbou e expôs a grave risco a comunidade como um todo [...]; é a ordem pública que foi tirada de prumo e tem de ser restaurada, por assim dizer. Em outras palavras é a lei, e não a vítima, que deve prevalecer” (ARENDT, 1999, p. 283).

Em relação ao segundo princípio elencado pela Corte Distrital, o da jurisdição universal, Arendt também o nega devido ao fato de que ele é utilizado em matéria de pirataria, um tipo de crime clássico que não se baseia na lei criminosa de um Estado, o que faz a analogia com o genocídio não ter sentido. Assim, para justificar a competência da corte de Jerusalém, Arendt aceita o terceiro princípio elencado pela corte, a saber, o da territorialidade, mas não da maneira como a corte distrital definiu, e sim a partir de uma posição *sui generis*: Arendt propõe uma redefinição da noção de território que, para ela, além de ser um conceito geográfico, é também um conceito político e jurídico. Ela acredita que a noção de território

[...] Diz respeito não tanto, e não primordialmente, a um pedaço de terra, mas ao espaço entre indivíduos de um grupo cujos membros estão ligados e ao mesmo tempo separados e protegidos uns dos outros por todo tipo de relações, baseadas em língua comum, religião, história comum, costumes e leis. Tais relações se tornam especialmente manifestas na medida em que elas próprias constituem o espaço em que os diferentes membros de um grupo se relacionam e interagem entre si. Nenhum Estado de Israel teria surgido se o povo judeu não tivesse criado e mantido seu próprio espaço intersticial ao longo dos muitos séculos de dispersão, isto é, antes da retomada de seu velho território (ARENDT, 1999, p. 285).

O conceito de território proposto por Arendt tem, como base, as relações entre as pessoas que constituem um povo e que, por si só, estabelece o espaço de interação entre os indivíduos, o qual é tomado como uma espécie de condição para a fundação de um Estado – como é o caso de Israel. Celso Lafer nota que essa noção expandida de território reflete a postura do sionismo na vertente de Bernard Lazare, o qual, ao contrário da linha de Hertz, seguida majoritariamente, propunha que “[...] os judeus sionistas deveriam prioritariamente emancipar-se como povo na forma de nação, e não procurar escapar ao antissemitismo através da criação de um Estado, como queria Hertz” (LAFER, 1991, p. 175). A partir do conceito extensivo de território, Arendt pode justificar a competência da Corte israelense e, portanto, a não necessidade de um tribunal

internacional para julgar Eichmann, uma vez que outros tribunais nacionais já tinham julgados criminosos e colaboradores nazistas. Mas, apesar de aceitar a competência da Corte Distrital, Arendt não aprovava a “[...] a competência legislativa de Israel e a posição da promotoria que nela se baseou” (LAFER, 1991, p. 175).

Embora o Estado de Israel fosse signatário da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio de 1948, a corte de Jerusalém não baseou o julgamento de Eichmann nesta convenção, e sim em uma legislação própria que, de acordo com Lafer, foi constituída a partir da “[...] legislação penal comum de Israel, combinada com a lei israelense nº 5710, de 1950” (LAFER, 1991, p. 175). Lafer também lembra que “[...] a lei israelense, que se inspirou nos princípios de Nuremberg, contemplava três crimes: crimes contra o povo judeu cometidos no período nazista (1933-1945); crimes contra a humanidade e crimes de guerra” (LAFER, 1999, p. 175).

É na distinção entre crimes contra o povo judeu e crimes contra a humanidade que Arendt concentra a sua crítica ao julgamento, uma vez que tal tipificação acaba por obscurecer o fato de que as atrocidades levadas a cabo pelo regime nazista, sobretudo nos campos de concentração, constituíam um crime sem precedentes. Na visão de Arendt, a distinção presente na legislação israelense apenas corroborou a percepção comum dos judeus no caráter ubíquo do antissemitismo ao longo da história e, ao mesmo tempo, gerou dificuldades para o julgamento. Escreve a pensadora:

[...] Aos olhos dos judeus, pensando exclusivamente em termos de sua própria história, da catástrofe que se abateu sobre eles com Hitler, na qual um terço deles morreu, esse não parecia o mais recente dos crimes, o crime sem precedentes do genocídio, mas, ao contrário, o crime mais antigo que conheciam e recordavam [...] Esse equívoco está na raiz de todos os fracassos e dificuldades do julgamento de Jerusalém. Nenhum dos participantes jamais chegou a um entendimento claro do horror efetivo de Auschwitz, que é de natureza diferente de todas as atrocidades do passado, porque foi considerado pela acusação e pelos juízes como nada mais do que um horrendo *pogrom* da história judaica (ARENDT, 1999, p. 290).

Para Arendt, o genocídio dos judeus que ocorreu durante o regime nazista foi integrado como mais um tópico da longa história de perseguição aos judeus, de modo a dificultar a percepção de que o extermínio dos judeus e outros grupos levado a cabo nos campos de concentração não era apenas algo mais extremo que a perseguição e a expulsão dos judeus de um determinado país, e sim um crime novo, de natureza diferente de tudo o que já havia acontecido. Já em 1951, no primeiro volume de *OT*, dedicado ao antissemitismo, a pensadora

havia apresentado essa reflexão ao traçar uma distinção clara entre o antissemitismo moderno e o antissemitismo tradicional.

Na concepção arendtiana, o antissemitismo tradicional era baseado em preconceitos religiosos e teológicos, ao passo que o antissemitismo moderno tem, como cerne, questões políticas que surgiram a partir da identificação entre os judeus e o Estado moderno. Essa identificação foi criada em razão do financiamento que judeus ricos propiciavam a Estados europeus em um momento no qual a burguesia ainda não tinha o interesse de dominar mercados externos e, portanto, não precisava do poder estatal. Mesmo após a perda desse papel de financiar o Estado, os judeus mantiveram seus privilégios e, ao mesmo tempo, por preferirem se manter como um grupo isolado, continuaram sem poder político, embora inúmeras teses e teorias da conspiração alimentassem a crença de que eles dominavam secretamente todo o mundo. Esse tipo de preconceito, somado ao descontentamento das classes sociais com o Estado, o qual era identificado com os judeus, acabaram por criar as sementes para o antissemitismo moderno que foi apropriado por Hitler no ímpeto de colocar em prática seu projeto de dominação total (ARENDT, 2012).

De acordo com Arendt, a confusão entre antissemitismo tradicional e moderno contribuiu para a interpretação equívoca de que o genocídio não era nada novo, mas sim um crime tal como a discriminação legalizada, a perseguição e a expulsão em massa, os quais não eram desconhecidos e ocorreram inclusive na Idade Moderna. Mas, para a pensadora, a novidade relativa ao destino dos judeus no Terceiro Reich deveria ser compreendida a partir de um fato específico:

[...] Foi quando o regime nazista declarou que o povo alemão não só não estava disposto a ter judeus na Alemanha, mas desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra que passou a existir o novo crime, o crime contra a humanidade – no sentido de “crime contra o status humano”, ou contra a própria natureza da humanidade. A expulsão e o genocídio, embora sejam ambos crimes internacionais, devem ser distinguidos; o primeiro é crime contra as nações irmãs, enquanto o último é um ataque à diversidade humana enquanto tal, isto é, a uma característica do “status humano” sem a qual a simples palavra “humanidade” perde o sentido (ARENDT, 1999, p. 291).

Arendt entende que, quando os nazistas buscaram eliminar um grupo inteiro da face da Terra, eles não só atacaram esse grupo como também a própria humanidade na medida em que a destruição total desse grupo implica em perda irreparável para a diversidade humana. A pensadora esperava que um julgamento focado nos crimes cometidos contra os judeus teria a vantagem de explicitar a distinção entre crimes de guerra e atos desumanos, bem como a diferença desses últimos, que tinham um propósito criminoso, mas conhecido – como no caso

da aniquilação de populações nativas para a expansão da colonização, por exemplo –, e o crime contra a humanidade, cujo propósito era sem precedentes (ARENDT, 1999, p. 298). Contudo, a corte em Jerusalém, por se basear na legislação israelense, foi incapaz de notar as diferenças entre discriminação, expulsão e o genocídio e, por conseguinte, não entendeu que “[...] o crime supremo com que se defrontava o extermínio físico do povo judeu, *era um crime contra a humanidade, perpetrado no corpo do povo judeu*, e que só a escolha das vítimas, não a natureza do crime, podia resultar da longa história de ódio aos judeus e de antissemitismo [...]” (ARENDT, 1999, p. 291-2, grifo nosso).

O programa de eliminação de milhões de pessoas que foi levado a cabo, sobretudo, nos campos de concentração e extermínio, tratava-se de um crime inédito. O caráter sem precedentes desse crime assinala, como observa Celso Lafer, “a especificidade da ruptura totalitária, que pôs o mundo às avessas” (LAFER, 1991, p. 167). No direito internacional, tais crimes foram entendidos como um crime contra a humanidade: genocídio. Mas Hannah Arendt, no “Pós-escrito” de *EJ*, prefere utilizar a expressão “massacres administrativos”, um termo que provém do imperialismo britânico que, segundo Arendt, não utilizou esse tipo de procedimento para manter seu domínio na Índia (ARENDT, 1999, p. 311). Para a autora, massacres de povos inteiros já ocorriam desde a Antiguidade. Assim, o uso da expressão massacres administrativos tem “[...] a virtude de dissipar a suposição de que tais atos só podem ser cometidos contra nações estrangeiras ou de raça diferente” (ARENDT, 1999, p. 311). Ela continua:

[...] É bem sabido que Hitler começou seus assassinatos em massa brindando os “doentes incuráveis” com “morte misericordiosa”, e que pretendia ampliar seu programa de extermínio se livrando dos alemães “geneticamente defeituosos” (os doentes do coração e do pulmão). Mas à parte isso, é evidente que esse tipo de morte pode ser dirigido contra qualquer grupo determinado, isto é, que o princípio de seleção é dependente apenas de fatores circunstanciais [...] (ARENDT, 1999, p. 311-2).

A percepção comum dos judeus acerca de sua história, bem como a indução a esta crença que a legislação israelense promovia ao distinguir crimes contra a humanidade e crimes contra o povo judeu, obscureceram o caráter inaudito do massacre do qual os judeus foram vítimas. Na visão de Arendt, esse fato fez o julgamento de Eichmann trazer à tona uma série de equívocos e dificuldades tanto para os juízes quanto para o promotor do caso. Arendt critica veementemente este último pelo tipo condução que ele tentou impor ao processo e pelo caráter teatralizado de seus discursos no tribunal. Ela aponta caráter excessivamente retórico e teatral do procurador desde o início do julgamento, quando Hausner inicia seu discurso preliminar, que durou mais de dez horas, com a seguinte frase: “Quando me ponho diante dos senhores,

juízes de Israel, nesta corte, para acusar Adolf Eichmann, eu não estou sozinho. Aqui comigo neste momento estão 6 milhões de promotores. Mas eles não podem levantar o dedo acusador na direção da cabine de vidro e gritar *j'accuse* [...]” (ARENDT, 1999, p. 283). A pensadora também demonstra descontentamento com os olhares que ele trocava com a plateia, os quais revelam uma espécie de vaidade que atinge o clímax quando Hausner recebe os cumprimentos do presidente dos Estados Unidos pelo “belo trabalho”.⁷

Arendt observa que, ao longo do julgamento, as testemunhas de acusação falavam de coisas horrendas e verdadeiras, mas que tinham pouca ou nenhuma ligação com os feitos de Eichmann. Toda a linha de acusação do procurador-geral Hausner parecia não focar naquilo que o ex-tenente-coronel da SS havia feito, pelo contrário:

“Não é um indivíduo que está no banco dos réus nesse processo histórico, não é apenas o regime nazista, mas o antissemitismo ao longo de toda a história”. Foi esse o tom estabelecido por Ben-Gurion e seguido fielmente pelo sr. Hausner, que começou o seu discurso de abertura (que durou três sessões) com o faraó do Egito e com o decreto de Hman de “destruir, matar, e fazê-los perecer” (ARENDT, 1999, p. 30).

Colocar o antissemitismo no centro de um processo criminal era uma estratégia problemática para o julgamento, pois, além de reforçar a crença na ubiquidade do antissemitismo, também implicava na normalização do massacre dos judeus realizado por não-judeus. Robert Servatius, o advogado de defesa de Eichmann, chegou a aproveitar desse ponto perigoso ao sugerir uma interpretação dos martírios sofridos pelo povo judeu ao longo da história que se aproximava da orientação antisemita dos protocolos dos Sábios de Sião – um documento falsificado que revelava a conspiração de judeus e maçons em um projeto de dominação mundial pautado na destruição do mundo ocidental – pronunciada pelo ministro do exterior egípcio Hussain Zulficar Sabri. A pensadora relata a interpretação de Servatius:

Hitler era inocente da matança dos judeus; ele era uma vítima do sionismo, que o levava a “perpetrar crimes que acabariam por permitir que eles atingissem o seu objetivo – a criação do Estado de Israel”. Só que o dr. Servatius, adotando a filosofia da história exposta pelo promotor, pusera a História no lugar geralmente reservado aos Sábios de Sion (ARENDT, 1999, p. 31).

⁷ Outros observadores do julgamento tiveram uma impressão diferente do procurador. Laura Adler relata que, ao final das dez horas do discurso inicial em que Hausner reconstituiu o passado das vítimas e o massacre de mais de um milhão de crianças judias, os “[...] jornalistas chora[ra]m em silêncio. Foi um momento inesquecível para todas aquelas e aqueles que estavam presentes. Haïm Gouri, repórter para o jornal israelense *Lamerhav* e professor, conta que, no desfecho do discurso de Hausner, estava tão emocionado que não podia falar para dizer o que sentia, e que, quando voltasse à sua escola, lia poemas para os seus alunos a fim de tentar reduzir a distância que o separava de si mesmo, tamanha era a força com que o choque afetivo o tinha dividido em dois” (ADLER, 2007, p. 409).

Com base numa visão distorcida dos processos históricos, a defesa tentou incutir a ideia perigosa de que Eichmann, assim como Hitler, não passaria de um inocente executor de um misterioso destino predeterminado e, por esse motivo, poderia ser, de certo modo, perdoado. Nesse sentido, a tentativa da promotoria em colocar o antissemitismo ao longo da história no centro do julgamento, de modo absorver o massacre que os judeus sofreram durante o regime nazista como apenas mais um capítulo da história do antissemitismo, era uma estratégia contraproducente, pois oferecia substância para a defesa do acusado. Ao longo de *EJ*, Arendt critica a linha de argumentação da promotoria e enfatiza que o tribunal tinha em suas mãos uma única tarefa, a saber, o estabelecimento de um veredicto para Eichmann em razão daquilo que ele fez: “[...] em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo” (ARENDR, 1999, p. 15). No “Epílogo” de *EJ*, a pensadora salienta essa ideia:

[...] O objetivo de um julgamento é fazer justiça, e nada mais; mesmo o mais nobre dos objetivos ulteriores – “compor um registro do regime hitlerista que sobrevivesse à história”, como Robert G. Storey, advogado executivo dos julgamentos de Nuremberg, formulou como suposto objetivo dos julgamentos de Nuremberg – só pode deturpar a finalidade principal da lei: pesar as acusações contra o réu, julgar e determinar o castigo devido (ARENDR, 1999, p. 275).

Na visão de Arendt, até mesmo o objetivo secundário, embora nobre, de utilizar processos criminais para se construir uma memória histórica dos acontecimentos acaba por perverter as finalidades da própria lei. Por esse motivo, a pensadora elogia a conduta dos juízes, principalmente Moshe Landau, o juiz-presidente. Em contraste com o “amor pela teatralidade” que a pensadora enxerga nas atitudes do procurador Hausner, e com o caráter lacônico de Robert Servatius, advogado do réu, que não questionava pontos muito frágeis da acusação, Arendt considera que os juízes trabalharam como fiéis servidores da justiça, nos limites em que ela é humana e juridicamente possível por meio dos procedimentos de um tribunal. A conduta irrepreensível dos juízes também é notada pela pensadora nas duas primeiras seções da sentença de Eichmann, nas quais eles esclarecem que a corte não pode ter nenhum propósito mais alto do que julgar os atos do indivíduo que se apresenta como réu: “[...] ela [a corte] não só não tem a seu dispor ‘os instrumentos necessários à investigação de questões mais gerais’, como fala com uma autoridade cujo próprio peso depende dessas limitações. ‘Ninguém nos fez juízes’ de coisas externas ao reino da lei [...]” (ARENDR, 1999, p. 276).

1.2 Um novo tipo de mal

Logo no início dos trabalhos do tribunal, uma atitude incomum chamou a atenção de Arendt: Eichmann se declarava “inocente, no sentido da acusação” e negou durante todo o julgamento o cometimento de qualquer assassinato.⁸ Por outro lado, ele não discordou de que havia agido conscientemente, isto é, o réu sabia que a morte era o destino dos judeus que ele se encarregava de embarcar rumo aos campos de concentração e extermínio durante o domínio nazista. Nas palavras da pensadora:

A atitude de Eichmann era diferente. Em primeiro lugar, a acusação de assassinato estava errada: “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu – nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei ordem para matar fosse um judeu, fosse um não-judeu; simplesmente não fiz isso”, ou, conforme confirmaria depois: “Acontece [...] que nenhuma vez eu fiz isso” – pois não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido (1999, p. 33).

A opinião corrente sobre Eichmann e outros criminosos nazistas – não apenas das pessoas em geral, mas também de intelectuais e políticos importantes – era a de que eles pareciam menos com seres humanos e mais com monstros, criaturas maléficas, sádicas, que se regozijavam enormemente com a prática do mal. Entretanto, durante o julgamento, Arendt não conseguiu vislumbrar na figura do acusado a encarnação do mal – e mesmo a hipótese de que ele teria alguma patologia mental, o que inviabilizaria a realização do processo judicial, foi descartada por uma junta de médicos psiquiatras (ARENDR, 1999, p. 37). Diferentemente de suas próprias expectativas – “Ele era um dos mais inteligentes do bando” (ARENDR; MCCARTHY, 1995, p. 100) –, Eichmann lhe pareceu uma pessoa comum, que carecia tanto

⁸ Interessante destacar que Arendt não acompanhou o julgamento na íntegra. O julgamento começou no dia 12 de abril de 1961. Arendt permaneceu em Jerusalém até o dia 6 de maio, e chegou a acompanhar o início da segunda fase do julgamento, na qual teve início os depoimentos das testemunhas que tratavam das mortes em série. Em sua biografia sobre a pensadora, Laure Adler relata que Arendt “[...] não ouviu a totalidade dos relatos dos sobreviventes nem dos resistentes. Não ouviu a defesa de Eichmann e não estava presente nem no momento da sentença nem no do anúncio da execução. Na realidade, ao contrário de Léon Poliakov [historiador russo radicado na França, especialista no tema do holocausto] e Haïm Gouri [jornalista, poeta e escritora israelense], que o acompanharam do início ao fim e acabaram transtornados, ela mantém com o próprio desenrolar do processo uma relação essencialmente intelectual. *Não trabalha com sua emoção e com a memória desse momento inesquecível, mas com textos.* Desse processo, longo curso de histórias de sobreviventes que dão testemunho do indizível pela primeira vez desde o fim da guerra no recinto de um tribunal, ela não viveu tudo” (ADLER, 2007, p. 431-432, grifo nosso). Apesar de não ter acompanhado os trabalhos da corte na íntegra, Arendt leu as transcrições de todo o julgamento, bem como outros documentos e artigos relativos ao processo. Atualmente, as transcrições do julgamento de Jerusalém estão disponibilizadas, em inglês, pelo Projeto Nizkor (em hebraico, “vamos lembrar”), o qual busca difundir documentos e evidências a fim de combater movimentos de revisionismo histórico que negam o holocausto. As transcrições do caso Eichmann estão disponíveis em: <<http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/>>. Acessado em: 24 mar. 2020.

de traços distintivos quanto de fortes convicções ideológicas; alguém que não se caracterizava nem pela burrice, nem pela inteligência. Suas falas, carregadas pelo jargão oficial e pelos clichês, muitas vezes não faziam nenhum sentido no contexto em que ele as usava, de modo que, como observa Arendt, “apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um ‘monstro’, mas era difícil não suspeitar que fosse um palhaço” (ARENDT, 1999, p. 67).

Arendt (2017, p. 17-18) compreende que a tradição do pensamento literário, teológico e filosófico ocidental tende a considerar o fenômeno do mal como algo ligado a uma natureza humana supostamente defeituosa ou corrompida. Inclinação para o mal, tal natureza se expressaria na realização de atos moralmente reprováveis cuja motivação estaria relacionada com sentimentos ruins e apetites imoderados, como a inveja, o orgulho, o ódio exacerbado, a busca pela satisfação de desejos a qualquer custo e até mesmo o desejo de ver o outro sofrer (sadismo). Na perspectiva judaico-cristã, os homens seriam instigados a realizar o mal por um ser maligno: o demônio. Ao ter sua vaidade e seus desejos mais censuráveis instigados pelo diabo, os seres humanos são tentados a realizá-los, de modo a desviar do reto caminho moral e, assim, a incorrer no erro, a cometer pecados, a praticar o mal.

As tentações são quase irresistíveis porque a prática do mal aparece como prazerosa e até como vantajosa para os seres humanos na medida em que geralmente representa a realização de paixões e desejos arraigados. Abdicar da prática do mal é, nesse sentido, algo penoso para os seres humanos, daí, pois, a súplica presente no final da oração do pai-nosso descrita em Lucas (11:4): “E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal”. Apenas com o auxílio divino é que o ser humano poderia tornar-se capaz de resistir às tentações e, deste modo, escapar do mal. Mesmo quando acreditam que há um benefício superior atrelado à prática de boas ações, os seres humanos ainda estão sujeitos a fazer o mal, dado o caráter quase irresistível que as tentações exercem sobre eles. Com efeito, é possível conceber a tentação como uma propriedade inerente à prática do mal.

Mas não foi esse tipo de mal que a pensadora observou em Eichmann. O ex-tenente-coronel nazista não se sentia um monstro, o que fez Arendt supor que o réu talvez tivesse se declarado culpado se a acusação fosse não de assassinato, mas sim a de cúmplice de um assassinato. Poderia ele, no entanto, ter agido diferentemente? Para além disso, ele gostaria de ter agido de outra maneira, de não ter embarcado milhões de seres humanos para um destino mortal? Ele se arrependia do que tinha feito? Não. Eichmann se recusava a demonstrar arrependimento. O acusado considerava que os tempos haviam mudado e que as circunstâncias vivenciadas durante o Terceiro Reich eram muito diferentes, de modo que “[...] ele não queria

ser um daqueles que agora fingiam que ‘tinham sido sempre contra’ [o regime], quando na verdade estavam muito dispostos a fazer o que lhes ordenavam” (ARENDT, 1999, p. 36). Assim, o antigo tenente-coronel da SS não pretendia negar o que fez outrora, “[...] ao contrário, propunha ‘ser enforcado publicamente como exemplo para todos os antissemitas da Terra’. Com isso, não queria dizer que se arrependia de alguma coisa: ‘Arrependimento é para criancinhas’” (ARENDT, 1999, p. 36). Apesar de não se sentir um monstro e de não se arrepender de seus feitos, Eichmann tentou fazer de si mesmo um bode expiatório para redimir os jovens alemães do sentimento de culpa que carregavam em relação ao passado de seu país. Na perspectiva de Arendt, esta é uma das explicações para o fato de o acusado ter cooperado integralmente no interrogatório anterior ao julgamento.

Ao contrário do que o promotor tentou provar ao longo do julgamento, o acusado nem mesmo se considerava um antissemita. A pensadora nota que o seu caso não era “[...] de um fanático antissemitismo ou de doutrinação de um ou outro tipo. ‘Pessoalmente’, ele não tinha nada contra os judeus; ao contrário, ele tinha ‘razões pessoais’ para não ir contra os judeus” (ARENDT, 1999, p. 37)⁹. Evidentemente essas razões pessoais para não ir contra os judeus – que ele não esclareceu quais seriam – não eram fortes o suficiente para fazer com que ele se opusesse aos partidários do mais exacerbado antissemitismo. Isso mostra que Eichmann era profundamente indiferente ao que acontecia com os judeus no regime nazista e que, muito provavelmente, ele teria agido de forma completamente distinta em outro momento histórico.

Esta constatação tornava o julgamento mais complexo, pois o que fizera o acusado senão cumprir as ordens recebidas de seus superiores? De fato, uma de suas maiores preocupações, senão a principal, era o cumprimento do que ele considerava ser o seu dever: “[...] ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado” (ARENDT, 1999, p. 37). Executar com precisão as

⁹ Em 2011, a filósofa alemã Bettina Stangneth publicou o livro *Eichmann vor Jerusalem: Das unbehelligte Leben eines Massenmörders* (*Eichmann antes de Jerusalém: a vida não-examinada de um assassino de massas*) no qual ela analisa com rica documentação os anos em que Eichmann estava foragido na Argentina. De acordo com o historiador britânico Richard J. Evans (2014), a visão de Hannah Arendt acerca do ex-tenente-coronel nazista é questionada no livro e a autora conclui que Eichmann havia planejado bem a maneira como queria aparecer perante o tribunal. No entanto, ainda que a visão de Arendt esteja equivocada e que Eichmann tenha sido, de fato, um antissemita convicto e um fervoroso partidário do nazismo, acreditamos que é a partir dessa perspectiva que Arendt pôde abrir uma via de problematização fecunda sobre a questão da ausência ou incapacidade de pensar nos regimes totalitários e de como esse aspecto acaba sendo utilizado como sustentáculo para esses mesmos regimes – e, se pudéssemos ampliar o escopo desta dissertação, para os regimes políticos em geral. Por esse motivo, consideraremos a interpretação de Hannah Arendt para o caso Eichmann cientes de seu possível equívoco, mas convencidos da fecundidade de sua reflexão e dos problemas filosóficos reais que ela suscita.

ordens dadas por Hitler, as quais tinham força de lei durante o Terceiro Reich, parecia ser a principal motivação das ações de Eichmann, as quais – como discutimos no tópico anterior (1.1) – só podiam ser consideradas crimes em uma visão retrospectiva, isto é, após a queda do regime. Na Alemanha sob o poder dos nazistas, as ações realizadas pelo réu estavam amparadas na ideologia política hegemônica e na legalidade vigente¹⁰.

Por essa razão, o réu se apresentava perante o tribunal como um cidadão respeitador das leis de sua pátria, preocupado em cumprir com zelo os seus deveres e, assim, progredir em sua carreira. Eichmann almejava reconhecimento social, sucesso, e, no interrogatório prévio ao julgamento, ele se lamentou por conseguir alcançar apenas a patente de tenente-coronel. Aliás, era este o tipo de distinção social que o acusado admirava em Hitler, pois, embora ele até concedesse que o líder nazista tinha agido de maneira errada, continuou a enfatizar a figura do mesmo sob a insígnia do sucesso que tanto lhe fascinava e atribua sentido à sua obediência: “[...] uma coisa está acima de qualquer dúvida: esse homem conseguiu abrir seu caminho de cabo lanceiro do Exército alemão até Führer de um povo de quase 80 milhões [...] Bastava o seu sucesso para me provar que eu devia me subordinar a esse homem” (ARENDT, 1999, p. 143).

Em um momento do interrogatório policial e no tribunal, o acusado chegou a invocar de maneira enfática, para o espanto de Arendt e de pelo menos um dos juízes, o imperativo categórico de Kant para dizer que conduziu a sua vida segundo a noção kantiana de dever. Arendt, porém, o recrimina, uma vez que “[...] a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade do juízo do homem, o que elimina a obediência cega” (1999, p. 153). Mas, desde a denominada Conferência de Wannsee, reunião que aconteceu neste bairro de Berlim em janeiro de 1942 e que visava angariar apoio por parte de todo o aparelho estatal na aplicação da denominada Solução Final para o problema judeu – não apenas a expulsão e a concentração, primeira e segunda soluções, mas o extermínio –, as dúvidas de Eichmann acerca do terrível destino dos judeus haviam sido dissipadas.

Durante a reunião, o acusado percebeu que os seus próprios superiores e toda a burocracia de Estado não só não questionavam as ordens recebidas, como também não apresentavam nenhum problema de consciência acerca desta violenta e radical solução. Pelo contrário, eles até concorriam entre si para tomar a dianteira da referida política de extermínio. Como ele poderia, então, pensar diferente de todos ao seu redor? Quem era ele para ousar

¹⁰ A legalidade vigente durante o regime nazista não emanava da Constituição da República de Weimar que, como veremos no capítulo seguinte (seção 2.2), os nazistas não cumpriam e nem mesmo se preocuparam em abolir, mas sim das palavras do Führer, as quais tinham, na prática, força de lei.

questionar o que havia sido decidido? Como Pôncio Pilatos, o tenente-coronel da SS eximiu-se da necessidade de julgar, bem como da culpa e da responsabilidade pelo que acontecia: “lavou as suas mãos”. Em seu relato, Arendt detalha:

[...] “Ali, naquela conferência, as pessoas mais importantes tinham falado, os papas do Terceiro Reich.” Agora ele podia ver com os seus próprios olhos e ouvir com os próprios ouvidos não apenas Hitler, não apenas Heydrich [diretor do escritório de segurança do Reich] ou a “esfinge” Müller [líder da Gestapo], não apenas a SS e o partido, mas a elite do bom e velho serviço público disputando e brigando entre si pela honra de assumir a liderança dessa questão “sangrenta”. “Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa.” *Quem haveria de ser o juiz?* Quem era ele para “ter suas próprias ideias sobre o assunto”? Bem, ele não era o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia. (ARENDT, 1999, p. 130).

Modéstia é como a pensadora denomina, de forma irônica, a atitude politicamente cômoda de não questionar as ordens recebidas, a recusa em julgar os acontecimentos e fazer o mal simplesmente porque os outros também o fazem. Tendo sempre sobre si a cobertura de um superior que, como ele, se recusava a questionar as ordens e a julgar as ações do regime, o acusado considerou que deixou de ser senhor de si mesmo a partir do momento em que tomou parte na Solução Final: ele passou a se considerar um mero dente da engrenagem. Para Eichmann, já não era mais possível fazer algo para mudar as coisas e viver segundo o imperativo categórico kantiano. Todavia, Arendt entende em sua análise que o réu, ao invés de deixar de seguir o imperativo categórico, passou a viver de acordo com uma versão distorcida que pode ser expresso na sentença: “[...] aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’ [...]: ‘Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove’” (ARENDT, 1999, p. 153).

Eichmann era tão rígido com o cumprimento de seu dever que ele se sentia incomodado e entrava em conflito aberto com os seus superiores imediatos quando estes, próximo à derrota nazista, passaram a fazer mais acordos para liberar judeus economicamente privilegiados e defendiam o fim da Solução Final – não tanto por convicção, mas no caso de Heinrich Himmler, chefe da polícia alemã e líder da SS, para que, frente à posterior queda do regime nazista, ele pudesse ser visto como alguém que tentou ajudar os judeus, de modo a ter atenuada uma eventual punição (ARENDT, 1999, 154-155).

A rigidez que o acusado tinha com os seus superiores era a mesma que ele tinha para consigo mesmo. Isso chama a atenção de Arendt, pois é esperado que uma pessoa que pratique

o mal o faça por ter caído em tentação, por ter seguido os seus impulsos, e não por ter seguido as regras. Mas Eichmann, nesse sentido específico, era uma pessoa praticamente incorruptível, que não estava disposto a cair em tentações. Aliás, ele demonstrou profundo desconcerto ao confessar que havia, em duas ocasiões, intercedido para salvar judeus. Do ponto de vista do acusado, salvar seu primo meio-judeu e, a pedido de seu tio, um casal judeu de Viena representava uma grande incoerência com o seu dever, o que lhe causava um desconforto que chocou os juízes, como descreve Arendt:

[...] Essa atitude intransigente em relação aos seus deveres assassinos condenou-o mais do que qualquer outra coisa aos olhos dos juízes, o que era compreensível, mas aos seus próprios olhos era exatamente ela que o justificava, assim como antes silenciara a consciência que pudesse lhe restar. Sem exceções – essa era a prova de que ele havia sempre agido contra seus “pendores”, fossem eles sentimentais ou inspirados por interesse, em prol do cumprimento do dever (ARENDT, 1999, p. 154).

Eichmann tentava evidenciar ao tribunal que a sua participação em atividades que contribuíram para a efetivação de atos de violência extrema, como o extermínio dos judeus – ou seja, a prática do mal –, não resultava de suas inclinações, de seus interesses ou de algum desvio de conduta que o levou a cair em tentação. Pelo contrário, ele tentava provar que todos os seus atos foram realizados em razão daquilo que se esperava dele enquanto um funcionário exemplar, o que implicava em abrir mão tanto de seus impulsos e interesses egoístas quanto daquilo que sua própria consciência lhe dizia para, simplesmente, obedecer às ordens de seus superiores. No entendimento do acusado, cumprir o dever em detrimento de suas próprias inclinações justificava o que ele tinha feito e, por conseguinte, comprovava a sua inocência – ao menos no sentido da acusação.

Arendt lembra que outros criminosos nazistas também recorreram a essa justificativa durante os julgamentos de Nuremberg. Porém, ela defende que, ao contrário de Eichmann, as alegações desses criminosos “[...] podiam ser descartadas mais facilmente porque combinavam o argumento da obediência a ‘ordens superiores’ com várias bazófias sobre ocasionais desobediências” (ARENDT, 1999, p. 299). Ao tentar explorar alguns episódios nos quais haviam desobedecido às ordens para ajudar os judeus, os referidos criminosos nazistas ofereciam indícios de que era possível agir de forma diferente daquilo que lhes era ordenado. Tais indícios estavam em flagrante contradição com o argumento de obediência às ordens superiores, do qual eles se utilizavam para justificar as suas práticas criminosas. Por isso, era fácil constatar a má-fé dos acusados neste caso e desconsiderar o seu argumento. Por outro lado,

comprovar a má-fé de Eichmann se mostrava uma tarefa mais complexa, posto que ele não se orgulhava dos episódios em que tinha se desviado ligeiramente de seu dever.

De todo modo, cumprir o dever é uma justificativa que choca e parece uma fantasia bem inventada para muitos, mesmo quando se trata de crimes cometidos em um regime no qual atos terríveis promovidos pelo próprio Estado. Ao contrário de Arendt, o tribunal em Jerusalém desconsiderou prontamente a versão de Eichmann e preferiu acreditar que ele era mentiroso, pois o contrário criava um dilema: como acreditar que uma pessoa normal pode, conscientemente, contribuir para a prática de ações terríveis sem que isso seja o seu objetivo, sem que ela, de algum modo, não queira isso? Como aceitar que tarefas criminosas que ocasionam o mal a pessoas inocentes possam ser executadas com diligência por alguém que apenas deseja obedecer à lei? A pensadora relata a atitude do tribunal perante tal problema:

Claro, ninguém acreditou nele. O promotor não acreditou, porque não era essa a sua função. O advogado de defesa não lhe prestou atenção porque, ao contrário de Eichmann, ele não estava, aparentemente, preocupado em questões de consciência. E os juízes não acreditaram nele, porque eram bons demais e talvez também conscientes demais das bases de sua profissão para chegar a admitir que uma pessoa mediana, “normal”, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado. Eles preferiram tirar das eventuais mentiras a conclusão de que ele era um mentiroso – e deixaram passar o maior desafio moral e mesmo legal de todo o processo. A acusação tinha por base a premissa de que o acusado, como toda “pessoa normal”, devia ter consciência da natureza de seus atos, e Eichmann era efetivamente normal na medida em que “não era uma exceção dentro do regime nazista”. No entanto, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar apenas que as “exceções” agissem “normalmente”. O cerne dessa questão, tão simples, criou um dilema para os juízes. Dilema que eles não souberam nem resolver, nem evitar (ARENDR, 1999, p. 38).

A corte de Jerusalém considerou as justificativas oferecidas por Eichmann como uma mentira, uma vez que não podia admitir que uma pessoa normal fosse incapaz de distinguir o certo do errado e de perceber a natureza de seus próprios atos. Se isso fosse possível, então o julgamento não poderia ocorrer. O tribunal partia do pressuposto de que Eichmann, como todo ser humano normal, era capaz de distinguir o certo do errado e, por isso, podia ter se comportado de outra forma, ainda que agir corretamente implicasse na desobediência às ordens recebidas de seus superiores e, no limite, do próprio Hitler. Mas o que intriga Arendt é o fato de o extenente-coronel nazista não ser uma exceção nas condições do Terceiro Reich, de modo que a corte exigia do acusado um tipo de atitude que a maior parte da sociedade alemã não teve. Embora tal fato não impedisse a condenação do réu, ele certamente fazia emergir problemas difíceis de serem enfrentados.

Não obstante, muitos intelectuais, ligados ao judaísmo ou não, bem como a opinião pública em geral estavam de acordo com a convicção do tribunal acerca do caráter mentiroso das justificativas oferecidas por Eichmann. Primo Levi (1919-1987), judeu italiano que, após sobreviver ao campo de Auschwitz-Monowitz, dedicou sua vida ao testemunho das experiências que viveu no campo, insere-se nesse debate com uma interessante posição. Em *Os afogados e os sobreviventes*, livro publicado originalmente em 1986, Primo Levi atribui grande importância às motivações e justificativas apresentadas nos julgamentos, entrevistas e mesmo nos livros de memórias de pessoas que cometeram crimes horrendos (não só nazistas). Isso porque a descrição que os opressores oferecem acerca do horror que praticaram condiz, em geral, com o relato das vítimas, de modo que toda a atenção acaba por se voltar às seguintes indagações: “por que você fez isso? Você se dava conta de que cometia um delito?” (LEVI, 2004, p. 21). Para Levi, as respostas dadas a essas questões são muito parecidas:

[...] Expressas com formulações diversas, e com maior ou menor insolência segundo o nível mental e cultural de quem fala, elas terminam por dizer substancialmente a mesma coisa: fiz porque me mandaram; outros (meus superiores) cometeram ações piores que as minhas; dada a educação que recebi e dado o ambiente em que vivi, não podia fazer outra coisa; se não o tivesse feito, outro agiria com maior dureza em meu lugar. Para quem lê estas justificações, o primeiro movimento é de asco: eles mentem, não podem acreditar que se acredite neles, não podem deixar de ver o desequilíbrio entre suas desculpas e a dimensão de dor e morte que provocaram. Mentem sabendo que mentem: estão de má-fé (LEVI, 2004, p. 21-2).

Diferentemente de Arendt, que caracteriza Eichmann como um personagem comum, sem grandes traços distintivos, Levi o qualifica como “um gélido fanático” (LEVI, 2004, p. 21), ou seja, como um agente frio e calculista, plenamente convencido acerca de seu papel e da grandiosidade do sistema para o qual trabalhava. O autor italiano observa que as justificativas do ex-tenente-coronel da SS não se diferenciam das que foram dadas por outros indivíduos envolvidos em crimes do mesmo tipo e constituem, por si só, um ato de má-fé: Levi entende que se trata de mentiras. O desequilíbrio existente entre a dimensão do sofrimento e da morte causados a um número gigantesco de pessoas e as justificativas desses agentes é tão patente que Levi não é capaz de conceber como se pode acreditar em tais criminosos.

O escritor italiano compreende que as pressões que o Estado totalitário exerce sobre os indivíduos são fortes, mas não acredita que elas sejam capazes de determinar completamente a ação desses mesmos indivíduos ao exigir obediência. Em outras palavras, Levi defende que as pressões totalitárias não são irresistíveis: é possível dizer não, se negar a realizar o que é ordenado. Isso mostra que, mesmo nas condições de um regime totalitário, os indivíduos

realizam suas ações por escolha. Por esse motivo, Levi enfatiza que a “[...] adesão [ao regime nazista] havia sido uma escolha, ditada mais pelo oportunismo do que pelo entusiasmo” (LEVI, 2004, p. 24). Mas, se isso é verdadeiro, então qual a razão de criminosos nazistas dizerem em juízo que estavam apenas cumprindo ordens, que não poderiam agir de outra maneira, uma vez que nem mesmo os seus superiores questionavam as ordens recebidas?

Levi observa que é difícil negar um dado factual como a realização de determinada ação. Por outro lado, é muito fácil alterar os elementos psicológicos que antecedem e acompanham uma dada ação, isto é, as motivações que impelem o indivíduo à realização de determinado ato e as paixões que o acompanham durante a sua execução. Para o autor, isso ocorre porque “[...] os estados de ânimo são voláteis por natureza, e ainda mais volátil é sua memória” (LEVI, 2004, p. 25). Ele observa que, muitas vezes, pessoas que foram vítimas de crimes e violências exacerbadas realizam uma espécie de reelaboração do passado para evitar o sofrimento que aflora com a recordação dos eventos traumáticos. De modo análogo, o escritor italiano acredita que não só Eichmann, como outros criminosos nazistas realizaram diante do tribunal uma espécie de manipulação do passado. “Também eles”, escreve Levi, “tão fortes diante da dor alheia, quando o destino os colocou diante dos juízes, diante da morte que mereceram, construíram um passado de conveniência e terminaram por acreditar nele” (LEVI, 2004, p. 24). O ex-prisioneiro de Auschwitz acredita que essa reelaboração foi feita de maneira lenta e, provavelmente, não metódica, conforme os acontecimentos se distanciavam cada vez mais no tempo.

Arendt, por seu turno, não é ingênua a ponto de aceitar as justificativas de Eichmann e admitir que, nas condições do regime nazista, o ex-tenente-coronel não tinha escolha a não ser seguir as ordens recebidas, fato que o inocentaria. A pensadora não exime Eichmann de sua responsabilidade e culpa, mas não desconsidera o fato de que muitos agentes que contribuíram para a realização de atividades que resultavam em violência extrema e em morte, ou seja, para perpetrar o mal, afirmaram que haviam feito aquilo sem convicção. Apesar dessa justificativa consistir em uma mentira na medida em que é utilizada para transferir toda responsabilidade e culpa àquele que deu as ordens, de modo a eximir os que executaram os comandos, Arendt percebe que essa mentira não era tão simples quanto parecia. Em “Responsabilidade sob ditadura”, ensaio de 1964, Arendt escreve:

[...] quando o dia do ajuste de contas finalmente chegou, descobriu-se que não houvera adeptos convictos, pelo menos não do programa criminoso pelo qual eram julgados. E o problema é que, *embora isso fosse mentira, não era uma mentira simples ou total*. Pois o que tinha começado nos estágios iniciais com pessoas politicamente neutras, que não eram nazistas mas cooperavam com o

regime, aconteceu nos últimos estágios com os membros do partido e até com as formações de elite das SS: até no Terceiro Reich havia muito poucas pessoas que concordavam devotamente com os últimos crimes do regime, mas um grande número ainda assim estava perfeitamente disposto a cometê-los (ARENDT, 2004, p. 97-8. Grifo nosso).

Arendt chama atenção para o fato de que as mentiras contadas nos julgamentos de criminosos nazistas do pós-guerra trazem consigo indícios importantes: talvez não fosse necessário ter um ódio profundo e arraigado aos judeus para participar de seu programa de extermínio; talvez não fosse necessário estar integralmente convicto em um regime político para aderir a ele. Com efeito, o antigo tenente-coronel da SS não era uma exceção dentro do regime nazista: “[...] ele não precisava ‘cerrar os ouvidos para a voz da consciência’, como diz o preceito, não porque não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com ‘voz respeitável’, a voz da sociedade respeitável a sua volta” (ARENDT, 1999, p. 143).

Essa constatação era estarrecidora para Arendt, pois ela via na figura de Eichmann não apenas um criminoso que cometeu crimes inimputáveis durante a Alemanha nazista, e sim o sintoma paradigmático de uma profunda crise nas categorias de pensamento e nos critérios de moralidade tradicionais que o totalitarismo colocou à tona. Ela escreve: “Desde que a totalidade da sociedade respeitável sucumbiu a Hitler de uma forma ou de outra, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos religiosos – ‘Não matarás’ – que guiam a consciência virtualmente desapareceram” (ARENDT, 1999, p. 318). É como se, de um dia para o outro, todos os valores morais tivessem sido colocados em suspenso, fora de vigência, como se a sociedade tivesse trocado um sistema de valores por outro e, desse modo, feito com que as palavras ética e moral retomassem o seu significado etimológico original de hábito (*ethos*) e costume (*mores*), os quais podem ser facilmente trocados como se trocam os modos de se portar à mesa (ARENDT, 2004, p. 113-4).

A moralidade e, com ela, a capacidade de distinguir o bem e o mal parecem ter sofrido uma transformação no regime nazista na medida em que se tornava confusa a diferença entre cumprir as ordens e agir moralmente bem. Em outras palavras, é como se agir moralmente bem, ou seja, fazer aquilo que era correto, significasse cumprir de maneira eficiente e eficaz as ordens recebidas. É aqui que Arendt aponta para a existência de um fenômeno novo que emerge no regime totalitário nazista, qual seja, um novo tipo de mal, o qual não é fruto das tentações, mas sim da obediência cega às ordens, aos comandos, à lei.

Ao não conseguir enxergar em Eichmann a figura de um criminoso terrível, do monstro moral que desempenhou papel fundamental em um dos maiores crimes contra a humanidade, perpetrado no corpo do povo judeu, e que, por isso, representaria a própria encarnação do mal,

Arendt constata a existência de um abismo entre o agente e o resultado monstruoso de suas ações. É esse descompasso, essa desproporção entre o caráter do agente – normal, medíocre, nem estúpido, nem muito perspicaz – e o resultado de seus atos – o mal extremo dos campos de concentração – que leva Arendt a cunhar a expressão banalidade do mal. Ao assimilar “mal” com “banalidade”, a pensadora não quer indicar, como foi acusada após a publicação de seu relato, que o mal realizado nos regimes totalitários era algo trivial e, portanto, perdoável, mas sim que a prática do mal, do ponto de vista de seus perpetradores, não era vista enquanto tal e não tinha como causa uma motivação maléfica por parte de seu agente, daí, pois, a sua banalidade¹¹.

Para Arendt, tanto as falas quanto o próprio tipo físico e postura do acusado não caracterizavam um indivíduo perverso, sádico, mas sim a figura de uma pessoa “terrível e assustadoramente normal”, medíocre, sem grandes convicções ideológicas e sempre pronto a repetir frases de efeito e clichês que ouvira ao longo de sua vida, ainda que não tivessem sentido no contexto em que o réu os utilizava. Acerca do uso constante do oficialês, isto é, dos jargões oficiais e dos clichês, a pensadora relata que:

[...] Quer estivesse escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, quer falando com o interrogador policial ou com a corte, o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade [*inability*] para falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava da mais confiável de todas as salvaguardas contra as palavras e a presença dos outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal (ARENDT, 1999, p. 61-2).

¹¹ A publicação de *Eichmann em Jerusalém* desencadeou uma série de controvérsias que fez Hannah Arendt, uma intelectual já reconhecida e respeitada, sobretudo por sua obra *Origens do Totalitarismo*, ver-se como pauta de discussão dentro e fora dos meios acadêmicos. A polêmica em torno da obra girava em torno de três aspectos, como bem resume Eduardo Jardim (2011): além da questão relativa ao significado da expressão banalidade do mal, há também a acusação de que Arendt teria dito que os judeus não opuseram resistência aos seus perseguidores – apesar de a autora afirmar em seu livro que nenhum outro povo conseguiu oferecer resistência aos nazistas e que, portanto, isso não seria uma peculiaridade do povo judeu – e a denúncia de colaboracionismo entre alguns líderes de comunidades judaicas e membros da burocracia nazista. Arendt recebeu diversas cartas e resenhas negativas, além de ser ofendida e ver amigos como Kurt Blumenfeld e Gershom Scholem se afastarem dela. Este último chegou a acusá-la de odiar a si mesma enquanto judia – acusação semelhante foi feita recentemente à filósofa americana Judith Butler na ocasião da publicação de seu livro *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo* (LEONÊS, 2018). Mas Arendt considerava tais críticas injustas na medida em que pareciam focar “[...] na ‘imagem’ de um livro que nunca foi escrito e que supostamente versava sobre assuntos que muitas vezes não só não foram mencionados por mim, mas que nunca me ocorreram antes” (1999, p. 306). Para sua amiga Mary McCarthy, ela escreve: “como é arriscado dizer a verdade em termos factuais, sem ornamentos teóricos e acadêmicos. Deste lado da coisa, admito, eu gosto sim; ensinou-me umas quantas lições sobre a verdade e a política” (ARENDT & MCCARTHY, 1995, p. 152). O filme de Margarethe Von Trotta, *Hannah Arendt* (2012), retrata bem a polêmica da qual a pensadora foi vítima. Nesta dissertação, não exploraremos essa polêmica em suas especificidades, posto que o nosso escopo é apresentar o caso Eichmann para enunciar o problema da incapacidade de pensar.

Mesmo diante do cadafalso, Eichmann não abandonou essa característica ao utilizar clichês da oratória fúnebre, esquecendo-se de que ele próprio seria enforcado por determinação da sentença proferida pelo tribunal de Jerusalém. Longe de ser um elemento fortuito, Arendt compreende que o uso constante que Eichmann fazia dos clichês criava uma espécie de barreira que se interpunha entre o ex-tenente-coronel e a realidade, o que prejudicava a sua capacidade de sentir e de pensar e, por consequência, de considerar as coisas a partir do ponto de vista do outro – no caso, os judeus. Com a expressão banalidade do mal, Arendt denota, portanto, essa ligação entre a prática do mal e a incapacidade de pensar naquilo que estamos fazendo e julgar os acontecimentos. A pensadora escreve que:

A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele [Eichmann] não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com o seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo (ARENDR, 1999, p. 310).

O relato do julgamento contribuiu para Arendt mudar o foco de análise acerca do fenômeno do totalitarismo na medida em que ficou evidente que os regimes totalitários não têm o poder de transformar pessoas comuns em monstros morais. Em grande medida, as ações terríveis – isto é, o mal – levadas a cabo nesses regimes são realizadas não por indivíduos sádicos, mas por pessoas comuns, burocratas que o fazem com a justificativa de realizar o seu trabalho, o seu dever. Como comenta Adriano Correia, a incapacidade de Eichmann “[...] consistia, por exemplo, em não perceber que os seus atos, ainda que compatíveis com a ordem moral, jurídica e social instaurada pelo nazismo, não seriam coadunáveis com qualquer contexto moral, jurídico ou social até então existente ou imaginado” (CORREIA, 2013a, p. 75). Há, pois, um elemento de indiferença e também de irreflexão acerca daquilo que se faz, ainda que o indivíduo a serviço do regime totalitário esteja mais ou menos ciente dos fatos que se passam ao seu redor. Em outras palavras, apesar da percepção de tais indivíduos permanecer intacta, sua capacidade de sentir algo, bem como de refletir sobre o significado dos acontecimentos e da experiência vivida parecem estar, de alguma maneira, prejudicadas¹².

¹² Essa visão de Arendt assemelha-se a algumas das conclusões de Theodor Adorno em *Estudos sobre a personalidade autoritária*. De acordo com Virgínia Ferreira da Costa, “[...] a racionalidade do autoritário se mostra bastante irracional ao substituir uma reflexão mais profunda por estereótipos e racionalizações recebidas prontas. Suas opiniões – emitidas sob formas socialmente aceitas e difundidas que ocultam autoritarismos – seriam compreendidas como modos de afastamento da realidade externa, fruto de certa inacessibilidade às experiências vividas” (COSTA, 2019, p. 23).

Na obra *Desobedecer*, o filósofo francês Frédéric Gros atenta para a questão em termos de uma transição histórica. Com base no pensamento de Michel Foucault, de quem é estudioso, Gros nota que, no contexto nazista, a obediência às ordens e à lei deixa de ser atrelada à prática do bem e passa a ser vista como aquilo que leva os homens a realizarem o mal. “A experiência totalitária do século XX”, escreve Gros, “evidenciou uma monstruosidade inédita: a do funcionário zeloso, do executor impecável. *Monstros de obediência*” (GROS, 2018, p. 32). A partir de então, não é mais a obediência à norma que humaniza o ser humano ao afastá-lo de seus instintos animais, mas justamente a desobediência. Assim, recusar-se a fazer algo e seguir os seus “instintos” é o modo como um indivíduo pode se humanizar no interior de um sistema político voltado para a prática do mal – é como Eichmann poderia não ter se tornado um dos principais criminosos do século passado. Nas palavras de Gros:

O subterfúgio, a evitação, a desobediência, a recusa, eis o que poderia tornar humanos os gestores impecáveis dos crimes e do horror. Para sua defesa, eles nos contrapõem essas virtudes preconizadas nas salas de aula e no seio das famílias: docilidade, aplicação, exatidão, senso de eficácia, lealdade, credibilidade, meticulosidade. Podia-se contar com eles para que o trabalho fosse feito, e bem-feito. *Mas que trabalho?* (GROS, 2018, p. 32).

Gros (2018) também salienta uma característica da obediência: a obediência desresponsabiliza. Quem obedece não se sente pessoalmente responsável pelos atos que pratica – o que Arendt denomina de responsabilidade pessoal (ARENDR, 2004, p. 89-92). É como se, ao obedecer, o indivíduo fosse forçado a renunciar a sua liberdade e, ao fazê-lo, a responsabilidade de seus atos recairia sobre quem expede as ordens, ou seja, ao superior, ao líder, ao sistema burocrático ou político que estabeleceu as diretrizes¹³. Essa transferência de responsabilidade, contudo, não apaga o fato de que pessoas específicas cometeram atos específicos, ainda que em nome de algo que tais pessoas acreditavam ser superior ou mais forte do que elas próprias. Por isso o ato de desobedecer, nesses casos, humaniza o homem, pois o torna responsável por aquilo que ele faz.

¹³ No filme “Dois papas” (2019), do diretor brasileiro Fernando Meirelles, o tema da suposta perda da liberdade face a regimes políticos autoritários é explorado no diálogo fictício entre o então papa Bento XVI e o cardeal Jorge Mario Bergoglio, futuro papa Francisco. No diálogo, Bergoglio conta como os seus atos, enquanto chefe do Colégio de Jesuítas na Argentina durante a ditadura militar do país, acabaram por prejudicar, ao invés de proteger, clérigos ligados à chamada teologia da libertação, entre eles amigos próximos e um antigo professor, os quais foram presos e torturados por agentes do Estado ditatorial argentino. Após ouvir a confissão de Bergoglio, Bento XVI diz: “Mas você fez tudo o que podia”. Em contrapartida, o cardeal argentino responde: “Não foi o suficiente”. É então que o papa alemão afirma: “Todas as ditaduras roubam nossa liberdade de escolha [freedom to choose]. Nós sabemos disso”. “Ou revelam nossas fraquezas”, responde o futuro papa Francisco (DOIS..., 1h21min, 2019).

Esse nexos entre humanização e responsabilidade é constatado também por Primo Levi que, ao falar sobre a ocasião em que foi libertado do campo de concentração de Auschwitz, escreve: “Naquele momento, quanto voltávamos a nos sentir homens, ou seja, responsáveis [...]” (LEVI, 2004, p. 31). A vida dos prisioneiros nos campos de concentração era uma vida degradada de tal forma que eles se encontravam quase que completamente reduzidos ao seu aspecto biológico. Em *O que resta de Auschwitz*, o filósofo italiano Giorgio Agamben comenta que essa passagem de Levi expressa de forma clara como os campos de concentração levam a uma perda da dignidade humana: “o sobrevivente conhece [...] a necessidade comum da degradação, sabe que humanidade e responsabilidade são algo que o deportado teve que abandonar fora dos portões do campo” (AGAMBEN, 2008, p. 66).

A perda compulsória da dignidade humana, no entanto, não havia ocorrido com Eichmann e outros criminosos nazistas. Arendt lembra que o funcionamento dos regimes totalitários, do mesmo modo que as burocracias, tem uma “[...] inevitável tendência a transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa, e assim desumanizá-los” (ARENDT, 2004, p. 122). Apesar de saber o valor deste fato para as ciências políticas e sociais, Arendt atenta que, em termos jurídicos e morais, as condições extremas do Terceiro Reich não implicavam em um determinismo em relação ao comportamento de todos os súditos, o que pode ser comprovado pelos exemplos de pessoas que se negaram a participar das ações do regime. Por esse motivo, Arendt admite as condições do regime nazista em termos de elementos circunstanciais que, eventualmente, podem implicar na atenuação da culpa de um agente, mas sem o eximir de sua responsabilidade.

Ao questionar a razão pela qual algumas pessoas foram capazes de resistir e desobedecer ao regime totalitário, Arendt percebe que a capacidade de pensar e julgar pode funcionar em situações-limites, como é o caso dos regimes totalitários, enquanto o último refúgio que permite aos indivíduos se negarem a praticar o mal. Ela nota que “[...] os poucos que foram suficientemente ‘arrogantes’ para confiar em seu próprio julgamento não eram, de maneira nenhuma, os mesmos que continuavam a se nortear pelos velhos valores, ou que se nortearam por crenças religiosas” (ARENDT, 1999, p. 318). Contra a (falsa) modéstia daqueles que não se sentiam em posição de questionar e julgar as ordens recebidas e os seus superiores, Arendt aposta na “arrogância” daqueles que tiveram audácia suficiente para guiarem-se pelos próprios juízos e decidir o que fazer em cada situação particular, já que “[...] não existiam regras para o inaudito” (ARENDT, 1999, p. 318). Esse modo de enxergar a questão confere uma perspectiva nova para os problemas morais, como escreve Arendt:

[...] o total colapso moral da sociedade respeitável durante o regime de Hitler pode nos ensinar que, nessas circunstâncias, aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e que *tudo o que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa*. Muito mais confiáveis serão os que duvidam e os céticos, não porque o ceticismo seja bom ou o duvidar, saudável, mas porque são usados para examinar as coisas e para tomar decisões. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivermos, estaremos condenados a viver conosco mesmos (ARENDDT, 2004, p. 108. Grifo nosso).

Arendt nota que os não-participantes da engrenagem do mal não eram aqueles que compartilhavam de um conjunto especial de valores morais por meio dos quais pudessem decidir pelo certo. Pelo contrário, a pensadora percebe que esses valores poderiam ser facilmente trocados, pois o crucial não é o conteúdo dos valores e crenças morais de um indivíduo, e sim o hábito de acreditar e de se manter fiel a algo. Com efeito, Arendt entende os indivíduos que se recusaram a aderir ao regime assim o fizeram porque se perguntavam se seriam capazes de viver em paz consigo mesmos após realizar determinados atos. “Em termos francos”, explica Arendt, “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” (ARENDDT, 2004, p. 107).

Essa maneira de pensar a moralidade coloca o problema da natureza e da função do juízo como o centro dos problemas morais, uma vez que é exigido desses criminosos que eles tenham “[...] um ‘sentimento de legalidade’ profundo dentro de si próprio, para *contradizer* a lei do país e o conhecimento que dela possuem” (ARENDDT, 2004, p. 103). Mas o exercício da capacidade de julgar por si próprio necessita de algo anterior, a saber, o exercício da capacidade de pensar, como escreve Arendt:

A precondition para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar. Esse tipo de pensar, embora esteja na raiz de todo pensamento filosófico, não é técnico, nem diz respeito a problemas teóricos. A linha divisória entre aqueles que querem pensar, e portanto têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais [...] (ARENDDT, 2004, p. 107).

Arendt concebe o pensamento à maneira da filosofia socrático-platônica, ou seja, enquanto um diálogo que o eu estabelece consigo mesmo. É essa disposição do eu para viver

consigo mesmo que permite ao indivíduo a capacidade de julgar por si próprio. Para Arendt, isso era o oposto do que acontecia com Eichmann que, ao invés de pensar e julgar por si mesmo, operava com clichês que o afastavam da realidade¹⁴. Na introdução do volume sobre o Pensar de *A vida do espírito*, ela reitera que:

[...] Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de *proteger-nos da realidade*, ou seja, *da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência*. Se respondêssemos todo o tempo a essa exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente [no tribunal], nunca havia tomado conhecimento de tal exigência. Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de *parar* e pensar – que despertou meu interesse [...] (ARENDT, 2017, p. 18-19. Grifo nosso).

Arendt compreende que não é possível pensarmos a todo instante sobre as coisas e os acontecimentos ao nosso redor, de modo que é preciso fazermos uso de hábitos e costumes já estabelecidos para sermos capazes de viver neste mundo. O problema, contudo, é quando a capacidade de pensar não é utilizada nem mesmo em situações-limites, isto é, em circunstâncias nas quais o modo como agimos possui grandes implicações éticas e políticas, como é o caso da violência extrema dos campos de concentração. Nessas ocasiões, a atividade do pensamento parece assumir uma relevância extraordinária. Nesse sentido, o caso Eichmann tem como principal lição, nas palavras de Arendt, o fato de que “[...] essa *distância da realidade* e a *incapacidade de pensar* [*thoughtlessness*] podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos” (1999, p. 311, grifo nosso). Ainda que não haja uma vontade maligna ou motivos torpes, a prática do mal é possível se os indivíduos estiverem distanciados da realidade que os cerca, sendo-lhes profundamente indiferente justamente por não se interrogarem pelo sentido dela, por abrirem mão do exercício do pensamento e, portanto, de não viverem consigo mesmos. Arendt enfatiza: “Foi pura irreflexão [*thoughtlessness*] – algo de maneira nenhuma

¹⁴ Em sua resenha sobre a tradução inglesa do livro *Eichmann antes de Jerusalém* (cf. nota 7), Roger Berkowitz (2014), diretor do Hannah Arendt Center no Bard College, observa que um dos pontos de conflito entre Bettina Stangneth, autora do referido livro, e Arendt estaria na afirmação desta última segundo a qual Eichmann era incapaz de pensar (*thoughtless*). À luz dos documentos que teve acesso, Stangneth argumenta que os discursos e as ações de Eichmann eram fruto de alguém que realmente pensava. No entanto, como observa Berkowitz (2014), em nenhum momento de sua obra Stangneth analisa a concepção de pensamento de Arendt. Ele escreve que, apesar da análise exaustiva que a pesquisadora empreende acerca da figura de Eichmann, ela “[...] não faz, em seu livro, nenhum esforço para entender o que Arendt quis dizer com pensar e, portanto, com a incapacidade de pensar [*thoughtlessness*], que é a raiz da ‘banalidade do mal’ [...]” (BERKOWITZ, 2014, s/p).

idêntico à burrice – que o *predispôs* a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (ARENDT, 1999, p. 311, grifo nosso).

O caráter banal do antigo tenente-coronel nazista não diz respeito a uma pretensa falta de erudição ou de sólidos conhecimentos técnico-científicos, mas sim à sua incapacidade de pensar. Na visão de Arendt, a ausência de reflexão “pavimentou a estrada” para que Eichmann pudesse aderir ao nazismo com entusiasmo e dedicação. É preciso ressaltar, no entanto, que aquilo que autora denomina de ausência ou incapacidade de pensar [*thoughtlessness*] não significa que um determinado indivíduo seja um ser humano incapaz da atividade do pensamento, mas sim que ele, ao abrir mão da capacidade de pensar, se distancia de si mesmo e da realidade que o cerca. Em tais condições, o indivíduo acaba por ter prejudicada também a sua capacidade de formular e emitir juízos, isto é, a sua capacidade de julgar, o que o impede de distinguir adequadamente o bem do mal. Por conseguinte, aquilo que é posto pelo regime político ou pelo todo da sociedade como verdadeiro ou falso, bom ou mau acaba por ser aceito, mesmo à revelia dos próprios valores morais que outrora esse indivíduo tenha acreditado e defendido.

Essa crise na capacidade de julgamento e nos critérios de moralidade e de pensamento torna-se ainda mais patente para Arendt a partir do caso Eichmann. Isso porque, já em 1945, no texto “Culpa organizada e responsabilidade universal”, presente na coletânea *Compreender* (2008), a pensadora percebe que o regime nazista não teria sido possível sem a contribuição de pessoas comuns, de “bons pais de família” que, em busca do sustento de seus familiares, não se negaram a colaborar com um regime criminoso. Para ela, foi Heinrich Himmler, principal comandante da SS (1929-1945), o responsável por descobrir e se aproveitar do fato de que, “[...] para defender sua aposentadoria, o seguro de vida, a segurança da esposa e dos filhos”, o pai de família, em um contexto de dificuldades econômicas e desemprego, “[...] se disporia a sacrificar suas convicções, sua honra e sua dignidade humana” (ARENDT, 2008, p. 157). Para tanto, apenas uma exigência era feita: “[...] ficar totalmente isento da responsabilidade por seus atos” (ARENDT, 2008, p. 157), o que era obtido com a justificativa de apenas cumprir ordens, de ser um mero dente de engrenagem e, por isso, um componente não só substituível como facilmente descartável no interior da maquinaria nazista.

Em outro ensaio, resultado de uma série de conferências que Arendt ministrou entre 1965 e 1966, presente na coletânea *Responsabilidade e julgamento* (2004) com o título “Algumas questões de filosofia moral”, a autora vai considerar a possibilidade do mal ser realizado por pessoas que agem sem convicção como a grande questão moral que surge com a experiência nazista (ARENDT, 2004, p. 117). Ela lembra que, ao longo das duas décadas após

o fim da Segunda Guerra Mundial, esse problema não recebeu muita atenção. Isso porque tal questão permaneceu adormecida em face de algo “[...] muito mais difícil de falar e com o qual é quase impossível chegar a um acordo – o próprio horror na sua nua monstruosidade” (ARENDT, 2004, p. 118). Arendt se refere, sobretudo, à experiência dos campos de concentração e extermínio, a qual ela se dedicou a compreender em *OT*. O julgamento de Eichmann parece ter sido, nesse sentido, o acontecimento que tirou o véu sobre a questão da derrocada dos padrões morais e possibilitou que a autora se dedicasse a esta temática.

A pensadora, todavia, pondera que a banalidade do mal é só uma lição que se pode extrair do caso Eichmann. Ela não vê o seu livro como um rigoroso tratado filosófico sobre a natureza do mal ou qualquer outro assunto, mas sim como um relato jornalístico que, ao examinar os fatos surgidos no julgamento, revelou esse fenômeno desafiador. Eichmann é um novo tipo de criminoso e, como tal, muito perigoso, pois “[...] efetivamente *hostis generis humani* [hostil ao gênero humano], que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado” (ARENDT, 1999, p. 299). Essa impossibilidade de distinguir o certo do errado, ou seja, de julgar, está ligada à distância da realidade promovida pela incapacidade de pensar. Tal constatação, no entanto, não faz com que pensadora exima Eichmann de culpa e responsabilidade de seus atos. No final do “Epílogo” de *EJ*, a pensadora coloca-se no lugar de juíza e sentencia que:

[...] em política, obediência e apoio são a mesma coisa. E, assim como você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações – como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo –, consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a Terra com você. Esta é a razão, e a única razão, pela qual você deve morrer na forca (ARENDT, 1999, p. 302).

Diante de qualquer regime político, a obediência não pode ser considerada como algo involuntário, por mais difícil que seja resistir ao poder estabelecido. Em “Responsabilidade sob ditadura”, Arendt ainda é mais dura ao sugerir que o termo obediência seja excluído do vocabulário político, de modo que “a pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: ‘Por que vocês obedeceram?’, mas: ‘Por que vocês apoiaram’” (ARENDT, 2004, p. 111).

É preciso salientar, mais uma vez, que a justificativa de obedecer às ordens não se restringe ao caso Eichmann e, em grande medida, foi utilizada não só por perpetradores dos crimes durante o Terceiro Reich, como também em outros massacres ao longo da história, como nota Levi (2004). Em *Purificar e destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios*, o

sociólogo francês Jacques Sémelin observa como essa justificativa também foi utilizada pelos executores dos massacres de Ruanda, da Bósnia, entre outros. Para ele, o dispositivo que dispara a morte em massa é composto por uma dupla pressão, a saber, a pressão vertical, exercida por quem detém a autoridade e, por isso, dita as ordens e exige obediência, e a pressão horizontal, que é exercida pelos próprios colegas, ou seja, pelo grupo ao qual o indivíduo deseja se enquadrar e que, por isso, exige conformidade (SÉMELIN, 2009, p. 356).

Mas, assim como Arendt, Sémelin não acredita que essa dinâmica deixe o indivíduo sem escolha senão a de participar: “Claro, ele se vê preso em uma engrenagem cujo controle lhe escapa e que, em certos casos, vai levá-lo mais longe do que havia imaginado [...] Nada disso contradiz o fato de ter aceito, de início, se engajar” (SÉMELIN, 2009, p. 357). O indivíduo escolhe participar, escolhe ser o executor do massacre. Nesse sentido, não se deve considerar que os indivíduos agiram contra a sua vontade, pelo contrário:

[...] a obediência não é uma atitude puramente passiva. Ela implica, faz apelo a um consentimento inicial, voluntário. E os motivos para se consentir tamanha obediência são múltiplos. Razões ideológicas, em primeiro lugar: o indivíduo aceitar matar porque realmente “acredita”, porque, sinceramente, pensa servir sua nação e está convencido da urgência de se livrar dos “inimigos”. Razões econômicas, também: quando ele vê que pode obter vantagens materiais naquela situação em benefício próprio. As duas, é claro, são perfeitamente compatíveis entre si. O modo mais comum de se consentir obediência, porém, é outro: para a maioria dos executores, ela vem da convicção de servir a uma autoridade legítima [...] (SÉMELIN, 2009, p. 359).

Como nota Jacques Sémelin, os motivos que levam alguém a se tornar agente-carrasco em um massacre são múltiplos, ou seja, a lógica dos algozes não se restringe às observações e reflexões que Arendt realiza a partir do caso Eichmann. Por esse motivo, Sémelin (2009) recrimina Arendt por generalizar o caso Eichmann para explicar a lógica dos algozes e por apresentar o termo banalidade do mal apenas no subtítulo e no final do último capítulo de *EJ*. Mas, de certa forma, a própria Hannah Arendt parece perceber isso. Em “Algumas questões de filosofia moral”, ela admite a existência de outras motivações para a realização de tais crimes. Ao comentar sobre a importância dos julgamentos do pós-guerra para as questões morais, ela circunscreve melhor o seu problema:

[...] essas pessoas não eram consideradas criminosas comuns, mas antes pessoas comuns que tinham cometido crimes com mais ou menos entusiasmo, simplesmente porque fizeram o que lhes foi mandado. Entre elas, havia também criminosos comuns que no regime nazista podiam fazer com impunidade o que sempre tinham desejado fazer; mas *por mais que os sádicos e os perversos estivessem sob o foco dos refletores na publicidade desses*

julgamentos, em nosso contexto eles são menos importantes (ARENDT, 2004, p. 122, grifo nosso).

A análise de Arendt não se concentra nos criminosos comuns e nos adeptos fanáticos dos regimes totalitários, mas sim nas pessoas comuns que, em condições totalitárias, realizaram coisas incomuns, monstruosas. A verdadeira questão moral, para a pensadora, diz respeito àqueles que não agiram por convicção, que não tinham um ódio arraigado contra as vítimas ou outra forte motivação ideológica para colaborar na realização do massacre. Em tais casos, a obediência, ou melhor, o apoio ao regime se traduz em ações que contribuem para a prática do mal – a violência extrema, ou seja, o assassinato em massa –, ainda que o agente, por acreditar não ter escolha, também acredite estar isento de qualquer culpa e responsabilidade pelos resultados monstruosos gerados pelos seus atos – o *mal banal*. A não percepção de outra possibilidade que não a obediência cega – nos termos de Eichmann, a “obediência cadavérica” (*Kadavergehorsam*) (ARENDT, 1999, p. 152) –, isto é, a impossibilidade de oferecer uma resposta razoável à pergunta “por que não aderir ao regime?” (CORREIA, 2013a, p. 73), é o que intrigou Hannah Arendt frente à figura do antigo tenente-coronel nazista.

1.3 O problema: por que Eichmann era *incapaz* de pensar?

Se partirmos do pressuposto de que o pensamento é uma capacidade inerente a todos os seres humanos, então a incapacidade de pensar de Eichmann nos aparece, em si mesma, como um problema. Isso porque se o mal banal é o resultado catastrófico dos atos de um agente que se recusa a pensar – isto é, a dialogar e a viver consigo mesmo – e, por isso, não se sente responsável pelos seus atos, já que apenas faz o que lhe é ordenado, então é na incapacidade de pensar que Arendt parece identificar o nó problemático que leva à realização do mal banal.

A pensadora continuou a refletir sobre o tema da relação entre o mal e a incapacidade de pensar em suas obras posteriores a *EJ*. Em *A vida do espírito* este tema aparece com maior profundidade e grau de desenvolvimento, apesar de tal obra permanecer inacabada. “Seria possível que a atividade do pensamento como tal”, questiona Arendt no início desta obra, “[...] estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele?” (ARENDT, 2017, p. 20). Contudo, ao invés de nos debruçarmos sobre a relação entre a incapacidade ou ausência de pensar (*thoughtlessness*) e a prática do mal, acreditamos ser relevante pensar uma questão que nos parece ser anterior: por que Eichmann era *incapaz* de pensar? Dito de outro modo, se o pensamento é um atributo

inerente aos seres humanos, por que essa capacidade não é utilizada em determinado contexto social e político? Quais são as condições que possibilitam que alguém renuncie à sua capacidade de pensar, do diálogo do eu consigo mesmo?

Ao colocarmos o problema desta maneira, é preciso ponderar que a própria Hannah Arendt (2017, p. 18-19) admite, como vimos, que os seres humanos não podem responder a todo momento à exigência de pensar que é colocada pelos fatos e acontecimentos, uma vez que isso os deixaria exaustos. Para Arendt, é comum e cotidiana a experiência de, seja por falta de tempo ou desejo, não pararmos para pensar (ARENDT, 2017, p. 19). Tal fato revela que os seres humanos agem sem pensar em várias ocasiões da vida, o que só é possível porque se adere a certos hábitos, costumes, normas e saberes já estabelecidos. No entanto, abrir mão da capacidade de pensar torna-se um problema quando isso é feito sempre, ou seja, quando os seres humanos jamais tomam conhecimento da exigência do pensamento. É essa a incapacidade de pensar que Arendt vislumbra na figura de Eichmann perante o tribunal.

Nesse sentido, admitimos como pressuposto a interpretação arendtiana da figura de Eichmann enquanto um ser humano que se revelou *incapaz* da atividade do pensar. Contudo, é preciso ponderarmos também que o termo *incapaz* não denota aqui uma impossibilidade de pensar, mas, de fato, uma recusa: o ex-tenente-coronel nazista se recusou a pensar e esta recusa parece ser fundamental para que ele tenha participado do regime e executado atividades que resultaram em um mal extremo. Nosso interesse é, pois, compreender quais são os elementos e as condições que prejudicaram o exercício da capacidade de pensar de Eichmann, de modo a levá-lo a contribuir com um regime criminoso.

Com efeito, nossa hipótese inicial é que a incapacidade de pensar é, de alguma maneira, produzida pelo totalitarismo. Isso porque se, de acordo com Hannah Arendt, a irreflexão de Eichmann, isto é, a recusa do acusado em dialogar consigo mesmo, o predispôs a tomar parte em um dos maiores crimes do século XX, então podemos concluir que a incapacidade de pensar é importante para a efetivação do domínio totalitário. Assim, se a obediência e, por conseguinte, o apoio a um regime político pode ser obtido em função da ausência de pensamento, em que medida o totalitarismo, em sua própria dinâmica de atuação, em seu *modus operandi*, não impulsiona – e trabalha com – essa incapacidade de pensar? Qual é, de fato, a relação da ausência de pensamento com o totalitarismo?

Para refletirmos sobre os problemas colocados acima, recorreremos à própria Hannah Arendt, especificamente ao seu ensaio intitulado “Ideologia e Terror”. Este texto foi acrescentado à segunda edição de *OT*, em 1958, mesmo ano da publicação de *A condição humana*, e é fruto de uma conferência que Arendt proferiu em Heidelberg em 1952, publicada

originalmente como artigo em 1953 (CORREIA, 2010). Embora seja escrito cerca de uma década antes do julgamento em Jerusalém (1961-1962), neste ensaio há indícios que estão alinhados com algumas constatações que Arendt realizou ao vislumbrar a figura de Eichmann no tribunal.

A escolha por investigar esse assunto no referido ensaio não é acidental ou arbitrária. Em uma carta a sua amiga Mary McCarthy datada de 20 de setembro de 1963, Arendt alude a uma das muitas críticas que recebeu em meio às polêmicas ocasionadas pela publicação de *EJ*¹⁵. A autora discorda da crítica porque, em sua visão, ela parece ser dirigida para um livro que não foi escrito efetivamente. Ela refuta tal crítica e, ao mesmo tempo, indica três pontos de seu relato do julgamento que estariam em conflito com o que ela mesma tinha escrito mais de uma década antes, em *OT*.

Um desses pontos é sobre a questão dos “poços de esquecimento”: enquanto no primeiro livro Arendt dizia que esses poços existiam, em *EJ* a autora defende que há muitas pessoas no mundo, de sorte que sempre haverá alguém para contar história, fato que inviabilizaria o esquecimento. Ela utiliza esse argumento no final do capítulo 14 de *EJ* para argumentar contra uma ideia expressa por Peter Bamm, médico alemão que serviu no *front* russo. Em *Die Unsichtbare Flagge* (*A bandeira invisível*), seu livro de memórias publicado em 1952, Bamm narra o assassinato de judeus em Sebastopole e revela que, apesar dele e de outros soldados comuns saberem que os homens das unidades da SS assassinavam os judeus, eles nada fizeram em relação a isso, nem ao menos protestaram. Ele justifica a sua inação e a de seus companheiros em razão da inutilidade de qualquer ato que contrariasse o regime, uma vez que a prisão e a eliminação era o que se esperava de um Estado totalitário, o qual produzia uma morte anônima para se certificar que o indivíduo morto não se convertesse em um mártir, ou seja, em um símbolo de resistência que apontasse para uma possibilidade de comportamento incompatível com o regime.

Bamm acreditava que resistir era impossível, pois “[...] qualquer um que tivesse ousado morrer para não tolerar silenciosamente o crime teria sacrificado sua vida em vão” (ARENDT, 1999, p. 145). Contudo, apesar de acreditar que a morte para ajudar os judeus seria em vão, Bamm compreendia que tal atitude não era desprovida de valor moral: “Isso não quer dizer que tal sacrifício teria sido moralmente inútil. Nenhum de nós tinha convicções tão profundas a ponto de tomar para si um sacrifício praticamente inútil em prol de um sentido moral superior” (ARENDT, 1999, p. 254). Ou seja, escolher a morte ao ir contra aquilo que se considerava ser

¹⁵ Trata-se da resenha negativa de Lionel Abel sobre *EJ* publicada na *Partisan Review* que Arendt viu como parte de uma campanha política contra ela (ARENDT & MCCARTHY, 1995, p. 153-154).

errado era algo que tinha um sentido moral muito superior a não fazer nada para continuar vivendo. No entanto, isso exigia uma convicção moral profunda que nem Bamm nem os seus companheiros tinham, não obstante ele não perceber que isso tornava vazia a enfática decência que ele atribuía a todo o seu grupo (ARENDT, 1999, p. 254).

Arendt, por sua vez, discorda que os atos seriam em vão, uma vez que a tentativa do Estado totalitário de aniquilar qualquer ato de resistência com a morte anônima não era perfeita e, portanto, as histórias de resistências não seriam completamente esquecidas. Ela escreve que:

[...] É verdade que a dominação totalitária tentou estabelecer esses buracos de esquecimento nos quais todos os feitos, bons e maus, desapareceriam, mas assim como estavam fadadas ao fracasso todas as tentativas nazistas, feitas de junho de 1942 em diante, de eliminar os vestígios dos massacres – por meio da cremação, da queima em poços abertos, do uso de explosivos e lança-chamas e máquinas trituradoras de ossos – assim também todos os esforços de fazer seus oponentes “desaparecerem em silencioso anonimato” foram em vão. Os buracos de esquecimento não existem. Nada humano é tão perfeito, e simplesmente existem no mundo pessoas demais para que seja possível o esquecimento. Sempre sobra um homem para contar a história. Portanto, nada pode ser “praticamente inútil”, pelo menos a longo prazo. (ARENDT, 1999, p. 254).

Para comprovar essa posição, Arendt lembra-nos de atos como o do sargento Anton Schmidt, um alemão que ajudou inúmeros judeus. Para a autora, tais atos, apesar de todo o risco que envolvem, trazem consigo uma lição política essencial:

[...] Politicamente falando, a lição é que em condições de terror, a maioria das pessoas se conformará, mas *algumas pessoas não*, da mesma forma que a lição dos países aos quais a Solução Final foi proposta é que ela “poderia acontecer” na maioria dos lugares, mas *não aconteceu em todos os lugares*. Humanamente falando, não é preciso nada mais, e nada mais pode ser pedido dentro dos limites do razoável, para que este planeta continue sendo um lugar próprio para a vida humana (ARENDT, 1999, p. 254).

Essa lição é de extrema importância, uma vez que ela revela que, mesmo em um regime totalitário, há a possibilidade de agir diferentemente, de desobedecer às ordens recebidas. Nesse ponto, a perspectiva de Arendt é compartilhada pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1998). No final de *Modernidade e Holocausto*, Bauman conclui que a experiência nazista do holocausto tem uma lição positiva que serve de esperança, a saber, o fato de que mesmo no pior dos contextos totalitários, é possível resistir e não fazer o mal (BAUMAN, 1998, p. 236). Por esse motivo, Eichmann não pode ser perdoado, embora as condições do regime totalitário possam ser vistas, como observa Arendt, como circunstâncias atenuantes que, contudo, não o isentam de sua responsabilidade.

Outro ponto presente na carta diz respeito ao subtítulo da obra: “um relato sobre a banalidade do mal”¹⁶. Inspirada na filosofia moral de Immanuel Kant, Arendt utilizou a expressão *mal radical* no final da primeira edição de *OT* para descrever os resultados terríveis das práticas dos governos totalitários, a saber, o mal absoluto expresso nos campos de concentração e extermínio. Em *EJ*, contudo, ela utiliza a expressão banalidade do mal para indicar o descompasso entre a monstruosidade dos crimes cometidos no nazismo e o caráter do agente que os perpetrou. Essa modificação tem implicações importantes e, de certo modo, definirá os rumos intelectuais tomados por Arendt, levando-a à *Vida do Espírito*, sua derradeira obra.

Alguns autores veem essa mudança como uma contradição interna no pensamento de Arendt. Richard Bernstein (1997, p. 142) lembra que Gershom Scholem, intelectual judeu amigo de Arendt, contribuiu para essa polêmica em uma carta de 23 de junho de 1963 que ele enviou à pensadora. Nesta carta, Scholem critica a obra *EJ* e recrimina Arendt por ter abandonado a noção de mal radical pela expressão banalidade do mal, a qual ele considera um simples *slogan* (ARENDT; SCHOLEM, 2017). Em uma carta endereçada a Scholem de 20 de julho de 1963, Arendt responde que a expressão banalidade do mal não se trata de um *slogan*, uma vez que ela acredita ser a primeira a ter utilizado. Sobre a mudança dos conceitos, ela escreve:

Você tem razão: eu mudei de ideia e não falo mais de “mal radical” [...] Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é “radical”, que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro porque ele se espalha como um fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é, “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical [...] (ARENDT, 2016, p. 763).

Ao concluir a carta, Arendt afirma que pretende desenvolver o tema em outro contexto – provavelmente *A vida do espírito*, sua obra inacabada – e que “Eichmann pode muito bem permanecer o modelo concreto do que eu tenho a dizer” (ARENDT, 2016, p. 763). No entanto, o trecho acima citado, como percebe Bernstein (1997), contribui para a confusão acerca da relação entre mal radical e mal banal, pois passa a impressão de que Arendt mudou mesmo de

¹⁶ De acordo com Bethania Assy, “o subtítulo foi originalmente sugerido por Heinrich Blücher, marido de Arendt. Influenciado por suas leituras de Bertolt Brecht e por seu humor sarcástico, Blücher sugeriu o subtítulo acreditando que ele serviria como meio de enfatizar a possibilidade inédita do mal ser algo superficial. Blücher forneceu a Arendt a referência que ela citaria no seu ensaio sobre Brecht no livro *Men in Dark Times* [...]” (ASSY, 2015, p. 6, n. 15).

opinião e que o conceito de mal radical não faz sentido para ela. Adriano Correia (2013a) lembra que a pensadora explica em outra ocasião que designava por *radical* um mal absoluto, extremo. Assim, após perceber que a palavra *mal radical* indicava, etimologicamente, não um mal extremo, e sim um mal arraigado, enraizado, característica que ela não notou em Eichmann, Arendt decidiu fazer a mudança na terminologia.

Apesar dessas considerações, Richard Bernstein (1997) e Adriano Correia (2013a) defendem que os dois conceitos não são contraditórios, e sim complementares. Para Correia, o uso do termo banalidade do mal em detrimento de mal radical não representa uma contradição interna ao pensamento arendtiano, mas sim “[...] uma mudança de ênfase: da *superfluidade* e da destruição da humanidade no homem para a *ausência de pensamento*, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão” (CORREIA, 2013a, p. 76). Em outras palavras, é como se a noção de mal radical se voltasse para os massacres administrativos, ou seja, o crime inédito realizado pelo regime totalitário nazista, com ênfase no processo de criação de seres humanos supérfluos levado a cabo nos campos de concentração e extermínio, o qual era a preocupação central de Arendt em *OT*. Por outro lado, o termo banalidade do mal apontaria para o caráter banal dos agentes que executaram tais crimes monstruosos, preocupação que Arendt cultivava a partir do caso Eichmann.

Tanto Bernstein (1997) quanto Correia (2013a) entendem que o conceito de mal radical kantiano não é importante nessa polêmica, uma vez que a própria Arendt afirma ter se apropriado do termo com um sentido próprio, diferente do que propõe Kant. Nádia Souki observa que Arendt usa “[...] radical no sentido de essencial, absoluto e total, sentido que não corresponde absolutamente ao do conceito kantiano, pervertendo, assim, inteiramente seu significado” (SOUKI, 1998, p. 97). No entanto, diferentemente de Bernstein (1997) e Correia (2013a), a pesquisadora argumenta que há uma congruência entre a concepção de mal radical, tal como proposta por Kant em *A religião nos limites da simples razão*, e a noção arendtiana de mal banal. Ela escreve que “[...] em relação à recusa da malignidade, o pensamento de Hannah Arendt está inteiramente consistente com o mal radical kantiano, embora ela pareça não ter percebido isso” (SOUKI, 1998, p. 97).

Mas o ponto de conflito entre *EJ* e *OT* aludido por Arendt na carta à Mary McCarthy que nos interessa nesta dissertação diz respeito à questão da ideologia. Uma das constatações da pensadora diante da figura de Eichmann é a de que ele não tinha grandes convicções ideológicas: o ex-tenente-coronel da SS sequer se considerava um antissemita. Mas se não foi uma forte convicção ideológica que levou o Eichmann a contribuir com o nazismo, o que teria sido? Ao contrário do tribunal, que considerou isso como uma mentira, Arendt levou a sério a

fala do acusado e, a partir dela, cunhou a noção de banalidade do mal, apontando a incapacidade de pensar como um elemento-chave para as ações levadas a cabo por Eichmann.

Na carta, a pensadora admite ter superestimado o papel da ideologia sobre os indivíduos na sua obra *OT* e reflete sobre a importância de outro aspecto das ideologias, a saber, não o seu conteúdo, mas sim o fato de que a tentativa de colocar uma dada ideia em prática engendra uma espécie de movimento que adquire, em si mesmo, mais importância que o próprio conteúdo ideológico. Nas palavras da autora:

[...] lendo o livro [*EJ*] com atenção, dá para ver que *Eichmann foi muito menos influenciado pela ideologia* do que pressupus no livro sobre totalitarismo [*OT*]. Posso ter superestimado o impacto da ideologia no indivíduo. Mesmo no livro sobre totalitarismo, *no capítulo sobre ideologia e terror, menciono a curiosa perda de conteúdo ideológico que ocorre na elite do movimento. O movimento em si assume a máxima importância*; o conteúdo do antissemitismo, por exemplo, se perde na política de extermínio, pois o extermínio não teria chegado ao fim quando não restasse mais nenhum judeu a ser morto. Em outras palavras, o extermínio *per se* é mais importante que o antissemitismo ou o racismo (ARENDT; MCCARTHY, 1995, p. 154. Grifo nosso).

Como bem observa Eduardo Jardim, Arendt deixa claro nesse excerto que “[...] poderia ter explorado melhor as pistas abertas no capítulo final de *OT*” (JARDIM, 2011, p. 200). Assim, seguindo a trilha legada pela pensadora na carta à sua amiga McCarthy, e tendo em vista a hipótese de que o caso Eichmann contribuiu para Arendt retomar e ampliar problemas sobre os quais ela já havia refletido antes de participar do julgamento em Jerusalém, investigaremos, no próximo capítulo, o ensaio “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. Uma vez que a incapacidade de pensar, isto é, de dialogar consigo mesmo e, por conseguinte, de viver consigo mesmo, parece contribuir para a sustentação dos governos totalitários, procuraremos elucidar a maneira como essa incapacidade para o pensamento é, de certo modo, promovida nesses regimes por meio da ideologia. Em outras palavras, procuraremos examinar, na perspectiva de Hannah Arendt, como a capacidade ou a disposição dos indivíduos para a atividade do pensamento pode ser prejudicada ou dificultada no totalitarismo. Deste modo, acreditamos que também será possível problematizar melhor o fenômeno da banalidade do mal colocado pela figura de Eichmann.

CAPÍTULO 2. A PRODUÇÃO DA INCAPACIDADE DE PENSAR NO TOTALITARISMO: UMA ANÁLISE A PARTIR DO ENSAIO “IDEOLOGIA E TERROR”

“O súdito ideal do regime totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e 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).

Nosso objetivo neste capítulo é compreender a relação entre a incapacidade de pensar e o totalitarismo. Para tanto, recorreremos ao ensaio “Ideologia e Terror”. Em um primeiro momento (2.1), apresentaremos a teoria na qual Arendt se inspira para realizar a sua análise o totalitarismo como nova forma de governo, a saber, a teoria das formas de governo de Montesquieu. A pensadora extrai as noções de natureza e princípio de ação desta teoria, bem como a noção de experiência fundamental que ela acredita estar presente na obra do filósofo francês. Em seguida, analisaremos como Arendt define o totalitarismo ao apontar (2.2) o terror como a sua essência e (2.3) a ideologia enquanto seu princípio de movimento. A partir disso, poderemos compreender (2.4) como a incapacidade de pensar e também de agir é produzida nos regimes totalitários por meio da ideologia enquanto lógica de uma ideia. Desta maneira, será possível evidenciar como a incapacidade de pensar de Eichmann está relacionada à tentativa de transformar os homens em seres supérfluos que o totalitarismo opera por meio do terror e da ideologia, os quais se encarnam nos campos de concentração.

O desafio teórico de Hannah Arendt em seu ensaio “Ideologia e terror: uma nova forma de governo” é, como indica o próprio subtítulo, demonstrar a razão pela qual o totalitarismo consiste em uma forma de governo diferente de todas as outras formas legadas pela tradição política ocidental. Essa tarefa é crucial para a pensadora que, ainda na introdução da terceira parte de *OT*, escreve: “[...] a distinção entre eles [governo totalitário e outros] não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos ‘teóricos’, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir” (ARENDT, 2012, p. 420). Ela recomenda cautela no uso do termo totalitarismo e vê como regimes totalitários apenas a Alemanha Nazista e a Rússia Soviética, especificamente dos anos 1930 até a morte de Stálin (ARENDT, 2012, p. 430).

O totalitarismo é comumente confundido com alguma forma de governo tradicional, sobretudo a tirania, a ditadura ou o despotismo. O motivo principal dessa confusão é o fato de o totalitarismo surgir a partir de sistemas unipartidários. Entretanto, Arendt observa que, quando se tornavam efetivamente totalitários, tais regimes “[...] passavam 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” (2012, p. 512. Grifo nosso). A posse de um sistema de valores ímpar na história é a base que, para a pensadora, propiciou aos governos totalitários um modo de funcionamento tão peculiar que sua adequada compreensão extrapola o prisma da filosofia política ocidental, incluindo as formas de governo clássicas.

Assim, com o intuito de compreender o fenômeno totalitário enquanto um regime político inaudito, Arendt promove ao longo do ensaio uma série de distinções conceituais. Segundo André Duarte (2013), essa maneira de proceder via oposição e relação entre os diferentes conceitos, de modo a estabelecer fronteiras entre eles, é comum na elaboração do pensamento arendtiano. Ele acredita que “[...] ao traçar suas distinções conceituais, Arendt não pretendeu engessar os fenômenos políticos do presente em quadros estanques, mas confrontar os perigos teóricos oriundos de nossa incapacidade contemporânea para separar e articular fenômenos e categorias distintos” (DUARTE, 2013, p. 54). A dificuldade em analisar e relacionar os fenômenos do presente e as categorias é fruto da crise da tradição ocidental que emerge com o totalitarismo, o qual também é sintoma dessa crise. Sem um quadro conceitual capaz de explicar o que aconteceu, já que a derrocada dos valores e das concepções tradicionais expôs o fato de que a tradição não ilumina mais o presente, Arendt procurou nos próprios acontecimentos o seu sentido e o parâmetro para traçar suas distinções conceituais, como ela evidencia no prefácio de seu *Entre o passado e o futuro*¹⁷.

Ainda que, em seu artigo, Duarte (2013) enfatize as distinções conceituais arendtianas presentes mais propriamente em obras como a *Condição Humana* e *Sobre a violência* – “[...] público, privado e social; política e economia; liberdade e necessidade; poder e violência; trabalho, fabricação e ação; *bíos e zoé* [...]” (DUARTE, 2013, p. 48) –, acreditamos que ter em vista esse modo de elaboração do pensamento de Arendt contribui para melhor apreender as

¹⁷ Ao apresentar os ensaios de *Entre o passado e o futuro* como exercícios de pensamento político, Arendt escreve algo que é o ímpeto não só deste livro, mas de todo o esforço intelectual materializado em sua obra: “[...] meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDT, 2011, p. 41). Dado que o passado não orienta mais o presente, é a partir dos próprios acontecimentos que essa orientação deve ser buscada, o que revela como o próprio passado e a tradição podem ser ressignificados na compreensão dos eventos do presente.

ideias e a articulação argumentativa de “Ideologia e Terror”. Isso porque Arendt precisa distinguir neste ensaio o regime total da tirania, o conceito de lei positiva do conceito de lei totalitária, entre outras distinções, para apresentar o totalitarismo como uma nova forma de governo. Por esse motivo, acompanharemos as distinções que a autora traça para mostrarmos como o regime totalitário, na perspectiva da pensadora, se constitui enquanto uma novidade. Antes disso, porém, faremos algumas considerações sobre a principal teoria política na qual Arendt se inspira para realizar sua análise do totalitarismo enquanto uma forma de governo inaudita.

2.1 Uma nova forma de governo: Arendt à luz de Montesquieu

Ao propor que o totalitarismo é, de fato, uma nova forma de governo e não apenas “[...] um arranjo improvisado que adota os métodos de intimidação, os meios de organização e os instrumentos de violência do conhecido arsenal político da tirania, do despotismo e das ditaduras [...]” (ARENDT, 2012, p. 612), Arendt supõe que deve ser possível, então, identificar a natureza desse governo. Por conseguinte, se existe essa natureza, o totalitarismo pode ser comparado com as demais formas de governo que se conhece desde a Antiguidade e, assim, “[...] definido como elas podem ser definidas” (ARENDT, 2012, p. 612). Ela acredita que os diversos tipos de governo nos quais os seres humanos vivem são descritos mais ou menos do mesmo modo dos gregos até Kant. Mas como se definem os diferentes tipos de regime político?

Para respondermos a esta questão, recorreremos a dois textos que foram escritos na mesma época de elaboração de “Ideologia e Terror”, quais sejam: a primeira parte de “A grande tradição” (2011[1953]) e “A revisão da tradição em Montesquieu” (2009); manuscritos selecionados postumamente por Jerome Kohn – este último compõe a coletânea *A promessa da política*, também organizada por Kohn. Ambos os escritos foram elaborados no período entre a primeira edição de *As origens do totalitarismo* (1951) e a publicação de *A condição humana* (1958). Consciente do déficit em relação à análise da vertente totalitária do comunismo, uma vez que a maior parte de *OT* se destina ao exame do regime totalitário nazista¹⁸, Arendt passou

¹⁸ Para André Duarte, este déficit em relação à análise dos elementos da versão stalinista do totalitarismo é “justificável em vista da escassez de fontes primárias relativas àquela forma de dominação” (DUARTE, 2000, p. 35). Apesar disso, Duarte defende que “[...] o referido desequilíbrio metodológico jamais significou que Arendt houvesse compreendido o fenômeno totalitário como específico às tradições históricas alemãs, isto é, como um evento para o qual *apenas* aquele país estaria destinado” (DUARTE, 2000, p. 35). Isso porque o que há de comum entre nazismo e stalinismo não é a existência de uma tradição em particular, e sim a destruição de todas as tradições promovida por ambas as vertentes de dominação totalitária.

a dedicar seus estudos do início da década de 1950 à compreensão dos elementos totalitários presentes na respeitável tradição marxista (DUARTE, 2000; KOHN, 2009).

No decorrer de sua pesquisa, porém, Arendt passou a se interessar mais propriamente pela tradição da filosofia política como um todo e na maneira como o pensamento político de Karl Marx se inseria nessa tradição como uma espécie de acabamento. Ela passou a enfatizar a existência de uma tensão entre a filosofia e a política que provém da atitude negativa que a primeira tem em relação à segunda desde o início da tradição. Para Arendt, a tradição do pensamento político ocidental foi fundada não devido a uma atitude de admiração ou de curiosidade dos filósofos acerca do modo como os diferentes povos se organizavam, e sim de uma repulsa à *pólis* em decorrência da condenação e morte de Sócrates pelo tribunal de Atenas. Diante deste acontecimento, os filósofos, em particular, Platão, começaram a se preocupar com a política porque acreditavam que a *pólis*, da maneira como era organizada, não era um lugar seguro para aqueles que se dedicavam à atividade do filosofar. Assim, filosofar acerca da política e dos assuntos humanos em geral passou a ter uma finalidade bem precisa, qual seja, a de encontrar uma forma de organização política na qual o lugar do filósofo estivesse garantido. Este foi, na perspectiva de Arendt, o movimento inaugural da tradição do pensamento político ocidental que reverberou ao longo de mais de dois mil anos de história (ARENDT, 2011, p. 43-45).

Em seu comentário à tradução de “A grande tradição”, Bodziak Jr. e Correia afirmam que a tradição tem um “[...] início bem definido na substituição platônica da ação pela sabedoria filosófica e fim não menos definido na transformação da filosofia em ação” (In: ARENDT, 2011, p. 273, n. 1)¹⁹. No início da tradição, é aquele que conhece a ideia de bem que deve governar: tem-se, portanto, a figura do rei-filósofo. No fim da tradição, os filósofos deveriam deixar de lado a atividade de contemplação para realizar a filosofia na prática, isto é, engendrar uma sociedade ideal. Em ambos os casos, a ação e a peculiaridade da qual os gregos antigos tanto se orgulhavam e que os distinguiu dos bárbaros, a saber, o privilégio da palavra sobre a força, isto é, da persuasão ao invés da violência, perdem sua função de elemento basilar da vida política. O domínio político deixa de ser visto como um espaço no qual os homens aparecem uns para os outros e agem em concerto, para ser uma esfera cujas decisões são tomadas por aquele que detém o saber ou, no final da tradição, como algo que deve ser fabricado a partir de uma espécie de modelo ideal pré-concebido estabelecido filosoficamente e cientificamente.

¹⁹ Essas ideias de Arendt são desenvolvidas em *A condição humana* e nos ensaios “Tradição e época moderna”, inserido na coletânea *Entre o passado e o futuro*, e “Filosofia e política”, publicado na coletânea *A dignidade da política* e também em *A promessa da política*, com o título de “Sócrates”.

A atitude de Platão de deixar de lado a ação política era resultado de sua preocupação com os riscos que a imprevisibilidade inerente aos atos humanos pode levar – como a morte de Sócrates e outras injustiças. Ao fazê-lo, Platão teria priorizado a relação de governo em detrimento dos atos e das palavras no espaço público que constituíam a ação política, de modo que a divisão entre governantes e governados tornou-se o elemento-chave para se pensar a organização política dos homens: alguns devem governar (para Platão, aquele que conhece a ideia de bem) e outros devem ser governados. Segundo Arendt, apenas em um segundo momento – em um de seus últimos diálogos, denominado *As leis* – é que Platão destaca as leis como conteúdo da vida política, aí entendidas como “[...] o visível, tradução política das ideias da *República*” (ARENDT, 2011, p. 276). Assim, é a partir da atitude negativa dos filósofos em relação à *pólis* e dessa prioridade da relação de governo que o pensamento político passa a ter, como foco, a busca pela melhor forma de governo. Com isso, a tradição já nasce engastada na busca do melhor governo, a qual serve como uma espécie de parâmetro para se julgar as experiências políticas, como escreve Arendt:

Desde então [desde o início da tradição], a busca pelo melhor governo tem servido para conceitualizar e transformar todas aquelas experiências políticas que encontram sua casa na tradição do pensamento político, a qual talvez em nenhum outro lugar mostre sua abrangência de modo mais impressionante que no espantoso fato de que nenhuma nova forma de governo foi adicionada durante 2.500 anos. A República Romana, o Império Romano, o reinado medieval e a emergência do Estado-nação não foram percebidos como razão suficiente para uma revisão ou adição no que já era familiar a Platão (ARENDT, 2011, p. 276).

A tradição do pensamento político, cuja autoridade é demonstrada pelo fato de que as formas de governo permanecem mais ou menos as mesmas desde Platão, tem como base a definição dos diferentes regimes políticos. De acordo com Arendt (2011, p. 274), a natureza ou essência de cada forma de governo é definida com base em dois pilares conceituais: o poder, isto é, a sua distribuição – se é um único homem, apenas alguns ou todo o povo que possui o poder de governar –, e a lei, ou seja, o papel que a legislação desempenha no exercício do poder – se as leis são cumpridas ou não.

O primeiro pilar diz respeito ao número daqueles que governam e, portanto, à divisão entre governantes e governados – ou, se quiser, entre quem comanda e quem é comandado, entre quem manda e quem obedece. Já o segundo pilar corresponde à qualidade do exercício do poder, isto é, se as leis – o direito positivo – são observadas pelo(s) governante(s), o que confere legitimidade ao exercício do poder e faz a forma de governo ser considerada boa; ou se elas são desrespeitadas, de modo que o uso do poder é arbitrário e ilegítimo, o que faz a forma de

governo ser má, corrompida. A lei ou o direito é entendido como uma barreira imposta ao poder, uma limitação que impede que haja abuso no exercício do poder e, assim, não deixa o regime resvalar para a corrupção – e esse é o único tipo de movimento que a teoria das formas de governo clássica leva em conta: a passagem de um regime bom para um regime mau/degenerado.

Em resumo, os dois pilares definem a natureza de cada forma de governo ao indicar quem governa e como se governa. A maneira como o poder está distribuído (primeiro pilar), somada à observância ou não das leis (segundo pilar), leva à distinção tradicional de três formas de governo boas (realeza, aristocracia e *politeia*) e suas correlatas corrompidas (tirania, oligarquia e democracia). Em uma célebre formulação de sua *Política*, Aristóteles descreve os diferentes tipos de governo:

Dentre as formas de governo por um só, chamamos *realeza* à que visa o interesse comum. Chamamos *aristocracia* à forma de governo por poucos (mas sempre mais que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: “*regime constitucional*” [*politeia*]. [...] Os três desvios correspondentes são: a *tirania* em relação à realeza; a *oligarquia* em relação à aristocracia; a *democracia* em relação ao regime constitucional. A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é a busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum desses regimes visa o *interesse da comunidade* (ARISTÓTELES, *Pol.* III, 1279a 34 - 1279b 10. Grifo nosso).

Arendt aponta uma diferença sutil na teoria das formas de governo de Aristóteles na medida em que o filósofo estabelece como o bom governo não simplesmente aquele que observa a lei, mas sim aquele que age em prol do interesse da comunidade – o interesse de todos –, ao passo que é ruim o governo cujo poder é exercido em função das paixões e dos interesses particulares seja de um único ser humano (tirania), seja de um dos grupos que compõe a sociedade, a saber, os ricos, ou seja, os oligarcas – daí a oligarquia, o regime dos ricos –, ou os pobres, isto é, o povo – daí a noção de democracia, o governo do povo, e a razão pela qual o termo democracia designa na Antiguidade uma forma de governo degenerada, em contraposição à *politeia* ou regime constitucional. Arendt, contudo, não acredita que esta diferença seja significativa, uma vez que “[...] o governo no interesse de todos [de Aristóteles] [...] não é muito mais que uma interpretação particular do governo de acordo com leis justas” (ARENDT, 2011, p. 274).

A classificação tradicional dos regimes políticos, baseada no poder e o direito positivo, constitui a teoria clássica das formas de governo que, para Arendt, é a nervura da grande

tradição da filosofia política ocidental. Mas a tradição não inclui apenas a possibilidade de distinguir as naturezas das diferentes formas de governo e avaliar as experiências, como também implica e traz como pressuposto uma visão acerca da natureza da própria política cuja pedra-de-toque é a necessidade da divisão entre governantes e governados. Com efeito, o poder é visto como uma espécie de atributo daquele(s) que governa(m), de modo que a relação entre governantes e governados – entre os detentores do poder e aqueles que são comandados, que devem obedecer –, torna-se o centro da vida política, o que esvazia outras possibilidades de organização da *pólis* e retira da ação a condição de categoria central da política.

No seio dessa tradição, se Arendt almeja definir a natureza do totalitarismo, então ela precisa descrever como o poder está distribuído e qual o papel que o direito desempenha no interior dessa forma de governo, de maneira a revelar o ineditismo dos regimes totalitários. Mas Arendt não se contenta apenas com esse fio da tradição e com a visão de política que lhe subjaz. Por isso ela busca inspiração em um pensador que, mesmo inserido na linha da tradição, procurou repensar alguns de seus problemas. Esse pensador é Montesquieu. Como ressalta Adriano Correia, o ensaio “Ideologia e Terror” tem como articulação principal “uma interpretação do regime totalitário à luz da teoria das formas de governo concebida por Montesquieu” (CORREIA, 2010, p. XV). A interpretação de Arendt acerca do totalitarismo como nova forma de governo é feita, portanto, à luz do pensamento de Montesquieu.

Arendt vê Montesquieu como “[...] um escritor político muito mais que um pensador sistemático”, condição que lhe possibilitou “[...] considerar livremente e reformular quase involuntariamente os grandes problemas do pensamento político” (ARENDT, 2011, p. 281). Ou seja, a pensadora sugere que justamente o fato de Montesquieu estar mais próximo de ser um escritor político do que um filósofo ou um acadêmico profissional é que lhe permitiu recolocar velhas questões e indagar acerca da natureza da política. O olhar diferenciado de Montesquieu o levou a perceber e repensar os problemas políticos para além das categorias já consolidadas, de modo a promover uma revisão na tradição²⁰.

Embora seja famoso pela sua divisão dos ramos do governo em executivo, legislativo e judiciário, o que Arendt enfatiza é que “[...] a descoberta de Montesquieu, tanto da natureza divisível do poder quanto dos três ramos do governo, emergiu de sua preocupação com o fenômeno da ação como a condição central de todo o domínio da política” (ARENDT, 2011, p. 282). Arendt entende que mesmo os três ramos do governo estão ligados à ação: “os três ramos

²⁰ É importante ressaltar que Arendt se apropria do pensamento de Montesquieu para lidar com os seus próprios problemas teóricos e políticos. Em razão dos objetivos e também dos limites desta dissertação, seguiremos aqui a interpretação que Arendt realiza do pensamento do autor francês, sem nos ocuparmos com a sua fortuna crítica.

do governo representam para ele as três principais atividades políticas do homem: a criação de leis, a execução de decisões e a sentença judicial que deve acompanhar ambas. Cada uma dessas atividades engendra o seu próprio poder” (ARENDT, 2011, p. 282). Na visão de Arendt, Montesquieu entende que as origens do poder “repousam nas capacidades múltiplas dos homens para a ação” (ARENDT, 2011, p. 282), o que o leva a tomar a ação como a categoria central da política.

A relevância que Montesquieu confere ao fenômeno da ação para o domínio político faz com que ele perceba um problema na tradição. A natureza dos regimes políticos – que, como vimos, é definida tradicionalmente por meio de recurso aos dois pilares conceituais da distribuição do poder e da lei – constitui a essência, a estrutura de cada forma de governo. Montesquieu não desconsidera essa noção, embora sua tipologia das formas de governo apresente uma inovação em relação à tradição. Com efeito, no segundo capítulo da obra *Espírito das Leis*, o filósofo francês defende a existência de três formas de governo e as define do seguinte modo:

[...] “o governo *republicano* é aquele em que o povo, como um todo [república democrática], ou somente uma parcela do povo [república aristocrática], possui o poder soberano; a *monarquia* é aquele em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo *despótico*, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e caprichos”. Eis aí o que denomino de *natureza* de cada governo. (MONTESQUIEU, 1973, p. 41. Grifo nosso).

Norberto Bobbio (2001), em seu comentário à teoria do filósofo francês, salienta a anomalia que ela representa ao não diferenciar formas de governo boas de suas correlatas más, corrompidas – como faz Platão e Aristóteles, por exemplo. Isso é possível porque o autor converge dois aspectos para delimitar a natureza de cada forma de governo, quais sejam, “[...] o dos sujeitos do poder soberano, que permite distinguir a monarquia da república, e o do modo de governar, que leva à distinção entre monarquia e despotismo” (BOBBIO, 2001, p. 131). Embora seja considerada anômala, a definição que Montesquieu oferece das formas de governo se mantém na esteira da tradição na medida em que preserva os pilares da distribuição do poder e da lei, ainda que os correlacione de uma maneira distinta da tradicional, o que resulta em três diferentes formas de governo. Duas dessas formas (república e monarquia) são consideradas boas, pois são governos que observam as leis, enquanto apenas uma é considerada corrompida (o despotismo), uma vez que o déspota governa segundo os seus interesses particulares e, portanto, sem levar em conta as leis.

Mas o problema que filósofo francês observa é que essa estrutura das formas de governo, tomada em si mesma, é incapaz de engendrar ação ou movimento, isto é, de levar os seres humanos, sejam governantes ou governados, a agirem. Como escreve Arendt, Montesquieu notou que “[...] as ações concretas de cada governo e dos cidadãos [...] não podem ser explicadas em conformidade com os dois pilares conceituais das definições tradicionais do poder como a distinção entre governar e ser governado e a lei como limitação desse poder” (ARENDT, 2009, p. 110-111). Por considerar a ação como o centro da vida política, Montesquieu indagava: o que leva os homens a agirem? O que os coloca em movimento? E ao examinar a estrutura das formas de governo definida pela tradição, sobretudo as leis de cada uma delas, Montesquieu não conseguia resolver este problema.

De acordo com Arendt, a incapacidade da estrutura das formas de governo levar os homens à ação remonta ao momento inaugural da tradição. Ela atenta que Montesquieu percebeu que os próprios termos “essência” e “natureza” do governo remetem, em seu sentido platônico, à imobilidade, a uma permanência. Ao buscar a melhor forma de governo, Platão buscava a mais imutável e inamovível delas, ou seja, aquela que permaneceria intacta em meio às circunstâncias instáveis dos assuntos humanos. Nas palavras de Arendt:

A razão dessa curiosa imobilidade, que, até onde sei foi Montesquieu o primeiro a descobrir, é que os termos “natureza” ou “essência” do governo, tomados em seu sentido platônico original, indicam permanência por definição, uma permanência que se tornou, por assim dizer, ainda mais permanente quando Platão buscou o melhor de todos os governos. Para ele, era natural que a melhor forma de governo fosse também a mais imutável e inamovível em meio às circunstâncias instáveis dos homens. A suprema prova de que a tirania é a pior forma de governo é ainda, para Montesquieu, o fato de ela estar sujeita a ser destruída por dentro – a decair por sua própria natureza – ao passo que as outras formas são destruídas fundamentalmente por circunstâncias externas. (ARENDT, 2009, p. 111).

A busca de Platão por uma forma de governo perfeita tinha como pressuposto que este regime político deveria ser o mais estável possível, o que significa que, frente às constantes mudanças nas circunstâncias em que os homens vivem, o regime deveria manter a sua estrutura e o seu funcionamento. Assim, a forma de governo ideal seria aquela mais difícil de ser corrompida, de tornar-se degenerada. É por este motivo que a tirania (ou o despotismo)²¹ é considerada mesmo por Montesquieu como a pior forma de governo, uma vez que ela é, por sua própria natureza, a mais instável das formas de governo. Para impedir a perversão de uma

²¹ Arendt utiliza o termo tirania para designar o que Montesquieu nomeia de despotismo, mudança que não representa nenhum problema conceitual grave, pois, como lembra-nos Bobbio, Montesquieu define despotismo “[...] nos mesmos termos com que se vinha definindo tradicionalmente a tirania” (BOBBIO, 2001, p. 130-1).

forma de governo é que, de acordo com Arendt, Platão percebeu tardiamente a necessidade de se estabelecer as leis. Ela escreve que “foi somente nas *Leis*, não na *República* nem no *Político*, que Platão pensou que a legalidade em si mesma, as leis da cidade, podia ser concebida de modo a impedir toda perversão possível do governo, a única mudança que levou em conta” (ARENDT, 2009, p. 111).

Ao coibir os governantes de abusarem do seu poder, isto é, de governarem em prol de seus desejos e interesses particulares, e não em vista do bem comum, as leis exercem a função de impedir o movimento de corrupção. Mas Arendt lembra que, para Montesquieu, o movimento de corrupção, a mudança para o pior, não é o único tipo de movimento ao qual a política e as formas de governo estão sujeitas, como pensava Platão. O filósofo francês se preocupava com o movimento dos homens, com as ações humanas: o que faz com que homens ajam no interior de uma determinada forma de governo? O que leva alguém a tomar parte do regime político no qual vive, a exercer o papel que lhe cabe e, assim, possibilitar que o regime funcione de maneira perfeita, isto é, inteiramente de acordo com a sua própria natureza? A legalidade não pode exercer esse papel, como comenta Arendt:

[...] a legalidade, tal como Montesquieu a entendia, só pode impor limites às ações, nunca inspirá-las. A grandeza das leis numa sociedade livre é que elas nunca nos dizem o que devemos fazer, mas somente o que não devemos. Em outras palavras, Montesquieu, precisamente por ter tomado como ponto de partida a legalidade dos governos, viu que direito e poder não são suficientes para explicar tanto as ações concretas e constantes dos cidadãos que vivem entre os muros da lei quanto o desempenho dos próprios corpos políticos, cujo “espírito” é tão obviamente diverso (ARENDT, 2009, p. 111-112).

Na visão do filósofo francês, a lei possui um caráter negativo: elas demarcam limites para aquilo que os indivíduos podem fazer, mas não definem aquilo que os homens devem fazer. Para Arendt, esta concepção de lei de Montesquieu reflete a concepção pré-filosófica dos gregos da legalidade enquanto “[...] a armação no interior da qual as pessoas se movimentam e agem, como fator de estabilização de algo que por si mesmo está vivo e se movendo sem se desenvolver necessariamente em uma direção prescrita, seja de ruína, seja de progresso” (ARENDT, 2011, p. 283). A função da legalidade é, nesse sentido, o estabelecimento de muros entre os homens que funcionam como marcos a partir dos quais eles podem agir. Por ter esse caráter negativo, a legalidade ou o direito positivo não é suficiente para explicar por que os indivíduos agem da maneira como agem em uma dada comunidade, tampouco para promover as ações necessárias ao funcionamento perfeito de determinada forma de governo.

Ao mostrar que “[...] estas estruturas [formadas pelos pilares da lei e do poder] por si mesmas são mortas e não correspondem às realidades da vida política e às experiências dos homens de ação” (ARENDT, 2011, p. 282-283), Montesquieu realizou o que Arendt considera uma revisão na tradição do pensamento político ocidental. Em sua teoria das formas de governo, o filósofo francês introduziu a noção de princípio de ação como um novo critério para se pensar e classificar as formas de governo. Ele especifica os dois critérios do seguinte modo: “[...] entre a natureza do governo e seu princípio, há esta diferença: sua natureza é o que o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular e, a segunda, as paixões humanas que o movimentam” (MONTESQUIEU, 1973, p. 49). A natureza diz respeito, portanto, à própria essência do governo, enquanto o princípio de ação corresponde a uma paixão que leva as pessoas a tomarem parte do regime político no qual vivem. Com o princípio de ação, há movimento, historicidade no interior das próprias formas de governo, e não apenas na passagem de uma forma boa para uma forma corrupta.

Cada forma de governo tem o seu próprio princípio de ação, o qual é responsável por inspirar e orientar os atos tanto dos governantes quanto dos cidadãos na vida pública. Para Montesquieu, os princípios de ação da república, da monarquia e do despotismo são, respectivamente, a virtude²², a honra e o medo. Com efeito, o funcionamento perfeito e a estabilidade de uma república exigem a virtude de seus cidadãos, ou seja, o tratamento dos assuntos públicos não deve conferir maior notoriedade a um cidadão em relação aos seus concidadãos, uma vez que todos são vistos como iguais. Do mesmo modo, a busca pela distinção conferida pela hierarquia social inerente à monarquia é o que faz os agentes, sobretudo os que compõem os estratos mais elevados da sociedade, tomarem a boa reputação como estímulo para a prática de determinadas ações, o que mantém a estrutura monárquica. Por fim, no despotismo, o medo que o povo tem de seu governante sustenta a dominação despótica. No entanto, como observa Arendt (2009, p. 112), o déspota também tem medo dos seus governados, de modo que o seu poder depende de uma vigilância constante para fazer o povo sucumbir ao temor.

O predomínio de uma ou outra paixão enquanto princípio de ação não significa, por exemplo, que uma república seja formada, necessariamente, apenas por cidadãos virtuosos, nem que não se busque a honra ou que não se tenha medo nesse regime político. Para Arendt, isso apenas “significa que a esfera público-privada se inspira numa ou noutra, de modo que a honra numa república e a virtude numa monarquia se tornam assunto mais ou menos privado”

²² Não a virtude ética, como adverte o filósofo francês, mas a política: “[...] o amor à pátria, isto é, o amor à igualdade” (MONTESQUIEU, 1973, p. 29).

(ARENDT, 2009, p. 112). Os princípios de ação estão ligados à esfera pública da vida dos homens e inspiram as ações humanas nesta esfera, de maneira a permitir que uma determinada forma de governo se mantenha. Isso porque os princípios de ação não são propriamente motivações psicológicas, e sim “critérios orientadores” a partir dos quais “todas as ações na esfera pública são julgadas para além do padrão meramente negativo da legalidade” (ARENDT, 2009, p. 112). Assim, se o princípio de ação perde a sua validade, isto é, se as pessoas não o levam mais em conta ao agirem, então a forma de governo correspondente se corrompe, como explica Arendt:

[...] se esses princípios já não são válidos, se perdem sua autoridade de modo que já não se creia na virtude numa república ou na honra numa monarquia, ou se, numa tirania, o tirano deixa de temer seus súditos ou os súditos deixam de ter medo de si mesmos e de seu opressor, então cada uma dessas formas de governo chega ao seu fim (ARENDT, 2009, p. 113).

O movimento de corrupção, a mudança para o pior na teoria das formas de governo de Montesquieu está ligada diretamente à perda de validade do princípio de ação. Há, portanto, uma conexão intrínseca entre o princípio de ação e a natureza das formas de governo. Essa conexão aponta, na interpretação de Arendt, para uma “profunda percepção da unidade das civilizações históricas” (ARENDT, 2009, p. 113). Por isso, Arendt vê a teoria do filósofo francês como “o pano de fundo das ciências históricas e da filosofia da história do século XIX”, o que a faz figurar como uma espécie de precursora das noções de espírito do povo (*Volksgeist*) de Herder, e de espírito do mundo (*Weltgeist*) de Hegel (ARENDT, 2009, p. 113). Não obstante, Arendt considera que a descoberta de Montesquieu se mostra ainda mais fecunda no terreno da política, uma vez que “[...] dela surge a questão das origens da virtude e da honra, cuja resposta levou Montesquieu a resolver inadvertidamente o problema de por que tão poucas formas julgadas suficientes ao longo de uma história tão longa e tão cheia de mudanças radicais” (ARENDT, 2009, p. 113).

Não é mero acaso que as formas de governo, a despeito das inúmeras transformações históricas e políticas, permaneceram as mesmas de Platão até Kant. Arendt acredita que Montesquieu lançou luz a esta questão ao perceber que o princípio de ação e a natureza de cada forma de governo estão unidos por algo que serve como base fundamental, como a fonte tanto das leis quanto daquilo que faz os seres humanos a agirem. Essa base fundamental é indicada quando o filósofo francês aponta qual a origem da virtude e da honra. Arendt escreve: “a virtude, diz Montesquieu, brota do amor à igualdade, e a honra do amor à diferença, ou seja, do ‘amor’ por um ou outro dos dois traços fundamentais e interconectados da condição humana da pluralidade” (ARENDT, 2009, p. 113). Há, portanto, um solo de onde a virtude e honra

enquanto princípios de ação podem brotar: a pluralidade.²³ A virtude está ligada à igualdade que os homens experimentam por serem membros da espécie humana, enquanto a honra está ligada ao aspecto da diferença que cada ser humano expressa por ser único. “Em ambos os casos”, escreve Arendt, “somos confrontados com o que somos por nascimento: nascemos iguais na absoluta diferença e distinção em relação aos outros” (ARENDT, 2009, p. 114).

Assim como os princípios de ação da virtude e da honra, a própria estrutura ou natureza do governo republicano e do monárquico também encontra na pluralidade o seu solo fundamental. Nas palavras de Arendt, “[...] esse ‘amor’, ou, como diríamos, a experiência fundamental da qual brotam princípios da ação, é para Montesquieu o traço-de-união entre a estrutura de um governo representado pelo espírito de suas leis e as ações de seu corpo político” (ARENDT, 2009, p. 113-4). A experiência fundamental é, portanto, o terreno comum a partir do qual emerge a estrutura e o princípio de ação de cada forma de governo. Ou seja, a experiência fundamental se expressa politicamente nas leis que constituem a estrutura de cada forma de governo tanto quanto na paixão que leva os homens a se engajarem e a agirem nessa mesma estrutura.

Igualdade e distinção são experiências que os seres humanos compartilham quando vivem juntos e mantêm relações uns com os outros. Arendt observa que a “igualdade republicana não é o mesmo que igualdade de todos os homens perante Deus ou igual destino de todos os homens perante a morte” (ARENDT, 2009, p. 114). Em face de Deus ou da morte, todas as diferenças entre os homens tornam-se irrelevantes, de modo que os homens são vistos como iguais uns aos outros. Mas essa igualdade não é política, e sim uma igualdade do âmbito teológico ou da mera vida biológica (o fato de que todos os seres vivos morrem algum dia). A igualdade de que fala Arendt tem outro fundamento, como ela explica:

[...] Politicamente, nascer igual significa a igualdade de força independentemente de todas as outras diferenças, o que permitiu a Hobbes definir a igualdade como igual capacidade de matar. Uma concepção similar é inerente à noção de estado da natureza de Montesquieu, que a define como “medo de todos”, por oposição à ideia hobbesiana de uma primordial “guerra de todos contra todos”. A *experiência* sobre a qual repousa o corpo político de uma república é a convivência dos que são iguais em força e a sua virtude, que governa a vida pública, a alegria de não estar só no mundo. Estar só não significa não ter iguais: “Um é um e mais ninguém e sempre será sem ninguém”, conforme uma rima infantil medieval ousou indicar o que pode ser humanamente concebido como a tragédia de *um único* Deus. É só na medida

²³ Pluralidade é uma das categorias que Arendt desenvolve mais detidamente em sua obra *A condição humana* (1958). Nessa obra, a pensadora entende que a pluralidade corresponde “[...] ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010, p. 8). Os seres humanos são iguais enquanto membros da espécie humana, mas diferentes uns dos outros “[...] de um modo tal que ninguém jamais será igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDT, 2010, p. 10).

em que estou entre iguais que não estou só, e nesse sentido o amor pela igualdade que Montesquieu chama de virtude é também a gratidão por ser humano, e não igual a Deus (ARENDT, 2009, p. 114-5. Grifo nosso).

Na esfera política, nascer igual significa ter a mesma força que os outros. A pensadora recupera a teoria política do filósofo inglês Thomas Hobbes para corroborar essa assertiva na medida em que, na interpretação de Arendt, essa igualdade de força foi definida por Hobbes como “igual capacidade de matar”²⁴. É da igualdade de força entre os homens que, em um momento histórico no qual as relações entre os seres humanos não eram regidas por leis (o estado de natureza), estabelece-se um estado constante de guerra de todos contra todos. Tal estado caracteriza-se por instabilidade e insegurança, já que os homens, iguais em força, precisam se manter em um constante estado de vigília, já que não podem confiar uns nos outros. Dessa instabilidade surge o medo da morte violenta e é esse medo que impulsiona os homens, na visão de Hobbes, a buscarem criar o Estado enquanto o artifício pelo qual a segurança seja garantida. Para Arendt, Montesquieu tem uma visão semelhante à de Hobbes, e define esse medo da morte violenta como “o medo de todos”.

Tendo em vista essa noção de igualdade, Arendt entende que a experiência fundamental que subjaz a um corpo político republicano é a convivência dos que são iguais em forças. Numa república, os homens, iguais em força, são capazes de conviver juntos, e o que os leva à ação é a alegria de não estar só no mundo. Princípio de ação dos governos republicanos, a virtude é, então, essa gratidão por ser humano, por ter iguais, o que possibilita que os seres humanos não estejam sozinhos no mundo e, por isso, possam sempre desfrutar da companhia de outrem. Essa alegria provém da própria condição humana, que é diferente, por exemplo, da maneira de ser de Deus, que enquanto por ser único, é um ser que não tem iguais e, portanto, não pode desfrutar a companhia de seus pares.

Por outro lado, a experiência que subjaz à monarquia – e, para Arendt, também as aristocracias, já que estas também são governos hierárquicos – é a distinção. Esta, no entanto, só possível, como Arendt salienta, “por causa da igualdade, sem a qual todas as distinções nem sequer poderiam ser medidas” (ARENDT, 2009, p. 115). Se os homens fossem completamente diferentes, então não haveria a possibilidade de distinção, posto que entre duas coisas completamente diferentes uma da outra, a distinção é um dado, e não o resultado de uma conquista ou esforço. Para que se possa distinguir um objeto de outro ou um ser humano de

²⁴ Uma das passagens em que Thomas Hobbes afirma a ideia de igualdade de força entre os homens encontra-se no início do capítulo XIII do *Leviatã*, onde o filósofo inglês escreve: “[...] quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (HOBBS, 1983, p. 45).

outro é necessário, pois, essa igualdade de fundo, a partir da qual, nas monarquias, enfatiza-se o aspecto da singularidade de todo ser humano. E é justamente essa busca em expressar aquilo que é único em cada ser humano que subjaz aos governos monárquicos, como escreve Arendt:

[...] a experiência fundamental sobre a qual ela [a monarquia] repousa é a experiência da singularidade de todo ser humano, que na esfera política só se pode revelar medindo-se uns em relação aos outros. Quando a honra é o princípio de ação, a orientação inspiradora das atividades de um corpo político é proporcionar a cada súdito a possibilidade de sair-se bem, de tornar-se um indivíduo singular que nunca foi antes e nunca será outra vez e, como tal, conquistar reconhecimento em sua posição social (ARENDT, 2009, p. 115).

A singularidade de cada ser humano só pode ser revelada no espaço público, isto é, quando o ser humano se coloca à vista dos seus iguais. As ações numa monarquia são inspiradas pela busca dos homens distinguirem-se uns dos outros, de se tornarem um indivíduo singular que possa ser objeto de reconhecimento público – e é por isso que a honra é o princípio de ação desta forma de governo. Do mesmo modo, as leis monárquicas devem favorecer e reconhecer a distinção dos homens para que o regime se mantenha.

Para Arendt, a monarquia oferece uma vantagem que está ausente nos regimes republicanos. Essa vantagem consiste no fato de que os indivíduos nunca serão confrontados com todos os outros juntos, isto é, com uma massa na qual os indivíduos e suas diferenças estão quase que completamente apagadas. Contra essa massa, um indivíduo poderia congrega apenas a “desesperada minoria de só” (ARENDT, 2009, p. 115). Como o funcionamento perfeito do governo republicano exige leis que assegurem a igualdade de poder de seus cidadãos, Arendt adverte para “a possibilidade de esgotamento da sua estrutura de legalidade, a partir da qual a igualdade recebe significado, direção e sentido” (ARENDT, 2009, p. 116). Em outras palavras, quando a estrutura legal de uma república não é suficiente para impossibilitar que a força de muitos indivíduos anule a força de um único indivíduo, então o regime deixa de ser uma república autêntica e se encaminha para uma espécie de tirania da maioria. Apesar desse perigo do governo republicano, Arendt acredita que:

Quer o corpo político repouse sobre a experiência da igualdade ou da distinção, em ambos os casos viver e agir juntos aparecem como a única possibilidade humana na qual a força, dada pela natureza, pode se transformar em poder. É assim que os homens, que apesar de sua força ficam essencialmente impotentes no isolamento, incapazes até de desenvolver a própria força, estabelecem a única esfera da existência na qual eles próprios, e não a natureza, Deus ou a morte, podem ser poderosos (ARENDT, 2009, p. 116).

Neste trecho, a partir de sua interpretação da teoria de Montesquieu, Arendt explicita a sua concepção de poder, a qual é importante para entendermos a razão pela qual a monarquia e a república são formas de governo legítimas, ao contrário do terceiro tipo de governo classificado pelo filósofo francês, a saber, a tirania. Para Arendt, poder é diferente de força. Enquanto a força é inerente ao ser humano, o poder é algo que surge apenas quando os homens vivem e agem juntos. Quando está isolado dos seus pares, o homem é um ser impotente, já que sua força é subjugada pela força das circunstâncias e da natureza, de modo que, no isolamento, o homem sequer pode desenvolver sua força. Nesse sentido, Arendt acredita que a única esfera em que os homens são poderosos é, pois, a esfera pública, na qual a força dos homens é transformada em poder quando eles agem juntos. Na monarquia e na república, o espaço comum no interior do qual os homens podem conviver e agir em concerto, de modo a gerar poder, é garantido pelas leis. Desta maneira, ambas as formas de governo tornam possível a ação política e expressam a condição humana da pluralidade, uma enfatizando o aspecto da distinção e, a outra, o da igualdade, o que faz tais aspectos constituírem a experiência fundamental desses regimes.

Em relação ao governo tirânico, Arendt lembra que o próprio Montesquieu, “como toda a tradição, não pensava na tirania como um corpo político autêntico” (ARENDT, 2009, p. 116). É por este motivo que o filósofo francês não se preocupou em indicar qual seria a experiência fundamental subjacente às tiranias. Não obstante, Arendt acredita que a estrutura do governo tirânico e o medo enquanto seu princípio de ação se baseiam em uma experiência que é conhecida dos homens. Assim, a partir de sua leitura de Montesquieu, Arendt aponta qual a origem do medo:

[...] O medo como princípio de ação público-político tem uma estreita ligação com a experiência fundamental de falta de poder que todos conhecemos de situações nas quais, por alguma razão, somos incapazes de agir. A razão pela qual essa experiência é fundamental – e nesse sentido a tirania pertence às formas elementares de governo – é que todas as ações humanas, e por essa mesma razão todas as possibilidades de poder humano, têm limites. Politicamente falando, o medo (e não estou falando de angústia) é o desespero com a própria impotência quando atingimos os limites dentro dos quais a ação não é possível. Cedo ou tarde, toda a vida humana experimenta esses limites (ARENDT, 2009, p. 116).

A experiência sobre a qual as tiranias repousam é o isolamento. Quando estão isolados uns dos outros, os homens não podem agir politicamente, são impotentes. Na vida humana, a experiência da falta de poder, de não ter forças suficientes para agir, é comum. Nas tiranias, porém, a impotência dos seres humanos não é um acontecimento fortuito. Pelo contrário, faz parte da natureza desse governo privar os seres humanos de sua capacidade de ação, o que é

feito a partir da destruição do espaço público que os governos tirânicos operam ao apagar as fronteiras legais. Como escreve Arendt, a “ilegalidade significa em cada caso não apenas que o poder, gerado por homens agindo juntos, já não é possível, mas também que a impotência pode ser artificialmente criada” (ARENDT, 2009, p. 117). As tiranias são governos ilegais, ou seja, não há nenhuma lei que garanta a existência de um espaço comum no qual os homens possam viver e agir juntos. Ao impossibilitar a existência do espaço público e união dos homens no agir em concerto, o tirano tolhe a capacidade de ação dos homens e, desta forma, cria artificialmente a experiência de impotência, de falta de poder. Com efeito, escreve a pensadora, “[...] dessa falta de poder surge o medo e desse medo provêm tanto a vontade do tirano de subjugar todos os outros quanto a preparação de seus súditos para padecer a dominação” (ARENDT, 2009, p. 117). O tirano tem medo dos súditos, por isso os subjuga. Os súditos, por sua vez, também têm medo do tirano e de si mesmos, por isso não conseguem estabelecer relações uns com os outros e, assim, acabam por padecer da dominação tirânica.

Para Arendt, o medo não é exatamente “um princípio de ação, mas um princípio antipolítico dentro do mundo comum” (ARENDT, 2009, p. 119). A pensadora faz a seguinte comparação entre os princípios da república e da tirania: “Se a virtude é o amor pela igualdade no compartilhamento do poder, o medo é a vontade de poder proveniente da impotência, a vontade de dominar ou ser dominado” (ARENDT, 2009, p. 119). Nesse sentido, a tirania não pode ser vista, em um sentido estrito, como uma forma de governo, mas sim uma forma de dominação. Arendt, assim como Montesquieu, observa que esse corpo político, ao contrário da monarquia e da república, não tem estabilidade, isto é, não pode manter-se a si mesmo. Para o filósofo francês, o princípio do governo despótico é corrompido por si só, de modo que “[...] os outros governos perecem porque acidentes particulares violam seu princípio: este perece por seu vício interior, quando causas acidentais não impedem seu princípio de se corromper” (MONTESQUIEU, 1973, p. 125). Esse vício interior, para Arendt, corresponde ao fato de que a sede de poder engendrada pelo medo não pode ser remediada na tirania, uma vez que o poder só pode surgir quando os homens agem juntos, o que não pode ocorrer na tirania. Por esse motivo, ela acredita que “[...] as tiranias, enquanto persistem, ficam cada vez menos poderosas” (ARENDT, 2009, p. 117).

Tendo em vista essa interpretação que Arendt realiza da teoria das formas de governo de Montesquieu, é possível concluir que a definição de cada forma de governo deve responder a três questões: (1) Qual a natureza desse governo, isto é, qual a sua estrutura particular e o papel exercido pelas leis? (2) Qual o seu princípio de ação, ou seja, o que leva os seus membros a se movimentarem? E, por último, (3) qual a experiência sobre a qual esse regime repousa?

Assim, se Arendt compreende o domínio totalitário como uma forma de governo inaudita, então ela precisa responder a essas três questões. É justamente essa tarefa que ela realiza em “Ideologia e Terror”, que passaremos a analisar a seguir.

2.2 A natureza do domínio total: o terror

Como já aludimos, o totalitarismo é comumente visto como uma expressão moderna da tirania. Se Arendt almeja apresentar o domínio totalitário como uma nova forma de governo, então ela precisa distingui-lo do governo tirânico. Para tanto, ela chama atenção para a definição de tirania:

[...] somos tentados a interpretar o totalitarismo como forma moderna de tirania, ou seja, de um governo sem leis no qual poder é exercido por um só homem. De um lado, [como natureza] o poder arbitrário, sem o freio das leis, exercido no interesse do governante e contra os interesses dos governados; e, de outro, o medo como princípio de ação, ou seja, o medo que o povo tem pelo governante e o medo do governante pelo povo – eis as marcas registradas pela tirania no decorrer da nossa tradição (ARENDT, 2012, p. 612-3).

É digno de nota que Arendt segue de perto a definição de despotismo de Montesquieu para constatar os sinais pelos quais um governo tirânico é reconhecido pela tradição política ocidental. Mas seria o totalitarismo uma espécie de tirania? Se isso for verdadeiro, então, dada a definição de tirania, o soberano totalitário deveria agir em prol dos seus próprios interesses, sem levar em conta as leis e utilizando-se do medo como instrumento de dominação. Todavia, na ótica arendtiana, tal interpretação do totalitarismo é superficial, pois não compreende as características singulares que constituem esse fenômeno. Ela defende que o governo totalitário “[...] destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e poder legítimo” (ARENDT, 2012, p. 613).

Na tradição do pensamento político ocidental, as distinções entre legalidade e ilegalidade, legitimidade e ilegitimidade são fundamentais. Um governo legal é aquele regido por leis, por uma Constituição, como é o caso, na teoria de Montesquieu, da monarquia e da república. Um governo ilegal, pelo contrário, é aquele no qual o soberano atua sem observar as leis. Essa distinção entre legalidade e ilegalidade remete à segunda distinção: quando o soberano age em conformidade com as leis estabelecidas em uma dada comunidade, buscando o bem comum, então o poder é exercido de maneira legítima. E, pelo contrário, quando o soberano não observa as leis e almeja realizar seus próprios desejos e interesses, trata-se de um

caso de uso arbitrário do poder. A tirania é um caso deste último tipo, de modo que podemos classificar os tipos de governo em tirânicos e não-tirânicos (monarquia e república). Assim, a ilegalidade (não seguir as leis) é a essência dos governos tirânicos, enquanto a legalidade é a essência dos governos não-tirânicos. A oposição entre governo legal e ilegal corresponde, portanto, à distinção entre poder legítimo e ilegítimo, o que Arendt enxerga como a alternativa pela qual se definem as formas de governo tradicionais²⁵.

Os governos totalitários rompem com essa alternativa, pois eles não observam as leis estabelecidas. Arendt lembra que os nazistas não cumpriam e nunca se preocuparam em revogar a Constituição da República de Weimar, ao passo que o stalinismo também não cumpria a Constituição Soviética de 1936, que os próprios revolucionários criaram. Por não seguir as leis constitucionalmente estabelecidas, o totalitarismo, tal como a tirania, deveria ser considerado um governo ilegal e, por isso mesmo, arbitrário, ilegítimo. Mas Arendt percebe que a questão é mais complexa, uma vez que os governos totalitários lançam um desafio às leis positivas ao não as seguir: eles afirmam basear-se em uma forma superior de legitimidade. Essa legitimidade decorre de sua obediência não ao direito positivo estabelecido por um povo, mas sim àquilo que se acredita ser a fonte mesma das leis positivas, a saber, as leis da Natureza (no caso do nazismo) ou da História (no caso do stalinismo). Escreve a pensadora:

A afirmação monstruosa e aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o 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 ser a lei da História ou a lei da Natureza. O seu desafio às leis positivas pretende ser uma forma superior de legitimidade que, *por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar legalidades menores* [...] (ARENDT, 2012, p. 613. Grifo nosso.).

Arendt deixa patente, pois, a diferença estrutural entre a tirania e o totalitarismo: este não é um regime arbitrário, que opera em função dos interesses pessoais de quem exerce o poder soberano, tampouco funciona sem a orientação de uma lei. Mas as leis que os governos

²⁵ Em “A grande tradição”, a pensadora afirma que se a lei é vista enquanto aquilo que controla o poder, então pouco importa se um, poucos ou muitos/todos governa(m). O relevante é se a lei é cumprida ou não. Por isso, afirma Arendt, a expressão tirania “[...] de Platão em diante, era usada não apenas para a perversão do governo de um único homem, mas também indiscriminadamente para qualquer tipo de governo ilegal [...]” Encontramos a última consequência desta linha de pensamento no *Zum Ewigen Frieden [À paz perpétua]* de Kant, no qual ele conclui que em vez de se distinguir muitas formas de governo, poder-se-ia dizer que há apenas duas, a saber: o governo legal ou o constitucional, independentemente de quem ou de quantos possuem o poder [...]” (ARENDT, 2011, p. 275).

totalitários seguem não correspondem à Constituição de um determinado Estado, e sim às forças naturais ou históricas que transcendem os seres humanos e, em tese, constituem a fonte originária de todo ordenamento jurídico. É precisamente a obediência às leis da Natureza ou da História que confere legitimidade para os governos totalitários. Isso torna irrelevante a observância das leis positivas nesses governos, já que estas são vistas como detalhes pequenos que podem ser dispensados em prol da perfeita execução de uma lei maior, transcendente.

Leitor de Hannah Arendt, Giorgio Agamben tem uma interpretação diferente para esse problema. Baseado no jurista e teórico nazista Carl Schmidt (1888-1985), ele vê essa forma de legitimidade como o “estado de exceção”, um estado em que a constituição é colocada fora de vigência para, em tese, restaurar a ordem social necessária para que as leis possam ser adequadamente aplicadas. Nesse estado – que, para o autor, não é privilégio dos regimes totalitários, embora estes sejam o exemplo mais notório –, poder executivo e legislativo se confundem, já que o primeiro assume a função do segundo por meio da emissão de decretos. O filósofo italiano escreve que:

[...] tal confusão define [...] uma das características do estado de exceção. (O caso limite dessa confusão é o regime nazista em que, como Eichmann não cansava de repetir, “as palavras do Führer têm força de lei [*Gesetzeskraft*]”). Porém, do ponto de vista técnico, o aporte específico do estado de exceção não é tanto a confusão entre os poderes, sobre a qual já se insistiu bastante, quanto o isolamento da “força de lei” em relação à lei. (AGAMBEN, 2004, p. 60-1).

Para Agamben, as palavras de Hitler tinham força de lei porque a própria lei já não tinha mais força para ser aplicada, daí a inutilidade de se abolir a Constituição da República de Weimar e, de modo geral, a razão pela qual um soberano, em determinadas circunstâncias, se sente desobrigado a observar às leis. Por outro lado, Arendt entende que:

[...] A legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer a lei da justiça na terra – algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir. A discrepância entre legalidade e justiça nunca pôde ser corrigida, porque os critérios de certo e errado nos quais a lei positiva converte a sua fonte de autoridade – a “lei natural” que governa todo o universo, ou a lei divina revelada na história humana, ou os costumes e tradições que representam a lei como para os sentimentos de todos os homens – são necessariamente gerais e devem ser válidos para um número sem conta e imprevisível de casos, de sorte que cada caso individual concreto, com o seu conjunto de circunstâncias irrepetíveis, lhes escapa de certa forma (ARENDR, 2012, p. 613-4).

A pensadora acredita que as leis positivas derivam sua autoridade de uma fonte originária, seja esta uma lei natural que rege o cosmos, uma lei criada por um ser superior ou mesmo os costumes que os homens produzem ao longo da história. Nas leis positivas, essa fonte de autoridade é transformada em critérios de certo e errado, os quais servem de guia para a conduta dos homens. Mas esses critérios são sempre gerais, de modo a não poder guiar completamente a conduta humana em todos os casos particulares, pois, dada a quantidade imprevisível desses casos, estes acabam por não se encaixar adequadamente e por inteiro no quadro normativo de referência. Por esta razão, a legalidade tradicional nunca pode promover a justiça de maneira plena na terra, pois há sempre algo que escapa da generalidade dos critérios que fundamentam as leis positivas. Isso explica por que novas leis precisam ser criadas enquanto leis antigas devem ser abolidas ou atualizadas na medida em que mudam as circunstâncias nas quais os seres humanos vivem, de modo que a justiça, embora não seja integralmente realizável, continua a pairar como uma espécie de horizonte do qual os homens buscam se aproximar.

Em contraposição a este limite inerente à legalidade e, por conseguinte, aos governos legais, o totalitarismo tenta resolver a discrepância entre legalidade e justiça ao não converter sua fonte de autoridade em critérios de certo e errado que possam guiar a conduta individual. Por não realizar essa conversão, os governos totalitários deixam de lado a instauração de uma nova forma de legalidade, isto é, de um novo conjunto de leis positivas, mas não recaem em tirania porque se mantêm firmes na execução do que eles tomam como a lei da Natureza e da História. Essa prática é possível no totalitarismo porque se “[...] aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens” (ARENDT, 2012, p. 614). Desta maneira, as singularidades que permeiam os atos humanos desaparecem, pois se tem diante de si não uma multiplicidade de seres humanos com características peculiares, mas sim uma abstração: o Homem, isto é, o ser humano enquanto espécie.

A autora nota que “[...] a política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submetem” (ARENDT, 2012, p. 614). Ao identificar a espécie humana com a lei da Natureza ou da História, o assentimento dos homens às leis deixa de ser necessário para a sua aplicação. Assim, a pensadora enfatiza a diferença entre o conceito totalitário de lei e os demais:

A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o 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. Pode dispensar o *consensus iuris* porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei (ARENDT, 2012, p. 615).

Arendt se apropria da noção de *consensus iuris* de Cícero, que não discutiremos aqui²⁶. Para os propósitos desta dissertação, basta entendermos que o *consensus iuris* é uma espécie de assentimento às leis que é imprescindível para os sistemas legais tradicionais, pois, como explica a pensadora, “[...] tanto o julgamento moral como a punição legal pressupõem esse consentimento básico; o criminoso só pode ser julgado com justiça porque faz parte do *consensus iuris*, e mesmo a lei revelada de Deus só pode funcionar entre os homens quando eles a ouvem e aceitam” (ARENDT, 2012, p. 614). Sem o consentimento dos homens às leis, estas não têm nenhum poder sobre eles. O consentimento às leis é dado porque são elas que regulam as relações entre os membros de uma sociedade e impedem que o regime político se torne arbitrário e violento. Os regimes totalitários, por sua vez, não precisam do assentimento dos homens, já que não criam uma nova legalidade. Mas isso, como vimos, não faz com que o governo totalitário recaia em tirania, pois ele continua a ser orientado pela lei da Natureza ou da História que está encarnada na própria espécie humana e que, por isso mesmo, independe dos indivíduos humanos para se realizar.

A pensadora considera que o modo como os homens vivem é sempre inconstante, o que faz necessário o estabelecimento de leis positivas que, por derivarem sua autoridade de uma fonte tida como eterna e, portanto, imutável, como a Natureza ou a Divindade, funcionam como “[...] elementos estabilizadores para os *movimentos* dos homens” (ARENDT, 2012, p. 615. Grifo nosso). Mas essa tentativa de estabilização não é realizada para tolher o potencial dos seres humanos, limitando sua liberdade e seu potencial de criar coisas novas. Pelo contrário, as leis têm o papel justamente de garantir que esse potencial possa ser realizado, como escreve a autora:

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada

²⁶ Em sua obra denominada *República*, o filósofo romano escreve que um “[...] *populus* [povo] é não toda união de homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por assentimento de direito [*consensus iuris*] e utilidade comum” (CICERO. *Da república*, I, XXV apud SILVA FILHO, 2013, p. 85). Para Cícero, um povo é a união de seres humanos com vistas a uma utilidade comum mediada por um conjunto de leis que estes mesmos seres humanos, seguindo o direito natural, criam e aceitam obedecer em prol da cidade da qual fazem parte. Celso Lafer observa que o conceito de *consensus iuris* foi substituído na modernidade pela noção de *constituição*, particularmente na filosofia kantiana, que o entende “[...] enquanto ideia reguladora da razão prática, necessária para estabelecer-se um estado de direito entre uma multiplicidade de homens em relação recíproca na *res publica*” (LAFER, 1989, p. 216).

nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir [...] As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta (ARENDT, 2012, p. 619).

A legalidade guarda uma relação intrínseca com a natalidade – conceito que Arendt desenvolverá em *A condição humana* (1958) –, isto é, ao fato de que os homens não são apenas seres mortais, que perecem, mas também seres natais, que em algum momento aparecem em um mundo desconhecido para eles e no qual precisam se inserir. A cada nascimento, a cada novo ser humano que surge no mundo, uma nova possibilidade se abre, inclusive para o próprio mundo. Em função desta condição, as leis positivas buscam garantir que haja certa continuidade entre as diferentes gerações humanas para que as relações dos homens entre si não precisem recomeçar sempre do nada. Isso não é feito para impedir que a novidade possa emergir, ou seja, o caráter mutável de tudo o que é humano não é eliminado, e sim mediado pelas leis positivas com o intuito de garantir uma estrutura de estabilidade na qual os homens possam se movimentar e agir.

Nos regimes totalitários, as leis são interpretadas de modo oposto: não como elementos estabilizadores, mas sim como leis do movimento. Arendt relaciona essa maneira de enxergar a lei à mudança intelectual que ocorreu no século XIX e que se baseia “[...] na recusa de encarar qualquer coisa ‘como é’ e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior” (ARENDT, 2012, p. 617). Tanto as coisas humanas quanto as naturais deixam de ser vistas da maneira como elas aparecem para serem tomadas como parte de um processo mais amplo que as abarca e as fazem ser o que são. Tal processo não é, contudo, um movimento qualquer, uma vez que ele se encaminha para uma determinada direção, ou seja, é um movimento unidirecional. Pelo fato de não ter se esgotado, esse movimento continua a ocorrer, de sorte que as coisas existentes hoje – assim como as coisas que existiam no passado –, serão, no futuro, um estágio superado desse mesmo processo que as engendrou, o que revela que tal movimento é também progressivo. Estamos, pois, em face da ideia de progresso, que ganha força na filosofia e na ciência do século XIX e, para Arendt, embasa não só a atitude naturalista de Charles Darwin como também a atitude histórica de Karl Marx²⁷.

²⁷ Devido os limites desta dissertação, restringir-nos-emos a apresentar apenas a perspectiva arendtiana acerca das ideias de Charles Darwin e de Karl Marx, sem recorrermos às obras mesmas desses autores. Arendt reconhece a grandiosidade deste último, embora seja crítica de suas ideias, sobretudo em relação à categoria trabalho. Sobre essa questão, conferir: ARENDT, 2007 (Cap. I – A Tradição e a Época Moderna) e ARENDT, 2010 (Cap. III –

A partir dos trabalhos de Darwin, a natureza deixou de ser vista como um ciclo eterno no qual as mesmas espécies de animais e plantas se reproduzem ao longo do tempo. Ao descobrir que as espécies não são fixas, Darwin propôs que elas resultam de um movimento (o processo de evolução) desencadeado pela lei da natureza, isto é, pela lei de sobrevivência dos mais aptos – daquelas espécies que conseguem melhor se adaptar às condições do ambiente em que vivem e, assim, são selecionadas naturalmente. Tendo em vista que este processo evolutivo se encontra inacabado, conclui-se que as espécies atuais não constituem o ápice da evolução e, por conseguinte, que apenas as mais aptas das espécies atuais sobreviverão ao porvir. Considerado enquanto uma espécie animal dentro do movimento da natureza, o ser humano também não está no estágio último do processo evolutivo, e é nesta ideia que, segundo Arendt, se alicerça “[...] a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza” (ARENDT, 2012, p. 616).

A teoria de Marx, por sua vez, apresenta a história como o produto da luta de classes que se estabelece entre os homens. As diferentes classes, dentro de uma mesma sociedade, se constituem em função do desenvolvimento das forças produtivas e da maneira como essas são desigualmente apropriadas pelos homens. Em função dessa desigualdade, cria-se uma luta de classes que só poderá findar – e, com ela, a própria história – quando a classe dominante for extinta e os meios de produção que ela detém – razão pela qual ela é a classe dominante – forem socializados. Arendt também identifica em Marx um movimento unidirecional e progressivo regido por uma lei, a saber, a lei de sobrevivência das classes mais progressistas. Tal ideia fundamenta “[...] a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história” (ARENDT, 2012, p. 616).

As ideias de Darwin e Marx chamam a atenção de Arendt na medida em que ambas trabalham com a noção de uma força motriz “transcendente”, de modo que tanto a lei da natureza quanto a da história dizem respeito a um só e mesmo movimento: a lei “natural” de Darwin também é histórica, pois ela se realiza historicamente, de modo que é possível a identificação de diferentes momentos dentro do movimento unidirecional no qual as transformações das diferentes formas de vida se manifestam. Da mesma maneira, o processo histórico revelado por Marx é também natural, já que, como escreve a autora, o trabalho, componente basilar das forças produtivas, “[...] não é uma força histórica, mas natural-biológica

Trabalho). É preciso ressaltar, no entanto, que Arendt não responsabiliza nem Darwin, nem Marx pelo uso que nazistas e stalinistas, respectivamente, fizeram de suas ideias para fundamentar e justificar suas ações e objetivos políticos.

– produzida pelo ‘metabolismo [do homem] com a natureza’, através do qual ele conserva a sua vida individual e reproduz a espécie” (ARENDT, 2012, p. 616).

A ênfase no aspecto processual das coisas, considerando-as como expressão de um estágio do desenvolvimento de forças sobre-humanas, intriga a pensadora porque um final (um *télos*) para esses movimentos é vislumbrado, o qual tende a ser visto como um objetivo a se perseguir. Para Arendt, os governos totalitários almejam liberar essas forças sobre-humanas da natureza ou da história para alcançar seu objetivo final, a saber, a fabricação da humanidade: o estágio em que o Homem alcançará a plenitude de seu desenvolvimento natural ou histórico. Em vista desse fim, o papel que nos regimes legais cabe às leis positivas é substituído nos regimes totalitários pelo terror, como escreve Arendt: “o terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História” (ARENDT, 2012, p. 618). Nesse sentido, o terror é a própria essência do domínio totalitário e sua função não é apenas eliminar a oposição ao regime, uma vez que ele continuaria a atuar mesmo que não houvesse opositores. A pensadora explica que, do mesmo modo como “[...] a ausência de crimes numa sociedade não torna as leis supérfluas, mas, pelo contrário, significa o mais perfeito domínio da lei [...]” (ARENDT, 2012, p. 617), o terror “[...] reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho” (2012, p. 618).

Mas se as forças da Natureza e da História são sobre-humanas, por que é preciso que os homens se utilizem do terror para propagá-las? Por que é necessário que os homens, por meio de um regime político, cooperem com a execução de leis que, por os transcenderem, deveriam submetê-los mesmo contra a sua vontade? As leis do movimento da Natureza e da História precisam do terror para se realizar? Ora, por serem sobre-humanas, tais leis não necessitam de qualquer auxílio por parte dos homens, pois suas forças sobrepõem imensamente às forças que podem ser exauridas dos seres humanos, de sorte que o movimento da natureza/história continuaria a fluir independentemente da vontade ou das ações humanas. No entanto, Arendt observa que, se as ações humanas não podem impedir inelutável movimento, elas podem retardá-lo. Assim, o objetivo do terror é acelerar o movimento da Natureza ou da História. Tal intento é realizado por meio da tentativa de estabilizar os homens, isto é, de impedi-los de se movimentar, de agir, o que só é possível pelo aniquilamento da liberdade humana. Escreve a pensadora:

[...] como servo obediente do movimento natural ou histórico, [o terror] tem de eliminar não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar algo novo. No cinturão de ferro do terror que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um

meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimirlhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam. Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são “indignos de viver”, ou que a História decretou contra as “classes agonizantes”, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza (ARENDT, 2012, p. 620-1)

Diferentemente da tirania, o governo totalitário não só restringe a liberdade humana como também almeja eliminar a própria fonte da liberdade, ou seja, ele busca retirar do homem a capacidade de iniciar algo novo – de desencadear por sua ação uma nova série de acontecimentos – para que todo e qualquer início ou fim sejam sempre os do próprio movimento da Natureza ou da História. Com este fito, o terror atua para suprimir todas as diferenças entre os homens, isto é, a pluralidade humana, de modo que é como se todos os seres humanos singulares fossem cingidos por um cinturão de ferro que, ao pressionar uns contra os outros, elimina qualquer espaço no qual os homens podem agir e se distinguir dos demais. Para destituir os homens de um espaço de ação, o terror destrói tanto a vida pública, como faz a tirania, quanto o próprio interior do lar, isto é, a vida privada, a qual foi muitas vezes o refúgio onde a liberdade ficava resguardada do tirano.

Ao ter sua singularidade e sua liberdade impedidas de se efetivar, os homens deixam de agir e passam apenas a se comportar, como se fossem um único Homem de dimensões gigantescas. É nessa humanidade artificial que as leis da Natureza ou da História podem se propagar de maneira veloz por meio da execução das sentenças de morte levadas a cabo pelo terror, o qual, como escreve a pensadora, “[...] elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as ‘partes’ em prol do todo” (ARENDT, 2012, p. 618).

Mas o terror é apenas um executor, ou seja, ele mesmo não escolhe as suas vítimas, nem os seus carrascos, mas age de acordo com leis transcendentais. Não são as ações dos indivíduos, portanto, que definem se eles são culpados ou inocentes, se são ou não inimigos da humanidade. Após terem sua espontaneidade eliminada, os homens nada mais podem fazer senão sofrer as consequências de causas externas que determinam o seu comportamento e o seu destino. Assim, do ponto de vista dos sujeitos, não há culpa nem inocência, já que são as leis da Natureza ou da História que determinam a cada indivíduo o papel que lhes cabe dentro do regime totalitário, como afirma Arendt:

Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os

assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não afirmam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente. (ARENDT, 2012, p. 618).

A convicção que se tem é a de que o movimento da Natureza realizar-se-ia mais rapidamente se não houvesse as raças inferiores que atrapalham o seu caminho. De forma análoga, o movimento da História, por sua vez, alcançaria mais facilmente o seu fim se as classes agonizantes não interrompessem o seu desenvolvimento. São os indivíduos que pertencem a esses estratos da natureza ou da sociedade que os governos totalitários buscam eliminar, e isso não pelo que eles eventualmente fizeram contra ou a favor do regime, mas simplesmente por serem o que são. Como o movimento é a própria essência do totalitarismo, Arendt atenta para o aterrorizante fato de que “[...] a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio” (ARENDT, 2012, p. 617).

2.3 O princípio de ação (movimento) do totalitarismo: a ideologia

Ao contrário das demais formas de governo, o domínio totalitário perfeito não necessita de um princípio de ação, isto é, de uma paixão que leve os homens a agirem. Isso ocorre porque os homens sequer podem agir, mas apenas operar aquilo que foi definido de antemão pelas leis do movimento da Natureza ou da História. Como esse movimento corresponde a uma espécie de legalidade executada pelo terror, então o próprio terror também exerce a função de princípio não de ação – “[...] pois este só fará eliminar no homem precisamente a sua capacidade de agir” (ARENDT, 2012, p. 622) –, mas de movimento, o que torna desnecessária a existência de um princípio distinto da essência do regime totalitário. Porém, Arendt nota que, enquanto o totalitarismo não submete o mundo todo ao seu domínio, o terror não consegue exercer sua dupla função de essência e de princípio. Quando domina apenas uma parte do mundo ou um país, o totalitarismo necessita, assim como as outras formas de governo, de um princípio de movimento diferente de sua essência para “[...] inspirar e guiar o comportamento humano [e não a ação humana, pois os homens não agem nesse domínio]” (ARENDT, 2012, p. 622).

Em geral, compreende-se que o medo, tal como na tirania, é o princípio de movimento do totalitarismo. Arendt, todavia, descarta essa possibilidade, tendo em vista que “[...] o medo perde sua utilidade prática quando as ações que inspira já não ajudam a evitar o perigo que se

teme” (ARENDT, 2012, p. 622). Não obstante ser um sentimento disseminado entre os indivíduos que vivem sob um governo totalitário, o medo não pode mover o corpo político, porque aquilo que se teme é definido por leis que transcendem os desejos e as ações dos homens e, por isso, nada pode ser feito para evitar o perigo, o que torna o medo inútil. O totalitarismo exige um princípio que, diferente das outras formas de governo, não tenha origem na esfera da ação humana. Como escreve Arendt, é por esse motivo que esse regime introduziu:

[...] um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais (ARENDT, 2012, p. 623).

A pensadora indica duas finalidades que o princípio de movimento do totalitarismo deve cumprir, a saber: (1) ser independente do desejo humano de agir e trabalhar justamente para eliminar tal desejo – que, como vimos, emerge da liberdade inerente aos homens, isto é, da própria condição humana da natalidade; (2) oferecer aos súditos do regime algum tipo de noção da lei do movimento da Natureza ou da História – que rege a sociedade por meio do terror – para poder capturá-los por esse movimento, ou seja, para inseri-los na lógica do regime. Essas duas finalidades do princípio de movimento expressam a necessidade do regime totalitário preparar os seus súditos para que eles “[...] se ajustem igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima” (ARENDT, 2012, p. 623).

Para a efetivação do domínio totalitário, é necessário que os indivíduos assumam adequadamente o lugar que lhes cabe dentro do regime, o que exige uma preparação. Esta é feita por meio do princípio dos regimes totalitários que, ao destituir os indivíduos do desejo e da vontade de agir e fazê-los intuir a lei do movimento que rege o governo totalitário, prepara-os para o exercício do papel que lhes cabe dentro do regime: o de vítima ou de carrasco. É preciso notar que os carrascos de hoje podem se tornar as vítimas de amanhã, de modo que a preparação é bilateral: os indivíduos são igualmente preparados para se adequar a qualquer um dos dois papéis. Arendt entende que esse preparo bilateral, que define as vítimas e também os carrascos, é realizado pela ideologia²⁸.

O conceito arendtiano de ideologia não se restringe à ideia da ideologia, isto é, ao seu conteúdo ideológico, mas enfatiza a lógica que se aplica a tal ideia. Nas palavras da pensadora:

²⁸ O conceito de ideologia recebeu diversas conotações ao longo da história do pensamento político. Contudo, em virtude dos limites desta dissertação, trabalharemos com a noção de ideologia proposta por Hannah Arendt, sem nos preocuparmos, neste momento, em realizar um embate crítico entre o conceito arendtiano e o de outros autores.

Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata do curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios 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).

Uma ideologia não é um estudo científico sobre uma determinada ideia do mesmo modo que a biologia, por exemplo, é o estudo sobre a *bíos*, isto é, sobre as diferentes formas de vida. As ideologias não visam revelar algo acerca da natureza do ser, dizer o que uma coisa é. Seu objeto é o movimento, o fluxo dos acontecimentos, isto é, a história. Não importa se essa ideologia corresponda a uma lei histórica propriamente dita (como no caso do stalinismo) ou a uma lei da natureza (como no caso do nazismo), pois, como vimos, o movimento da natureza é realizado na história, de sorte que diferentes momentos sucessivos do movimento da lei da natureza são expressos historicamente. Nesse sentido, o objetivo do racismo, por exemplo, não é estudar cientificamente a ideia de raça, mas sim utilizar a ideia de raça para realizar uma leitura unívoca e coerente do movimento da história.

Essa leitura só pode ser feita porque se supõe implicitamente que “o movimento da história e o processo lógico da noção de história supostamente correspondem um ao outro, de sorte que o que quer que aconteça, acontece segundo a lógica de uma ‘ideia’” (ARENDT, 2012, p. 625). Mas o movimento lógico não é senão um processo dedutivo que parte de uma premissa tida como axiomática, isto é, evidente por si mesma, a partir da qual tudo o mais é deduzido. A história, por sua vez, expressa um curso de acontecimentos que não tem um fio condutor bem definido, isto é, não é constituída por relações causais e, por isso mesmo, admite reviravoltas e contradições que a lógica não pode aceitar. São movimentos distintos, mas, quando a lógica de uma ideia se aplica à história, as contradições são eliminadas. Isso ocorre porque ao aplicar “[...] a uma ideia a lógica como movimento de pensamento – e não como o necessário controle do ato de pensar – essa ideia se transforma em premissa” (ARENDT, 2012, p. 626). Quando a ideia é tomada como premissa de um movimento lógico, o que se segue dela, isto é, o que dela pode ser deduzido, ganha um poder explicativo capaz de encaixar o mundo em seus esquemas e, assim, ignorar experiências que possam contradizê-la. Arendt explica:

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de se trocar a necessária insegurança do pensamento

filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* [visão de mundo] não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (ARENDT, 2012, p. 626).

A ideologia promove um distanciamento da realidade factual, uma vez que, como tudo é explicado segundo o seu movimento coerente, nada pode escapar: as contradições são, assim, perfeitamente evitadas, já que o pensamento, aprisionado pela força coercitiva do movimento lógico, simplesmente não é capaz de reconhecê-las enquanto tal. E é justamente aqui que surge o perigo, pois, quando se troca a capacidade de pensamento pela prisão da lógica, não se consegue vislumbrar nada diferente do que é imposto como verdadeiro pela ideologia. Isso tem o poder de subjugar o homem internamente de maneira quase tão violenta quanto uma força que é externa, uma vez que os homens acabam atuando como se a realidade fosse a imagem falseada que lhes é oferecida.

Embora acredite que as ideologias não engendrem, por si só, o totalitarismo, Arendt pensa que todas elas possuem elementos totalitários, os quais se manifestam quando elas são colocadas em movimento, isto é, quando movimentos totalitários delas se apropriam. Com efeito, nazismo e stalinismo se apropriaram de suas ideologias não porque estas ideologias eram providas de elementos totalitários que as outras não detinham, mas sim “[...] porque os elementos da experiência nos quais originalmente se baseavam – a luta entre as raças pelo domínio do mundo, e a luta entre as classes pelo poder político nos respectivos países – vieram a ser politicamente mais importantes do que outras ideologias” (ARENDT, 2012, 626).

A pensadora identifica três elementos totalitários que compõem todas as ideologias. O primeiro desses elementos é a tentativa de oferecer uma explicação total da realidade, de modo que esta se torna um todo coerente que pode ser explicado por meio do movimento que a constitui, isto é, pela própria história, lida e contada segundo o movimento da lógica de uma ideia. Com a aplicação da lógica de uma ideia à história, torna-se possível “[...] esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro” (ARENDT, 2012, p. 627).

O segundo elemento totalitário presente nas ideologias é capacidade de emancipar-se da experiência, isto é, da realidade factual que nos é dada pelos nossos sentidos. As ideologias fazem isso ao insistirem na existência de uma realidade oculta, porém “mais verdadeira”, cujo acesso não pode ser realizado por meio dos sentidos comuns, e sim por meio de um sexto sentido, qual seja, a própria ideologia, que desvela a verdadeira constituição da realidade. Ou

seja, nada é o que parece, de modo que não é possível confiar nas aparências. O totalitarismo fomenta essa desconfiança em relação aos fatos por meio da propaganda totalitária, a qual procura “[...] injetar um significado secreto em cada evento público tangível e farejar intenções secretas atrás de cada ato político” (ARENDT, 2012, p. 627).

Da mesma maneira, Arendt pensa que a ideia de conspiração que os governos totalitários adotam logo após assumirem o poder contribui para criar uma atmosfera de desconfiança que resvala para todos os âmbitos da vida, inclusive para o pensamento. Isso ocorre porque, na medida em que os governos totalitários proclamam que seus verdadeiros inimigos são conspiradores, as aparências são postas em xeque, pois os conspiradores são justamente aqueles que aparentam estar a favor do regime quando, de fato, se utilizam de meios escusos para prejudicar o corpo político como um todo. Arendt escreve que o conceito de conspiração “[...] produz uma mentalidade na qual já não se experimenta e se compreende a realidade em seus próprios termos [como ela se apresenta] – a verdadeira inimizade ou a verdadeira amizade – mas automaticamente se presume que ela significa outra coisa” (ARENDT, 2012, p. 627-8). É como se tudo se tornasse nebuloso, o que faz do raciocínio lógico o único instrumento no qual os homens podem se amparar para supostamente obterem alguma certeza.

O terceiro elemento totalitário que Arendt acredita estar presente nas ideologias é a libertação do pensamento da experiência. Uma vez que as ideologias não podem criar completamente a realidade nem transformá-la, elas utilizam-se da dedução, a qual faz o pensamento apreender o movimento da realidade diferentemente da maneira como ele se apresenta. A autora explica que “[...] o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente; tudo o mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade” (ARENDT, 2012, p. 628). Essa arrumação dos fatos é o cerne da lógica de uma ideia aplicada à história, a qual atribui aos acontecimentos uma coerência que só pode existir artificialmente. O único ponto em que a realidade é chamada para dar seu testemunho é no estabelecimento da premissa, que exige que a ideia – o conteúdo da ideologia – seja verificada no mundo, já que todo axioma é indemonstrável. Após a aceitação da ideia como premissa, a realidade não é mais consultada, pois o movimento lógico de dedução que parte da premissa “[...] não emana da experiência, mas gera-se a si próprio” (ARENDT, 2012, p. 628), ou seja, é independente da realidade factual. E é aqui que pensamento e experiência se separam, pois “[...] uma vez que tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade” (ARENDT, 2012, p. 628).

Apartado da realidade, o pensamento está preso à tirania da lógica, condição para que seja possível que os líderes totalitários consigam mobilizar as massas. Eis, portanto, o resultado do princípio de movimento do totalitarismo, aquele preparo bilateral:

O preparo das vítimas e dos carrascos, que o totalitarismo requer em lugar do princípio de ação de Montesquieu, não é a ideologia em si – o racismo ou o materialismo dialético –, mas a sua lógica inerente. Nesse ponto, o argumento mais persuasivo – argumento muito a gosto de Hitler e de Stálin – é: não se pode dizer A sem dizer B e C, e assim por diante, até o fim do mortífero alfabeto (ARENDT, 2012, p. 630. Grifo nosso).

A ideia da ideologia, embora seja o aspecto que mobilize as massas no momento inicial dos governos totalitários, não é o aspecto que movimenta o corpo político. Arendt acredita que é da natureza das políticas ideológicas a perda do conteúdo ideológico, pois o que seduz líderes como Hitler e Stálin é o processo lógico que pode ser deduzido da ideia. Como consequência, “[...] o verdadeiro conteúdo da ideologia (a classe trabalhadora ou os povos germânicos)”, acaba por ser “[...] devorado pela lógica com que a ‘ideia’ é posta em prática” (ARENDT, 2012, p. 630). O movimento, que adquire uma importância em si, se estabelece justamente porque, além da destruição que o terror promove nos espaços da liberdade política podia ser exercida, também a liberdade interior dos homens é aniquilada quando “[...] a força autocoercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar” (ARENDT, 2012, p. 631).

Torna-se patente, pois, o mecanismo de que o totalitarismo se utiliza para prejudicar a capacidade dos indivíduos de exercer a atividade do pensamento: o movimento desencadeado pelo processo dedutivo da ideologia destrói o contato que os homens têm com os seus semelhantes e também com a realidade, condição propedêutica para que eles exerçam o seu papel dentro do regime. Ao comparar a ação do terror e da ideologia, Arendt escreve:

Do mesmo modo como o terror, mesmo em sua forma pré-total e meramente tirânica arruína as relações entre os homens, também a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. O súdito ideal do regime 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) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (ARENDT, 2012, p. 632).

Os regimes totalitários não almejam insuflar convicções ideológicas nos indivíduos, mas antes impedir que eles possam adquiri-las. Isso faz com que o súdito ideal do regime totalitário não seja aquele que tem plena convicção na ideia em que se baseia a ideologia oficial do

governo totalitário, mas sim aquele que, completamente imerso no movimento da lógica de uma ideia, já não tenha condições de pensar por si próprio para discernir o verdadeiro do falso e diferenciar o fato da ficção. Desta maneira, a ideologia complementa o processo de transformação dos homens em seres supérfluos que o terror inicia, de modo a eliminar sua espontaneidade e retirar-lhes a fonte de sua liberdade: a natalidade. Os homens tornam-se supérfluos, seres reduzidos à mera função biológica, que não podem agir, pois estão mergulhados “[...] naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza que supostamente usa a humanidade como material e ignora o nascimento e a morte” (ARENDT, 2012, p. 631). Por conseguinte, certamente tais homens não têm condições de julgar eticamente as ações do regime. Não seria Eichmann – retomando as questões que colocamos ainda no primeiro capítulo dessa dissertação – uma figura bem próxima ao súdito ideal do regime totalitário?

2.4 A “lógica de uma ideia” e a incapacidade de pensar de Eichmann

Em “Domínio total” (“Total domination”), última seção do terceiro capítulo da parte III de *OT*, Arendt assevera que o domínio totalitário não é atingido completamente “[...] enquanto todos os homens não se tornam igualmente supérfluos – e isso só se consegue nos campos de concentração” (ARENDT, 2012, p. 605). Arendt foi uma das primeiras pensadoras a considerar os campos de concentração e extermínio como a instituição central dos regimes totalitários, uma vez que, em suas palavras, os campos “servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDT, 2012, p. 581). Para a pensadora, os campos funcionam como laboratórios em que se experimenta a transformação da própria condição humana, isto é, o aniquilamento da liberdade, a redução do homem a um simples organismo biológico. A centralidade do campo de concentração reside no fato de que é nessa instituição que terror e ideologia se encarnam de maneira perfeita e completa, de modo que, sem campo de concentração, não se pode falar em dominação totalitária.

Outros autores também corroboram as afirmações de Arendt acerca dos campos de concentração. Em *É isto um homem?*, Primo Levi fornece um impressionante relato da vida no campo de concentração de Auschwitz-Monowitz e de como ele conseguiu sobreviver por uma série de acasos e de oportunidades. Em seu testemunho, o escritor italiano mostra como os campos de concentração nazistas não se reduziam ao extermínio ou ao trabalho forçado, mas que eram, sobretudo, “[...] uma notável experiência biológica e social” (LEVI, 1988, p. 127). Levi relata como os prisioneiros – conjunto composto por presos políticos, criminosos comuns e, majoritariamente, por judeus – eram colocados em condições degradantes nas quais sofriam

com o frio, a fome, a sede, a sujeira, a higiene precária, as doenças, os trabalhos pesados, as roupas imundas, os dormitórios abarrotados pelos confinados que compartilhavam as mesmas camas, a constante tensão e medo acerca do que iria acontecer, a violência física, as humilhações, a difícil comunicação devido às diferentes línguas que os prisioneiros falavam e a desorientação resultante da não compreensão das ordens dadas em alemão, entre outras. Para Levi (1988), essas condições faziam os prisioneiros viverem de um modo muito mais próximo aos animais selvagens do que como seres humanos civilizados, fato que se expressava, entre outros aspectos, na fisionomia dos prisioneiros, no seu odor, no seu desamparo – daí a pergunta provocativa no título do livro de Levi: *É isto um homem?*

Em *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben também chama a atenção para a experiência de desumanização que ocorre nos campos de concentração e que atinge seu ponto máximo na figura do mulçumano. Esta figura representa o caso extremo descrito por Levi (1998, 2004) do prisioneiro que praticamente perdeu sua capacidade de falar e de agir, e apenas sobrevive como uma espécie de animal, quase como um feixe de reações. É justamente a produção dessa figura, ou seja, de seres completamente condicionados, que Hannah Arendt denomina de “mal radical” com intuito de expressar o mal extremo, absoluto (ARENDT, 2012, p. 604). Agamben escreve que a figura do mulçumano:

[...] implica que o paradigma do extermínio, que até aqui orientou de maneira exclusiva a interpretação dos campos, seja não substituído, mas acompanhado por outro paradigma, que lança nova luz sobre o extermínio, tornando-o de algum modo ainda mais atroz. Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em mulçumano, e o homem em não-homem. E não compreenderemos o que é Auschwitz se antes não tivermos aprendido a olhar com ele [o mulçumano] para a Górgona (AGAMBEN, 2008, p. 60).

O filósofo italiano enfatiza que não só a destruição física dos judeus movia os campos, mas sim a transformação do homem em não-homem, ou seja, da vida humana digna de tal nome (um *bíos*) em uma vida pura e simples, similar à de um animal (*zoé*). Embora ele acredite que esse tipo de análise tenha sido deixado de lado, é patente que os estudos de Arendt corroboram para essa perspectiva. Porém, enquanto Arendt acreditava que o campo era uma instituição dos regimes totalitários, os quais ela temia que pudessem ser reativados em momentos que pareçam “[...] impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDT, 2012, p. 610), Agamben defende que os campos se tornaram o paradigma biopolítico do moderno no seio das chamadas democracias liberais (AGAMBEN, 2002).

Mas, em relação ao caso Eichmann, sabemos que ex-tenente-coronel da SS não foi prisioneiro de um campo de concentração, e sim um carrasco a serviço do regime nazista. De onde vem, então, a sua justificativa de que era apenas executor de atividades que resultavam no mal extremo e de que não se sentia em condições de fazer nada a respeito? Como entender que sua afirmação de que ele só cumpria ordens, sem ao menos ter um ódio arraigado aos judeus? Como compreender que ele tenha se disposto a realizar operações que resultavam em violência extrema, na total degradação de outros seres humanos?

Se levarmos em conta que no ensaio “Ideologia e Terror” Arendt afirma que tanto as vítimas quanto os carrascos são selecionados de maneira objetiva, independentemente de suas convicções pessoais, podemos supor que Eichmann era, em certa medida, um indivíduo supérfluo, justamente porque ele se recusava a pensar por conta própria e a agir e, por isso, se aproximava do modelo ideal de cidadão do totalitarismo. Assistente e herdeiro testamentário das obras de Arendt, Jerome Kohn comenta:

De acordo com as regras originadas da ideologia com que o movimento nazista respondia ao mundo no qual cresceu, um homem fora condicionado a ser um assassino, embora assassino frio, sem emoção, sem motivação e agindo muito mais como o cachorro de Pavlov que fora condicionado a salivar sem sentir fome. Eichmann não era um cachorro e sim um homem, mas realizou o exercício da livre escolha como se fosse um animal condicionado. Arendt procura mostrar através de seu “relato” que Eichmann não agiu espontaneamente ou tomou a iniciativa, que ele evitou a responsabilidade e não julgou (KOHN, 2001, p. 14).

Eichmann agiu como se fosse um animal condicionado, ou seja, como se não fosse um ser humano livre. É aqui que o ex-tenente-coronel da SS aparece para Arendt como um desafio ao pensamento: o papel de Eichmann, em um dos maiores crimes contra a humanidade, foi realizado sem nenhuma motivação profunda em função de um modo de viver mecânico – ele agia como um simples burocrata que cumpria ordens, sem nunca questioná-las. Esse modo de conduzir a vida – quase no piloto automático – faz parte da maneira como o princípio de movimento dos regimes totalitários atua, de modo a distanciar os indivíduos de seus semelhantes e da realidade e, assim, impedi-los de pensar e de agir. Não é fortuito, então, que em *EJ* Arendt possa constatar que distância da realidade e a incapacidade de pensar podem causar mais destruição de que todos os maus instintos juntos.

Em verdade, como escreve Kohn, Eichmann pode ser considerado como um modelo ideal de cidadão do regime totalitário, mas o aspecto que chama atenção é que sua humanidade “[...] não lhe foi retirada por nenhuma espécie de força ou violência” (KOHN, 2001, p. 13-14,

n. 21)²⁹. Eichmann não precisou passar por um campo de concentração para tornar-se um ser supérfluo: ele simplesmente renunciou à sua capacidade de agir e de pensar de maneira livre. A ideologia, não enquanto convicção ideológica, mas sim como a lógica de uma ideia, teve papel preponderante para a realização desse condicionamento.

A lógica de uma ideia fez com que Eichmann praticasse o mal sem, contudo, transformá-lo em um criminoso sem escrúpulos. Um criminoso sem escrúpulos é aquele que, mesmo ciente dos resultados maléficos de sua ação, pratica-a deliberadamente em busca de algum tipo de vantagem. Diferente de um criminoso sem escrúpulos, Eichmann tem alguns limites: ele não mataria o seu superior para tomar o seu cargo, por exemplo. Ou seja, prejudicar o seu superior em busca de vantagens pessoais era, para ele, um limite ético que ele não poderia ultrapassar. Mas conduzir milhões de judeus para a morte não era. Por quê?

O antigo tenente-coronel da SS, apesar de negar ser um antisemita, não via como problemático o papel que exercia na morte de judeus e de outros grupos considerados como inimigos do regime nazista. Como esse tipo de atividade não era considerada ilegal, Eichmann praticava o mal acreditando realizar bem a sua função, sem pensar naquilo que estava fazendo, o que o tornava indiferente para aquilo que estava em jogo: pessoas que nunca tinham feito nada concretamente contra o regime eram condenadas a um destino fatal. Na ótica de Arendt, Eichmann decidiu não se importar com o resultado maléfico das ações que ele realizava em busca da satisfação de seu desejo por uma vida bem-sucedida. Sua consciência mantinha-se imperturbada por ter sido condicionada pelo regime: Eichmann abriu mão da sua própria liberdade, da sua capacidade de julgamento e, conseqüentemente, não se via como responsável pelo que ocorria.

Longe de ser casual, a incapacidade de pensar (*thoughtlessness*) é promovida pelos regimes totalitários como parte de sua estratégia de tornar os homens seres supérfluos. Na perspectiva arendtiana, esses regimes tentam destruir a pluralidade de opiniões e maneiras distintas de compreender o mundo por meio de uma ideologia única, entendida como lógica de uma ideia, que aprisiona a capacidade de pensar dos indivíduos em uma cadeia de dedução lógica que parte de uma ideia tida como verdadeira em si mesma – um axioma: a ideia de raça superior ou de classe progressista. O movimento lógico, que se deduz da ideia, conquista um

²⁹ Como aponta Richard Bernstein (1997), embora Arendt escreva em *OT* sobre o processo de desumanização dos indivíduos que o totalitarismo empreende ao tornar os homens seres supérfluos, é preciso lembrar que a autora é mais cuidadosa em *A condição humana*. Nesta obra, Arendt não considera a humanidade como uma essência que se pode perder ou ganhar. Isso ocorre porque Arendt pensa os seres humanos e as suas relações a partir das condições nas quais eles vivem, e não a partir de um *a priori*, ou seja, de uma definição de natureza humana. Para a pensadora, os regimes totalitários operam a transformação da condição humana ao retirar dos homens aquilo que os dignifica, a saber, sua capacidade de pensar e de agir.

poder explicativo totalizante ao ser aplicado à realidade e ao movimento histórico que a produz. O mundo, contudo, não é um todo coerente, não é estável, sempre há algo que escapa das capacidades humanas de apreendê-lo em sua totalidade, e é por esse motivo que a ideologia adquire tanta importância no regime totalitário: ela é uma espécie de simplificação que torna o real completamente inteligível porque, na prática, distancia os homens da realidade que os cerca. O real é substituído por algo artificial, isto é, pelo próprio movimento de dedução lógica a partir de uma ideia, como se este correspondesse à realidade factual.

Do mesmo modo que o terror procura destruir os espaços públicos e privados para impedir o homem de agir, a lógica de uma ideia tem como alvo a capacidade humana de pensar e de sentir na medida em que elas constituem uma ameaça para os regimes totalitários. Essa ameaça provém do fato de que sentir e pensar são capacidades humanas que podem apontar para outra visão de mundo, ou seja, para criar uma percepção diferente da realidade e, por conseguinte, vislumbrar outra possibilidade de vida. Por esse motivo, o totalitarismo precisa minar a capacidade de pensamento que, no fundo, é buscar o aniquilamento da liberdade interior dos homens. Como a capacidade de raciocínio lógico é comum a todos os seres humanos e não necessita da experiência, é a partir dela que a ideologia totalitária opera para impor uma visão única da realidade, à qual os homens aderem em função de uma espécie de autocompulsão que se assemelha à anuência que damos perante à conclusão de um silogismo qualquer. Isso ocorre porque, como os homens não conseguem criar um sentido próprio para o mundo, o apelo a um discurso lógico bem construído e que explica completamente a realidade torna-se quase irresistível.

Mas será que esse perigo que o totalitarismo representa para os seres humanos é, de fato, uma peculiaridade dos regimes totalitários? Será que a incapacidade de pensar é engendrada apenas nesses regimes? De fato, o totalitarismo só pode se realizar porque encontrou um solo adequado para tal. Filha da revolução industrial, a sociedade de massas gera cotidianamente uma experiência que é o solo no qual os regimes totalitários puderam se alicerçar: a solidão (*loneliness*), como veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3. A PRODUÇÃO DA INCAPACIDADE DE PENSAR NA MODERNIDADE: ALIENAÇÃO DO MUNDO E BUROCRACIA

“Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso” (KAFKA, 1997, p. 6).

O objetivo deste capítulo é mostrar que a incapacidade de pensar (*thoughtlessness*) não resulta somente da ideologia enquanto a lógica de uma ideia no interior da dominação totalitária. Em outras palavras, embora a incapacidade de pensar tenha ficado evidente para Arendt na figura de um ex-tenente-coronel da SS, essa característica já estava colocada antes da ascensão do regime nazista. Com este intuito, examinaremos (3.1) a última parte do ensaio “Ideologia e Terror”, na qual a pensadora apresenta a experiência fundamental sobre a qual o regime totalitário se alicerça, a saber, a solidão (*loneliness*): a experiência radical de não pertencer ao mundo. Para Arendt, a solidão é apropriada pelo totalitarismo, mas não é por ele criada. Pelo contrário, é uma experiência comum nas modernas sociedades de massa. Tendo isso em vista, recorreremos (3.2) à obra *A condição humana* para entendermos como a própria modernidade produz a experiência da solidão e, na esteira desta, a incapacidade de pensar. Para tanto, tomaremos como base algumas reflexões que Arendt faz sobre a vitória do *animal laborans*, ou seja, da quase total redução de todas as ações humanas à atividade do trabalho (*labor*), tema que a pensadora já antecipa em “Ideologia e Terror”. Desta maneira, elucidaremos algumas pistas acerca das condições que prejudicam capacidade de pensar a partir das imagens de Eichmann enquanto homem de massa e enquanto burocrata.

3.1 A solidão (*loneliness*) do homem de massa como experiência fundamental do regime totalitário

Após apontar a essência e o princípio de movimento do regime totalitário, Arendt busca examinar na última parte de “Ideologia e terror” a experiência básica sob a qual o domínio totalitário repousa. Ela acredita que essa experiência é conhecida dos homens, uma vez que o totalitarismo, enquanto uma nova forma de governo, “[...] foi planejado por homens e, de alguma forma, está respondendo a necessidades humanas” (ARENDT, 2012, p. 632). Com efeito, o totalitarismo não é uma forma de governo que surge do nada: ele tem um lastro e se apresenta enquanto uma solução para problemas e necessidades que a vida comum dos homens

gera. Além disso, dado o ineditismo do evento totalitário, Arendt acredita que essa experiência jamais tenha sido utilizada como fundamento para uma forma de domínio político.

Assim como procedeu ao longo do ensaio, Arendt inicia sua análise da experiência fundamental do totalitarismo com uma breve caracterização da experiência fundamental da tirania para, em seguida, distinguir a primeira da segunda. Como vimos (seção 2.1), a experiência básica dos governos tirânicos é o isolamento, ou seja, a experiência de homens que se encontram isolados de seus pares, o que faz com que eles sejam impotentes, já que o poder surge quando os homens “agem em concerto”³⁰, isto é, quando eles podem agir juntos em prol da realização de algum interesse comum. Arendt ressalta que “os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas” (ARENDT, 2012, p. 633). Isolados, os homens são incapazes de agir juntos e de gerar poder, o que possibilita que a dominação tirânica se mantenha. Por esse motivo, os governos tirânicos atuam para destruir o espaço comum dos homens, ou seja, a vida pública, o que provoca o isolamento e, conseqüentemente, mina a capacidade humana de ação.

Em relação ao totalitarismo, Arendt assinala que o terror, essência do domínio totalitário, também precisa do isolamento e dele advém. Contudo, a pensadora afirma que “[...] esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário” (ARENDT, 2012, p. 632). Em outras palavras, o isolamento é condição necessária para que terror possa se instaurar, mas não é condição suficiente para que o regime totalitário se estabeleça. Tal fato mostra que a experiência fundamental do totalitarismo expressa uma ruptura das relações dos seres humanos entre si mais ampla do que aquela que a tirania realiza. Com efeito, Arendt lembra que na tirania nem todas as relações dos homens entre si são rompidas, uma vez que “toda a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta” (ARENDT, 2012, p. 633). Por outro lado, no governo totalitário todos os contatos dos homens entre si são rompidos, o que implica na destruição não só da esfera da vida pública, minando a capacidade de ação, como também da vida privada, de modo a prejudicar, pelo terror e pela lógica de uma ideia, a capacidade humana de sentir, pensar e criar. Esta espécie de isolamento hiperbolizado que o regime totalitário produz é a experiência que Arendt denomina de solidão³¹. Nas palavras da pensadora:

Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as

³⁰ A expressão citada é de Edmund Burke (ARENDT, 2012, p. 632). Arendt frequentemente a utiliza para explicitar a sua concepção de poder.

³¹ O termo em inglês é *loneliness*. Alguns tradutores preferem traduzi-lo por desamparo, ou, seguindo o termo vertido para o alemão, *Verlassenheit*, por desolação (ALVES NETO, 2013, p. 53).

tirantias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário 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).

Ao distinguir a experiência do isolamento e da solidão, Arendt demarca mais uma vez a diferença entre totalitarismo e tirania, bem como o caráter inaudito do primeiro enquanto forma de governo. As experiências do isolamento e da solidão não se confundem, já que é possível estar isolado sem estar solitário e, ao contrário, é possível estar solitário mesmo não estando isolado. A solidão expressa não só o abandono de toda a companhia humana, já que os contatos são interrompidos, como também a perda de contato com o mundo. Este, aliás, é o aspecto distintivo mais relevante entre o isolamento e a solidão e diz respeito à capacidade produtiva dos seres humanos. Quando estão isolados dos 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 elas objetos de uso ou obras de arte. Para que o homem possa atuar como *homo faber*, é preciso que ele se afaste momentaneamente da coletividade e dos interesses comuns, ou seja, da vida política³². Nas tirantias, portanto, a atividade da ação é prejudicada, mas a fabricação e o potencial produtivo do ser humano são mantidos.

Ao produzir objetos e acrescentá-los ao seu redor, os homens passam a ver o mundo como algo artificial, ou seja, como uma obra que eles próprios constroem. É desta maneira que o *homo faber* – o homem enquanto ser que fabrica objetos – se relaciona com o mundo: enquanto uma obra humana, ou seja, como obra sua, algo de si que ele acrescenta ao seu redor. Ao construir objetos artificiais, o homem constrói o próprio mundo enquanto artifício humano. Na sua atividade fabricadora, portanto, os seres humanos, apesar de estarem isolados de seus pares e, por isso, incapazes de agir, não estão isolados do mundo, distanciados deste. A perda de contato com o mundo ocorre, para Arendt, quando os seres humanos são despojados até mesmo de seu potencial produtivo. Nas palavras da pensadora, “[...] 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). Para Arendt, a destruição dessa capacidade pode ocorrer:

³² Arendt apresenta aqui as três atividades do que ela denomina de *vita activa*: ela distingue a fabricação ou obra (*poiesis*, *work*) da ação (*praxis*, *action*) e também do trabalho (*labor*). A distinção entre as três atividades da *vita activa* é o tema central de *A condição humana*, como veremos na próxima seção.

[...] num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho [*labor*], isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como um *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão (ARENDT, 2012, p. 634).

Quando o homem isolado, incapaz de agir, é também impossibilitado de realizar a atividade da fabricação, então o contato com o mundo enquanto obra humana também se perde. Isso ocorre em um momento histórico em que tudo aquilo que os seres humanos realizam é reduzido à atividade do trabalho, ou seja, àquele esforço que os homens empreendem para suprir as suas necessidades biológicas e, assim, garantir a sua sobrevivência. Desta maneira, o próprio ser humano é reduzido ao seu aspecto biológico: ele passa a ser tratado não mais como um *homo faber*, um ser capaz de produzir objetos e construir um mundo artificial, e sim como um *animal laborans*, um organismo biológico que, como todos os seres vivos, realizam atividades com o fito de sobreviver³³.

A transformação da experiência do isolamento em solidão ocorre porque o ser humano, restrito ao modo de vida do *animal laborans*, sente-se abandonado tanto pelos outros seres humanos, já que não faz parte de uma comunidade política, quanto pelo mundo, pois este deixa de ser obra humana, e torna-se estranho. Esse duplo abandono faz com que os outros seres humanos e o próprio mundo pareçam hostis ao homem solitário, o qual acaba por se retrair sobre si mesmo para se ocupar unicamente com o seu metabolismo com a natureza. É no contexto de uma sociedade de trabalhadores, isto é, de homens reduzidos à sua qualidade de *animal laborans* que a experiência da solidão se manifesta com força, de modo a poder ser utilizada como o fundamento de uma forma de dominação, qual seja, o totalitarismo. Em termos históricos, Arendt remete a solidão às experiências do desarraigamento e da superfluidade que as massas sentem pelo menos desde a Revolução Industrial:

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade 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 as tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos

³³ Arendt antecipa aqui a vitória do modo de vida do *animal laborans*, tema que será central em *A condição humana*. De acordo com Adriano Correia (2013b, p. 200), a expressão *animal laborans* aparece pela primeira vez aqui, no ensaio “Ideologia e Terror”.

outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão (ARENDT, 2012, p. 634-635).

O desarraigamento e a superfluidade já atormentavam as massas desde a Revolução Industrial³⁴, mas ganharam fôlego com o surgimento do imperialismo no fim do século XIX e com o colapso das instituições políticas e sociais da primeira metade do século XX, o que pode ser exemplificado de forma paradigmática pela ascensão dos regimes totalitários. Arendt acredita que a experiência de não ter um lugar no mundo, que é o caso, por exemplo, dos apátridas, e a experiência de ser supérfluo, de não pertencer ao mundo de forma alguma, que é a situação, por exemplo, dos judeus nos campos de concentração nazista, estão diretamente relacionadas com a experiência da solidão. Há uma relação entre desarraigamento e a superfluidade que é semelhante à relação entre o isolamento e a solidão: um indivíduo que não tem raízes não se tornará, necessariamente, supérfluo, já que ele pode, por exemplo, ser reconhecido como o cidadão de um determinado Estado e passar a ter seus direitos resguardados por este, como aconteceu com a própria Hannah Arendt, que conquistou a cidadania estadunidense em 1951, após viver cerca de dezoito anos na condição de apátrida. Contudo, em determinadas circunstâncias, como no caso dos judeus nos campos de concentração nazista, o desarraigamento leva à superfluidade, do mesmo modo que o isolamento se transforma em solidão com a redução do homem a um *animal laborans*.

Assim como o desarraigamento e a superfluidade, a solidão é uma experiência que emerge no contexto de uma sociedade de massas. Isso significa que o governo totalitário não cria, por si mesmo, tal experiência, mas se apropria dela como o fundamento para a sua dominação, de modo a fazer uso político de uma experiência que jamais foi utilizada para tais fins. Daí, portanto, o ineditismo do evento totalitário. Para além disso, é possível observar que Arendt evidencia aqui uma mudança em sua perspectiva de análise: ela passa de uma crítica do totalitarismo para uma crítica da modernidade. Ao empreender um exame do totalitarismo à luz dos critérios distintivos que ela extrai da teoria das formas de governo de Montesquieu, Arendt

³⁴ Em “A tradição e a época moderna”, ensaio presente na coletânea *Entre o passado e o futuro*, Arendt escreve que: “o evento [totalitário] assinala a divisão entre a época [ou Era] moderna – que surge com as Ciências Naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX – e o mundo do século XX, que veio à existência através da cadeia de catástrofes deflagrada pela Primeira Guerra Mundial” (ARENDT, 2011, p. 54). Ao fazer essa distinção entre época ou era moderna e o mundo moderno, Arendt localiza alguns eventos importantes que demarcam transformações, como o desenvolvimento científico, as revoluções inglesa e francesa, bem como a revolução industrial. Esta última, em especial, tem implicações importantes que muda o modo de vida dos seres humanos e é por esse motivo que, em “Ideologia e terror”, Arendt acentua a revolução industrial, apesar de não ser uma pensadora que se dedique profundamente ao estudo desse evento.

acaba por isolar a experiência fundamental do domínio totalitário e mostra que ela é fruto do modo de vida que a modernidade produziu. De certa forma, os outros sistemas políticos não foram capazes de remediar o problema que essa experiência representa na vida muitos indivíduos, por isso o totalitarismo pode fazer dele o seu cerne.

Isso demonstra que o totalitarismo não é simples acidente histórico, fruto do acaso ou da imaginação de algum indivíduo enlouquecido, mas que ele tem base na experiência cotidiana de muitos seres humanos³⁵. Por esta razão, Arendt é levada a investigar como a modernidade cria essa experiência do ser humano que perde o próprio mundo, de modo a tornar a solidão uma das principais experiências de uma grande massa de seres humanos. Esse momento de transformação pode ser demarcado, por exemplo, pela Revolução Industrial³⁶, e Arendt já nos aponta a experiência solidão na modernidade enquanto a redução do homem a apenas uma das atividades das quais ele realiza, a saber, a atividade do trabalho. André Duarte enfatiza essa mudança no pensamento arendtiano ao afirmar que este

[...] se elaborou à sombra das rupturas que enegreceram o presente, iniciando-se com a análise crítica da ruptura totalitária, para complementar-se com uma vigorosa crítica da tradição do pensamento político ocidental, cuja ruptura e acabamento internos se explicitaram na inépcia dos conceitos tradicionais para compreender os eventos políticos do presente e para sugerir alternativas capazes de revigorar a política no mundo contemporâneo. (DUARTE, 2000, p. 23-24).

Acreditamos que o ensaio “Ideologia e Terror” é o *locus* privilegiado onde Arendt realiza essa mudança de perspectiva. Com efeito, o fato de o ensaio ter sido incluído na segunda edição de *Origens do totalitarismo* em 1958, mesmo ano da primeira publicação de *A condição humana*, parece revelar uma tentativa de conectar as duas obras (*OT* e *CH*), como se o ensaio pudesse servir como uma espécie de ponte que permite a passagem dos problemas de uma para outra das duas grandes obras da autora.

Mas de que maneira o totalitarismo pode explorar politicamente a solidão, de modo a fazer dela a sua experiência fundamental? Antes de responder a essa questão, é preciso

³⁵ Essa tese de Arendt é similar à tese que Zygmunt Bauman apresenta em *Modernidade e Holocausto*. Nesta obra, o sociólogo polonês defende que a sociologia precisa deixar de compreender o holocausto como um evento restrito à história judaica ou como um acidente que expressa a ausência dos valores da modernidade. Para Bauman, o holocausto é um acontecimento que testa os limites e as possibilidades da modernidade na medida em que é, de fato, produto desta (BAUMAN, 1998).

³⁶ Claude Lefort observa que Arendt parece não se preocupar em indicar com precisão o ponto de origem da crise relacionada à experiência da solidão. A autora parece enfatizar “[...] ora a formação da ciência da natureza, ora sua ligação com a técnica, ora a Revolução Industrial, ora a plena manifestação da sociedade burguesa no início do século XX. Mas ela sustenta sempre a ideia de uma crise que se acelera, até atingir o ápice em nosso tempo” (LEFORT, 1999, p. 30).

compreender o que é essa experiência. Após relacionar de maneira pontual a solidão com o contexto histórico no qual ela é produzida, Arendt analisa a solidão em si mesma. De início, ela aponta o caráter paradoxal dessa experiência, na medida em que a solidão é “[...] ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais de toda a vida humana” (ARENDT, 2012, p. 635). A solidão parece contrária às necessidades da vida humana porque até mesmo a nossa experiência sensorial do mundo depende do nosso contato com os outros seres humanos, pois, na perspectiva de Arendt, é este contato que possibilita a constituição do nosso senso comum, o qual atua como regulador e controlador de todos os outros sentidos. Sem esse senso comum, a pensadora acredita que “[...] cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé” (ARENDT, 2012, p. 635).

A confiabilidade da nossa própria experiência sensorial imediata depende do nosso relacionamento com os outros, com os quais construímos um senso que é *comum* a todos nós, o que é o mesmo que dizer que a pluralidade humana, o fato de que os homens, e não o Homem, habitam a Terra é o que confere certa confiabilidade às experiências sensoriais dos seres humanos: “[...] somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata” (ARENDT, 2012, p. 635).

Ainda que o nosso relacionamento com os outros seja condição *sine qua non* para própria experiência sensorial dos homens, em alguns momentos da vida, o ser humano inevitavelmente experiencia a solidão. Para Arendt, a solidão se manifesta quando os homens se atentam para a sua própria mortalidade, ou seja, para o caráter finito da vida humana. A pensadora escreve que “[...] basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos” (ARENDT, 2012, p. 635). Ao notar o contraste entre a permanência do mundo e a instabilidade e impermanência inerente ao ciclo humano de nascimento-morte, o ser humano vê-se como supérfluo, como um ser que não tem importância para a continuidade do mundo, pois, independente do que ele faça, um dia ele morrerá, e o mundo continuará a existir sem ele. É aí que o ser humano se sente abandonado, o que faz a experiência da solidão ser constitutiva da vida humana. O homem é, nesse sentido, um ser que depende dos outros seres, especialmente dos outros seres humanos, mas, ao mesmo tempo, é um ser solitário, pois a certeza da morte o faz sentir sua irrelevância para a existência do mundo e dos outros.

Arendt salienta que a solidão (*loneliness*) não se confunde com o estar só (*solitude*), ou seja, com o estar desacompanhado. A pensadora remete a distinção entre solidão e ausência de companhia a uma afirmação de Catão citada por Cícero e ao pensamento do filósofo estoico Epicteto. Catão teria dito “[...] ‘nunca ele esteve menos só do que quando estava sozinho’, ou, antes, ‘nunca ele esteve menos solitário do que quando estava a sós’” (ARENDT, 2012, p. 635).³⁷ Epicteto, por sua vez, teria afirmado que:

[...] o homem solitário (*éremos*) vê-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato e a cuja hostilidade está exposto. 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 mesmos” (ARENDT, 2012, p. 635-6).

Tanto no caso de Catão quanto no de Epicteto, o que Arendt observa é que a ausência de companhia não implica necessariamente na experiência da solidão. É justamente quando me encontro rodeado por outras pessoas e, mesmo assim, sinto-me sozinho, que a solidão se manifesta de forma contundente. Em tal circunstância, a solidão se faz presente porque, apesar da proximidade física com os outros, não consigo estabelecer um contato com eles na medida em que eles me parecem hostis e eu pareço hostil a eles também: não há confiança mútua, de modo que estabelecer algum tipo de relação torna-se uma tarefa difícil. Por outro lado, quando um ser humano qualquer está desacompanhado, tal fato não significa que ele está, necessariamente, solitário. Na interpretação que Arendt faz de Catão e Epicteto, isso ocorre porque todo ser humano é capaz de fazer companhia para si mesmo, sem a necessidade de outra pessoa estar presente. Tal possibilidade está ligada a capacidade que o ser humano tem de “falar consigo mesmo”, ou seja, de pensar.

Quando pensamos, não estamos solitários, e sim na companhia de nós mesmos. Para Arendt, o ato de pensar (como observamos na seção 1.2) é como um diálogo no qual o eu se desdobra em dois, passando a ser dois-em-um: dois interlocutores, o eu e o mim mesmo, travam um diálogo interno. O dois-em-um permite que a pluralidade esteja representada no próprio eu, de modo a fazer com que um ser humano, enquanto pensa, não perca o contato com o mundo e com os outros ainda que se encontre longe de outras pessoas. Todavia, como aponta Arendt, o perigo de estar sempre sozinho é que o indivíduo pode perder a própria identidade em razão da dualidade inerente à atividade do pensamento. Apenas na presença de outros é que tal dualidade

³⁷ É interessante observar que Arendt utiliza esta afirmação de Catão no final de *A condição humana* (1958) e como epígrafe de *A vida do espírito*, sua última grande obra, que permaneceu inacabada e foi publicada postumamente em 1977.

pode ser desfeita e, assim, o dois-em-um pode tornar-se apenas um novamente, de modo a recuperar sua identidade perante o mundo e os outros. Quando o eu que vive a sós, ele não pode alcançar “[...] a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida” (ARENDT, 2012, p. 636), o que pode esgotar a capacidade de pensar. É apenas sob estas condições que o viver a sós pode levar à solidão, fazendo com que o eu se perca.

O risco do estar a sós levar à solidão ganhou destaque, segundo Arendt, no século XIX, no momento em que “[...] os filósofos, os únicos para os quais estar a sós é um meio de vida e uma condição para o trabalho, já não se contentavam com o fato de que ‘a filosofia é apenas para uns poucos’, e puseram-se a insistir que ninguém os ‘compreendia’” (ARENDT, 2012, p. 636). Contudo, Arendt acredita que o movimento contrário é também possível: “existe sempre a possibilidade de que um homem solitário se encontre a si próprio e inicie o diálogo pensado dos que estão a sós” (ARENDT, 2012, p. 636). Ou seja, o homem solitário pode deixar a sua solidão se a sua capacidade de pensar for reativada, se ele reencontrar a si mesmo e começar a pensar, isto é, a dialogar consigo mesmo. Arendt utiliza-se do exemplo de Friedrich Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, que relata “a expectativa vazia e a ansiosa espera do homem solitário, até que, de repente, [...] ‘ao meio-dia, o Um tornou-se Dois... Certos de que venceremos unidos, celebraremos a festa das festas; chegou o amigo Zaratustra, o convidado dos convidados’” (ARENDT, 2012, p. 637).

Essas considerações de Arendt acerca da solidão mostram que ela é uma experiência problemática para os seres humanos na medida em que o seu oposto, a saber, a experiência da pluralidade, é fundamental para a condição humana. Por impossibilitar a pluralidade, a experiência da solidão é duplamente insuportável. De um lado, ela leva à perda do eu, pois a ausência de companhia impossibilita que a identidade do indivíduo seja reconhecida e confirmada. De outro, ela leva a uma perda do mundo, já não é possível confiar nas experiências sensoriais trazidas pelo mundo, posto que o senso comum não pode ser criado sem a companhia de outros homens. Com efeito, há uma dupla perda que torna insuportável a experiência da solidão: “o eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDT, 2012, p. 637).

O que se pode esperar de seres humanos solitários, ou seja, de seres cujas capacidades de pensar e de sentir encontram-se prejudicadas? Arendt acredita que, diferentemente da experiência do mundo (o sentir) e do pensamento, a capacidade de raciocínio lógico é capaz de funcionar sem errar mesmo na solidão absoluta, de modo a constituir “[...] a única ‘verdade’ segura em que os seres humanos podem apoiar-se quando perdem a garantia mútua, que é o senso comum, de que necessitam para sentir, viver e encontrar o seu caminho num mundo

comum” (ARENDT, 2012, p. 637). O problema, contudo, é que a verdade que provém da capacidade de raciocínio lógico é vazia, uma vez que ela não releva nada de novo, mas apenas extrai, por um processo de dedução, aquilo que estava contida numa premissa tida como evidente por si mesma. Com efeito, na solidão, a capacidade de raciocínio lógico passa a ser produtiva, de modo a desenvolver suas próprias linhas de pensamento, ao invés de servir como um parâmetro de controle do intelecto. Assim, escreve Arendt, “[...] o famoso extremismo dos movimentos totalitários, longe de se relacionar com o verdadeiro radicalismo, consiste, na verdade, em ‘pensar o pior’, nesse processo dedutivo que leva às piores conclusões possíveis” (ARENDT, 2012, p. 638).

O totalitarismo pode operar com a ideologia enquanto “lógica de uma ideia” porque os seres humanos mantêm a capacidade de raciocínio lógico funcional mesmo quando se encontram solitários. E é justamente em uma sociedade de seres humanos cujos laços entre si e com o mundo estão rompidos que os regimes totalitários encontram as condições para empreender seu projeto de dominação total. Por este motivo, Arendt considera que:

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteira, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores. O impiedoso processo no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma *fuga suicida dessa realidade*. O “raciocínio frio como o gelo” e o “poderoso tentáculo” da dialética que nos “segura como um torno” parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo conteúdo único é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo o relacionamento com os outros. (ARENDT, 2012, p. 638. Grifo nosso).

O regime totalitário tem como solo as sociedades de massa, as quais produzem cotidianamente a experiência da solidão. Com o objetivo de sair de uma condição de vida solitária, no interior da qual não é possível confiar em nada e em ninguém, é que os seres humanos aderem a um regime que se apresenta como uma referência sólida de ordem. Para que tal ordem possa funcionar, é preciso que a primeira premissa seja aceita, a partir da qual todo o resto é deduzido sem nenhuma contradição. Diante desse contexto, os seres humanos tendem a não questionar a primeira premissa que dá origem a todo o processo dedutivo, pois sabem que estarão sozinhos se não estiverem inseridos nesse movimento lógico. O homem solitário, isolado de seus semelhantes e do mundo, incapaz de sentir e de pensar, tem a sua própria identidade e o sentido de sua existência atribuída por sua inserção dentro do movimento lógico do regime totalitário.

A adesão ao sistema totalitário como uma fuga da solidão é, no entanto, contraproducente ou, nos termos de Arendt, suicida, uma vez que o totalitarismo não só não resolve o problema da solidão, como o aprofunda, posto que é justamente a experiência da solidão que o permite levar a cabo seu projeto de dominação total. Com este intuito, os regimes totalitários eliminam todo o espaço entre os homens e as suas relações, como descreve Arendt:

[...] Prende-o [o homem] no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está sozinho, e o domínio totalitário procura nunca deixá-lo sozinho, a não ser na situação extrema da prisão solitária. Destruindo todo o espaço entre os homens e pressionando-os uns contra os outros, destrói-se até mesmo o potencial produtivo do isolamento; ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão, onde o homem sabe que estará completamente perdido se deixar fugir a primeira premissa que dá início a todo o processo, elimina-se até mesmo a vaga possibilidade de que a solidão espiritual se transforme em solidão física, e a lógica se transforme em pensamento. Quando comparamos esse método com o da tirania, parece-nos ter sido encontrado um meio de imprimir movimento ao próprio deserto, um meio de desencadear uma tempestade de areia que pode cobrir todas as partes do mundo habitado (ARENDT, 2012, p. 638-9).

Assim como a tirania isola os seres humanos para impedi-los de agir politicamente – ou seja, cria artificialmente a experiência do isolamento –, o totalitarismo também atua para que os homens não deixem de ser solitários. Com este objetivo, ele pressiona os homens uns contra os outros, mas não para que estes estabeleçam relações entre si, já que reina o medo e inimizade, o que faz a desconfiança ser mútua, e sim para que eles se sintam constantemente vigiados. O contato com o mundo também continua rompido, já que essa pressão impede que o isolamento possa ser utilizado para a realização de atividades produtivas. Além disso, a glorificação do raciocínio lógico, única capacidade na qual os homens podem confiar na ausência de qualquer companhia e contato com o mundo, acaba por diminuir as possibilidades de que o pensar seja reativado.

Pressionados uns contra os outros, os seres humanos se encontram solitários. Neste deserto de homens mudos e incapazes de agir, a única confiança possível parece encontrar-se no próprio regime totalitário, no qual os homens se apoiam ao assumirem sua posição dentro do movimento lógico. Por esse motivo, o totalitarismo pode ser definido, em última análise, como a organização das massas de seres humanos solitários (ALVES NETO, 2013). Arendt assevera que “[...] a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e a arbitrária de um só homem” (ARENDT, 2012, p. 639). Para a pensadora, a crise que se revela a partir do início do século XX e a experiência da solidão propiciaram o surgimento de uma forma de governo totalmente

nova que, adverte Arendt, “[...] como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais [...]” (ARENDT, 2012, p. 639).

Em suma, podemos considerar a presença de três linhas argumentativas entrelaçadas na última parte do ensaio “Ideologia e terror”: a primeira é um apontamento sobre a produção histórica da solidão na modernidade. Arendt identifica a maneira pela qual a solidão veio a ser a experiência de massas cada vez maiores. A pensadora indica que isso ocorre pela redução do homem à sua condição de *animal laborans*. A segunda linha é uma tentativa de explicitar a experiência da solidão e suas características, a saber, a perda do senso comum, a perda do eu e do mundo e, conseqüentemente, a perda da capacidade de pensar e sentir. Para Arendt, a única capacidade humana que funciona mesmo sob a solidão, isto é, que independe do relacionamento com o mundo e com os outros, é a capacidade de raciocínio lógico, a qual deixa de ser vista como um instrumento do intelecto para o controle do pensar, e passa a ser produtivo, de modo a gerar as suas próprias linhas de “pensamento”. Com efeito, a terceira linha trata do uso político da experiência da solidão, isto é, da solidão enquanto fundamento de uma forma de governo – ou melhor, de dominação – inaudita na tradição da filosofia política ocidental: o totalitarismo. Essa forma de governo não só não resolve o problema da solidão, como aprofunda tal experiência por meio do terror e da ideologia, a fim de manter a dominação totalitária sobre os homens. Com intuito de compreendermos melhor como essa experiência ocorre e a sua relação com a incapacidade de pensar, examinaremos alguns elementos sobre os quais Arendt discorre em *A condição humana*.

3.2 A condição humana e a vitória do *animal laborans*

Em *A condição humana*, Arendt utiliza a expressão *vita activa* em contraposição à *vita contemplativa* – a vida destinada à contemplação muda – para designar três atividades humanas: o trabalho (*labor*), a obra (*work*) e a ação (*action*)³⁸. Para Arendt, essas três atividades “são fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a

³⁸ Em razão dos limites da presente dissertação, não nos propomos a realizar aqui uma análise completa e exaustiva desta que é considerada uma das grandes obras de Hannah Arendt, *A condição humana*. Restringir-nos-emos a apresentar alguns elementos que explicitem a relação entre a incapacidade de pensar e a experiência da solidão, as quais se ligam ao tema da perda ou alienação do mundo entendido enquanto o mundo comum, o qual possibilita o lugar para a palavra e a ação. Para uma análise pormenorizada desta obra, remetemos a Aguiar (2001) e a Duarte (2000).

vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDT, 2010, p. 8). Devemos dar atenção ao local específico onde o homem vive – “na Terra” –, pois, no “Prólogo” do livro, Arendt relata a tentativa do homem de se libertar do seu próprio planeta, o qual, ao invés de ser visto como uma condição que possibilita a existência humana, passa a ser visto como um empecilho para a realização dos homens, como uma verdadeira prisão que limita as potencialidades humanas.

A pensadora considera que vida dos seres humanos na Terra é condicionada, o que os leva a realizar certas atividades relativas a essas condições. Assim, em primeiro lugar, Arendt fala do trabalho, o qual ela define como “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano” (ARENDT, 2010, p. 8). O corpo humano tem um metabolismo próprio: cresce espontaneamente e, depois, entra em declínio. Tais processos estão ligados às necessidades vitais, as quais, segundo Arendt, são produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é, assim, a própria vida entendida em um sentido biológico.

A obra ou fabricação, por sua vez, “é a atividade que corresponde à não-naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último” (ARENDT, 2010, p. 8). Em outras palavras, a obra é atividade que proporciona a construção de mundo artificial de coisas que é diferente de qualquer ambiente natural. Arendt nota que dentro das fronteiras desse mundo artificial se abriga a vida do homem enquanto indivíduo. Ela assinala, no entanto, que esse mundo se destina a sobreviver e a transcender todas essas vidas individuais, permanecendo enquanto estas se acabam. A condição humana da obra é o que Arendt denomina de mundanidade.

Para a pensadora, a ação é a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria. Ela escreve que a ação “[...] corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010, p. 8). Para Arendt, o homem só existe no plural: homens. Por habitarem o mesmo mundo, que é finito, os seres humanos precisam entrar em relação entre si, daí, portanto, a necessidade da vida política.

Arendt afirma que, apesar de os vários aspectos da condição humana terem relação com a política, a “pluralidade é especificamente a condição – não apenas *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (ARENDT, 2010, p. 8-9). Em outras palavras, a pluralidade não é apenas uma condição importante da vida política, sem a qual esta não existe, mas sim a condição suficiente, a base fundamental de toda a vida política. Para corroborar esta proposição, Arendt observa que os romanos, que ela aponta como o povo mais político que já existiu, empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*),

o que sugere que não estar entre os homens é como estar morto, é como não ter uma vida humana, de fato (ARENDT, 2010, p. 9). Ela também assinala que se os homens não fossem seres plurais, ou seja, se não estivessem submetidos à condição humana da pluralidade, então a ação seria um luxo desnecessário e, por conseguinte, a política não teria sua razão de ser:

[...] a ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer coisa (ARENDT, 2010, p. 9).

Arendt considera que as três atividades humanas (trabalho, obra e ação) e as suas condições correspondentes (vida, mundanidade e pluralidade) estão intimamente relacionadas com a *condição mais geral* da existência humana, a saber, o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. Ou seja, a pensadora enfatiza o fato de o homem não ser apenas um ser mortal, mas também um ser “natal”, o que implica na ideia de que cada ser humano é sempre um novo começo. Nesse sentido, o trabalho, a obra e a ação estão enraizados na natalidade na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o *constante influxo de recém-chegados* que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta (ARENDT, 2010). Apesar disso, das três atividades, é a ação que tem relação mais estreita com a condição humana natalidade:

[...] a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de *iniciar* algo novo, isto é, de *agir*. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico (ARENDT, 2010, p. 10).

A natalidade é categoria central do pensamento político porque se refere à capacidade humana de iniciar algo novo, de agir, de criar um mundo novo, ou seja, trata-se da própria liberdade humana, de sua espontaneidade. Arendt assinala que “[...] a condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (ARENDT, 2010, p. 10). Isso ocorre pelo fato de os seres humanos terem esse potencial de iniciar algo novo: o próprio ser humano é capaz de criar condições para a sua existência. Nesse sentido, o homem é um produto e, ao mesmo tempo, um produtor. A pensadora lembra que a razão pela qual os homens são seres condicionados é o fato de que “[...] tudo aquilo com que eles entram em

contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDT, 2010, p. 10). Assim, seja a condição dada ao homem ou criada por ele mesmo, ela possui o mesmo poder condicionante, como escreve a autora:

O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. (ARENDT, 2010, p. 11).

A realidade do mundo causa impacto na existência humana. Esse impacto é “sentido e recebido como força condicionante” (ARENDT, 2010, p. 11). Mas, apesar de a existência humana ser condicionada, é preciso entender que condição não se confunde com natureza. Por essa razão, esse condicionamento não pode ser entendido como absoluto, isto é, ele não anula a ação humana e o seu potencial. Com efeito, Arendt escreve que as condições da existência humana “jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (ARENDT, 2010, p. 13). Arendt acredita que este fato foi demonstrado até mesmo pela ciência:

[...] embora vivamos agora sob condições terrenas, e provavelmente viveremos sempre, não somos meras criaturas terrenas. A ciência natural deve os seus maiores triunfos ao fato de ter considerado e tratado a natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal, isto é, de um ponto de vista arquimediano escolhido, voluntária e explicitamente, fora da Terra (ARENDT, 2010, p. 13).

Do ponto de vista da ciência, não somos criaturas terrenas: somos criaturas do universo. É como se o cientista – o observador que produz a ciência – não se localizasse no planeta, mas fora dele, em um local privilegiado que propiciaria uma visão ampla sobre os vários fenômenos do universo, sendo a Terra e os seus acontecimentos apenas uma parte da vasta gama de fenômenos naturais. Isso só foi possível graças à ascensão da ciência moderna no processo que conhecemos de Revolução Científica. Como bem descreve Alexandre Koyré (2006), o abandono da visão de um universo geocêntrico, qualitativo e heterogêneo (existência de uma dicotomia entre cima-baixo, celeste-terrestre, supralunar-sublunar), em prol de um universo heliocêntrico, quantitativo e homogêneo é um dos principais resultados desse processo. Por ser composto pelo mesmo tipo de material, o universo passa a ser então um local que homem pode explorar e levar a cabo a sua existência. Com efeito, nem mesmo a Terra condiciona o homem de maneira absoluta, já que, para a ciência moderna, o homem não é um ser terreno, mas sim

um ser do universo, que pode ter uma existência completamente diferente da que leva neste planeta.

Na interpretação de Young-Bruehl (1997, p. 288), Arendt toma como base em *A condição humana* três categorias principais: condições, espaços (público, privado) e atividades. As mudanças na hierarquia das atividades são correlacionadas com mudanças nos espaços destinados à cada atividade. Todas essas três categorias sofreram transformações ao longo da história humana, mas as condições permaneceram relativamente constantes até o mundo moderno, no qual o desenvolvimento tecnocientífico possibilitou aos seres humanos o poder de interferir em processos naturais.

A grande transformação operada no limiar entre Era moderna e o mundo moderno diz respeito ao trabalho. Na Antiguidade, o trabalho estava restrito ao âmbito da família e do lar (*oikos*), ou seja, ao domínio privado, o qual se regia pela necessidade e por uma desigualdade entre o senhor ou pai de família (*paterfamilias*) e sua mulher, filhos e escravos. A ação, considerada a atividade mais digna do homem, ocorria na *pólis*, isto é, no espaço público, onde os homens, após terem suprido suas necessidades no âmbito privado, eram considerados iguais entre si e podiam aparecer uns para os outros, de modo a afirmar a pluralidade humana e também a exercer a sua liberdade por meio da ação e do discurso (ARENDT, 2010, p. 34). No final da Era moderna, porém, o trabalho acaba por não só alcançar o grau mais alto da hierarquia de atividades humanas, como também por absorver todos os atos que os seres humanos realizam.

A preponderância que a atividade da fabricação ou obra adquiriu na Era moderna fez com que houvesse um esvaziamento do espaço público, já que, para Arendt, a atividade da obra ocorre quando os homens estão isolados e, embora seja necessário que os seres humanos entrem em contato uns com os outros no mercado de trocas para realizar o intercâmbio de objetos, tal mercado, por si só, não é capaz de instaurar um espaço público comum no qual os seres humanos possam agir juntos e a pluralidade humana ser afirmada. Assim, a esfera pública acaba sendo regida por princípios utilitários e instrumentais, típicos da mentalidade do *homo faber*, isto é, do homem enquanto ser que fabrica, que constrói objetos. No entanto, esse predomínio da atividade da fabricação acaba por sofrer uma transformação: com a nova forma de produção desenvolvida na Revolução Industrial, a obra passa a enquadrada na atividade do trabalho. Correia resume que:

Com a moderna divisão do trabalho e a mecanização do processo de produção, a fabricação assume o caráter do trabalho, dada tanto a ausência de autoria quanto a repetição e a interminabilidade do processo, algo que só é possível,

assinala Arendt, porque a abundância mesma condena os objetos de uso a bens de consumo [...] (CORREIA, 2013b, p. 216).

A mecanização dos processos produtivos e a moderna divisão no trabalho faz com que a atividade da obra ou fabricação seja realizada de maneira anônima, já que cada trabalhador realiza apenas uma pequena etapa da produção composta de um conjunto de movimentos repetitivos que não exigem a criatividade, mas apenas o vigor do próprio corpo. Por conseguinte, o produto deixa de ter a marca de seu criador, o que antes ocorria pelo fato de o artífice idealizar o objeto e o produzi-lo do início ao fim. Além disso, dado o aumento do ritmo da produção, os objetos produzidos tornam-se abundantes, de modo que é preciso que eles percam a sua durabilidade para que o ciclo da produção continue a funcionar incessantemente. Desta forma, os objetos fabricados passam a ser vistos não mais como objetos de uso, mas sim de consumo, e, ao mesmo tempo, o processo de produção torna-se um ciclo interminável que exige a constante repetição de seus subprocessos e etapas.

O *homo faber* prima pela construção de um mundo humano artificial que seja permanente e, assim, possa servir de abrigo estável para o homem perante a natureza. A permanência do mundo é possibilitada justamente pela durabilidade dos objetos que o constituem. No entanto, a maneira de realizar a atividade da fabricação a partir das inovações da Revolução Industrial – na qual não importa quem são os artífices que criam os objetos mundanos, mas apenas que os trabalhadores utilizem o vigor do próprio corpo para realizar os movimentos que constituem sua função dentro da divisão do trabalho – e também a relação de consumo com objetos produzidos, devorando-os de uma vez, não é própria do *homo faber*. Pelo contrário, são características próprias do *animal laborans*, cujo metabolismo não é do interesse de ninguém e cujos “produtos” do trabalho são consumidos imediatamente para a sua sobrevivência e para a reprodução da espécie. Em tal contexto, apenas a atividade do artista guarda alguns resquícios da obra, de modo que o artista é o único “operário” (*worker*) em uma sociedade de trabalhadores (*laboring society*).

Para Arendt, o surgimento da moderna sociedade de trabalhadores não reflete a emancipação das classes trabalhadoras, e sim o fato de que a própria atividade do trabalho havia sido emancipada há muitos séculos, de modo que “[...] quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância” (ARENDT, 2010, p. 157). Tomar o trabalho como denominador comum faz com que todas as atividades humanas sejam realizadas em vista das necessidades vitais impostas os seres humanos pelo fato de eles serem organismos biológicos, ou seja, tudo

é feito para garantir a própria sobrevivência humana: “[...] não importa o que façamos, supostamente o faremos com vistas a ‘prover nosso próprio sustento’; é esse o veredicto da sociedade, e vem diminuindo rapidamente o número de pessoas capazes de desafiá-lo” (ARENDT, 2010, p. 157). Tem-se, portanto, a ascensão de preocupações que antes eram relativas à esfera do lar ao âmbito público, o que faz o espaço público perder a sua característica de afirmar a pluralidade humana e de articular interesses comuns. Assim, a política transforma-se em uma mera função da economia (*oikonomia*), isto é, das necessidades, da busca por sustento (ARENDT, 2010, p. 53)

Com a absorção de todas as atividades dos seres humanos ao trabalho, o modo de vida do *animal laborans* acaba por se tornar preponderante e a criar uma sociedade de consumidores. Arendt fala de uma sociedade de consumidores e, portanto, de trabalhadores, uma vez que ela considera que “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida” (ARENDT, 2010, p. 156). Para satisfazer suas necessidades biológicas, ou seja, àquelas ligadas ao fato de o homem ser um organismo vivo, os seres humanos precisam trabalhar para, então, consumir aquilo que foi realizado através de seu trabalho e satisfazer suas carências. Como as carências são suprimidas apenas momentaneamente, consumir é um ato que prepara o homem para o posterior processo de trabalho, o que torna trabalho e consumo polos de um mesmo processo.

A equalização de todas as atividades ao trabalho está presente, para Arendt, nas teorias do trabalho atuais, as quais o definem como o oposto do divertimento. Na perspectiva da autora, esta oposição tem como pressuposto outra oposição, ainda mais basilar, a saber, aquela entre necessidade e liberdade, de modo que “[...] todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas de trabalho, enquanto toda a atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem para o processo vital da sociedade, é classificada como divertimento [*playfulness*]” (ARENDT, 2010, p. 157). Nesse sentido, o trabalho seria uma atividade do âmbito do necessário, ao passo que todas as atividades não necessárias estariam no âmbito da diversão.

Esse diagnóstico das teorias do trabalho leva a sociedade de trabalhadores/consumidores ao seu extremo, uma vez que até mesmo a obra do artista “foi dissolvida no divertir-se e perdeu o seu significado mundano” (ARENDT, 2010, p. 158). Em outras palavras, a obra de arte deixa de ser vista como um objeto que compõe o mundo, de modo que a atividade artística passa a ser compreendida simplesmente como um divertimento, um passatempo (*hobby*) a ser realizado nos momentos em que não se está a trabalhar. A emancipação do trabalho do domínio restrito do lar para toda a esfera do social resulta, pois, em um predomínio quase incontestável dele

sobre as outras atividades da *vita activa*, de modo que “do ponto de vista de ‘prover o próprio sustento’, toda atividade não relacionada com o trabalho torna-se um ‘passatempo’” (ARENDT, 2010, p. 158-9).

Como observa Correia (2013b, p. 217), a vitória do *animal laborans* implica na hegemonia de um modo de vida paradoxal, na medida em que, por se basear nas necessidades impostas pelo ciclo vital, o trabalho não poderia constituir um modo de vida digno do ser humano (um *bíos*). É preciso lembrar, todavia, que o trabalho, enquanto atividade humana, é fundamental para que o homem garanta a sua sobrevivência, condição para o exercício das outras atividades. No entanto, o problema ocorre quando as todas as atividades são absorvidas pelo trabalho. Em tal contexto, perde-se o contato com o mundo enquanto obra humana e, ao mesmo tempo, a ação torna-se irrealizável. Isso porque, na medida em que o modo de vida *animal laborans* se volta para a satisfação das suas necessidades biológicas, tem-se que os seres humanos, no contexto da sociedade massificada, não mais agem, mas apenas se comportam (ARENDT, 2010, p. 51). Assim, é como se na Era moderna o ser humano tivesse, parafraseando o trecho inicial de *A metamorfose* de Franz Kafka, se transformado, de um dia para o outro, em um inseto monstruoso, isto é, em um *animal laborans*.

Na sociedade de trabalhadores/consumidores, o espaço público encontra-se esvaziado, de modo que a política acaba por ser substituída por uma administração burocrática. Definida como governo de ninguém, a burocracia é, para Arendt, a mais tirânica das formas de governo, uma vez que ela normatiza o comportamento dos seres humanos e, assim, contribui para a homogeneização desse comportamento e também do pensamento (ARENDT, 2010, p. 49). A burocracia desresponsabiliza os seres humanos de suas ações, já que os coloca em uma situação em que apenas devem realizar as funções determinadas em função de uma suposta necessidade, o que acaba por condicionar a capacidade de pensar e de agir e, assim, dificultar aos seres humanos massificados o exercício de tais capacidades.

Batista enfatiza que a crítica de Arendt à sociedade de massa diz respeito ao fato dessa sociedade abrir “[...] a possibilidade muito concreta nos dias de hoje de o homem e o mundo perder todo sentido e significado inteiramente humanos” (BATISTA, 2001, p. 214). É justamente essa perda de significado e de sentido, diretamente vinculada à perda de um mundo comum, ou seja, das relações dos seres humanos entre si, que gera a experiência da solidão e instaura a crise para a qual os regimes totalitários se apresentam como uma solução. Para seres humanos completamente isolados uns dos outros, o totalitarismo se apresenta como uma referência bem estabelecida de ordem e, por isso, tais seres humanos tendem a conceder-lhe sua total lealdade. Nas palavras de Arendt: “não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres

humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido” (ARENDT, 2012, p. 454).

A busca do *animal laborans* por uma vida bem-sucedida e dotada de sentido pode, portanto, levar à adesão ao totalitarismo e, por conseguinte, à prática do mal. Com efeito, além de exprimir a busca por reconhecimento social ou sucesso por meio da ascensão profissional em uma carreira, o desejo de Eichmann de fazer parte de uma estrutura organizacional considerada por ele grandiosa revela também a tentativa de encontrar sentido em um mundo aparentemente sem sentido. Ao fazê-lo, o ex-tenente-coronel da SS se recusou a fazer considerações morais e integrou-se a um regime político criminoso, ao invés de buscar, pelo exercício do pensamento e por outras práticas, atribuir um novo sentido ao mundo que é a morada não só dele, de Hitler, de seus companheiros de partido e dos alemães em geral, mas também dos judeus, dos dissidentes do regime e de todos os outros povos e nações.

O desejo de uma vida bem-sucedida implícita na busca por ascensão profissional reflete uma tentativa de singularização, isto é, uma busca do indivíduo se singularizar perante os seus pares. Para Arendt, contudo, essa singularização só poderia acontecer na esfera pública, na qual a política e a ética são possíveis. Odilio Alves Aguiar escreve que “[...] a ética possível em Arendt é uma ética da singularização, da passagem do homem como ser mudo, membro da espécie animal para membro da comunidade humana, inserindo-se como ser singular na pluralidade inerente à comunidade dos homens” (AGUIAR, 2002, p. 86). A necessidade de singularização dos homens os impele a se distinguir dos seus pares, o que só é possível no interior de uma comunidade. Nas condições dos regimes totalitários, as relações humanas são rompidas, daí a tentativa de singularização ser realizada em outros âmbitos que não a política – como a carreira profissional, por exemplo. Contudo, a pluralidade humana não pode se realizar em uma sociedade em que os homens estão completamente à mercê de ordens superiores e, portanto, não agem e não pensam por si mesmos, mas apenas se comportam de acordo com o papel que lhes cabe. Isso faz com que a tentativa de singularização pela obtenção de fama ou de altas patentes seja uma ficção que não desvela o homem por trás do uniforme. Pelo contrário, insere-o mais ainda no interior da ordem que ele representa, fazendo-o comportar-se da maneira como o regime espera: como um executor eficiente das ordens recebidas que ignora o diálogo do eu consigo mesmo, ou seja, a capacidade pensar e, portanto, a possibilidade de viver bem consigo mesmo.

No entanto, é preciso salientar que, embora o modo de vida do ser humano no mundo moderno possa favorecer à adesão aos regimes totalitários e, conseqüentemente, levar à prática

do mal, da violência extrema, tal fato não pode ser utilizado como justificativa. Isso porque, como aponta Arendt no início de *A condição humana*, nada condiciona o ser humano de maneira absoluta. Ou seja, o fato de o homem ser um ser condicionado – e não importa se as condições são dadas ou criadas pelos próprios seres humanos – não elimina a sua espontaneidade, a qual se baseia na própria condição humana da natalidade. Assim, apesar de Eichmann ter sido um ser humano condicionado pelo regime nazista, pela sociedade de massas e pela burocracia, o que dificultava a sua capacidade de pensar e de julgar, isso não faz dele como uma mera vítima, um mero dente da engrenagem, como ele tentou se defender.

A lealdade de Eichmann ao sistema totalitário, a sua eficiência e rigidez quanto ao cumprimento do seu dever apenas indicam que, como Arendt diagnostica acerca dos personagens da obra de Kafka, “a competência absoluta é o motor da máquina em que estão presos os heróis kafkianos, insensível e destrutiva, mas que *funciona sem atrito*” (ARENDT, 2008, p. 103. Grifo nosso). A pressão que a máquina, isto é, que o próprio sistema totalitário exerce sobre as suas engrenagens não pode ser uma desculpa ou justificativa quando estas funcionam sem nenhum atrito, ou seja, quando os indivíduos se adequam perfeitamente ao regime e executam as ordens sem impor nenhum empecilho, sem pensar e julgar e, portanto, sem valer a sua liberdade e responsabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de uma consideração de Martin Heidegger, filósofo alemão que foi mentor de Hannah Arendt, segundo a qual os grandes pensadores passam sua vida a pensar um único problema, Odílio Alves de Aguiar observa que “[...] todo o pensamento de Arendt é motivado, no fundo, pela tentativa de decifrar, compreender os massacres administrativos, como foi possível o aparecimento no interior da cultura ocidental desse tipo de realidade e qual o antídoto para isso” (AGUIAR, 2001, p. 204). Na presente dissertação, procuramos explorar o pensamento de Hannah Arendt com base em um ponto de partida bem definido: o caso Eichmann, ou, mais precisamente, a caracterização da figura do ex-tenente-coronel da SS que a pensadora realiza ao participar de seu julgamento em Jerusalém.

Ao caracterizar Eichmann como uma figura sem grandes traços distintivos, sem arraigadas convicções ideológicas, sem motivações maléficas e sem propósito definido, a não ser o de cumprir o seu dever de ofício, Arendt compreende que, longe de ser um monstro moral, o ex-tenente-coronel nazista era uma pessoa comum que, porém, não hesitou em tomar parte na perpetração de crimes monstruosos que tinham os judeus como vítima principal. O descompasso entre o caráter de Eichmann e a dimensão monstruosa dos massacres promovidos pelo regime totalitário nazista que ele ajudou a executar, cuja face mais extrema e perversa se revela na experiência dos campos de concentração e extermínio, leva a pensadora a cunhar a expressão banalidade do mal para designar um crime que, enquanto é cometido, não é visto enquanto tal, ou seja, não é visto como a prática do mal.

O fato de Eichmann repetir os mesmos clichês e frases de efeito, os quais provinham principalmente do jargão oficial do regime nazista, fez Arendt notar que a dificuldade do acusado em se expressar sem o uso desse expediente implicava em uma dificuldade para pensar e para perceber a realidade nela mesma, uma vez que tais clichês funcionavam como uma espécie de barreira que o protegia da realidade. Com efeito, Eichmann não precisava parar para pensar com o intuito de lidar com as questões suscitadas pelos próprios acontecimentos de sua vida cotidiana, posto que seus clichês já ofereciam “respostas prontas” que se sobrepunham a qualquer evidência que a realidade poderia apresentar. Nesse sentido, Arendt conclui que havia uma ligação entre essa incapacidade de pensar (*thoughtlessness*) de Eichmann e os seus feitos, a qual contribuía para a prática do mal banal: o ex-tenente-coronel nazista se recusava a estabelecer o diálogo do eu consigo mesmo, isto é, a pensar e, por isso, obedecia às ordens de seus superiores como se não tivesse outra escolha, como se não fosse um ser humano livre, e sim um animal totalmente condicionado que agisse por necessidade.

A partir dessa constatação de Arendt presente em *EJ*, tomamos a incapacidade de pensar de Eichmann e sua relação com a prática do mal banal como um pressuposto e passamos a investigar a questão da incapacidade de pensar nela mesma com o intuito de entendermos quais são as condições que prejudicam ou dificultam o pensar. Nossa hipótese inicial era a de que o totalitarismo era responsável por produzir a incapacidade de pensar na medida em que esta contribuía para arregimentar pessoas dispostas a levar a cabo suas diretrizes. Assim, analisamos o ensaio “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”, no qual Arendt, com base nas noções de natureza, princípio de ação e experiência fundamental de cada governo que ela extrai do pensamento de Montesquieu, explicita como o regime totalitário se configura enquanto uma forma de dominação que, além de inédita, instaura uma ruptura em relação à tradição ocidental. Para Arendt, os regimes totalitários se utilizam do terror como legalidade e da ideologia como princípio de ação (ou, mais precisamente, de movimento) para organizar a massa de seres humanos que se encontram isolados uns dos outros tanto no âmbito público como também na esfera privada.

A análise do ensaio “Ideologia e Terror” nos levou a compreender que a ideologia, entendida enquanto a “lógica de uma ideia”, prejudica a capacidade dos seres humanos pensarem por conta própria, uma vez que, ao preparar os seres humanos para serem vítimas ou carrascos da lei da Natureza (nazismo) ou da História (stalinismo), ela cria uma espécie de movimento automático a partir de uma única ideia (a ideia de raça, no caso do nazismo). Quando essa ideia é tomada como premissa, um processo de dedução é desencadeado, de modo a impor as asserções deduzidas aos seres humanos que, por terem aceitado a ideia inicial, precisam aceitar tudo o que pode ser deduzido logicamente desta mesma ideia manter a coerência. Desta maneira, o movimento lógico acaba por ser confundido com o movimento da realidade, o que faz com que esta seja explicada pela lógica de uma ideia. Engolfados por esse movimento mecânico, os seres humanos acabam por terem prejudicadas a sua capacidade de sentir, isto é, de aprender com a experiência, e também de pensar.

Apesar desse papel que a lógica de uma ideia desempenha nos regimes totalitários, Arendt observa que tais regimes só puderam ascender porque encontraram um solo fértil para tal, qual seja, a sociedade de massas da Era moderna. Para Arendt, essa sociedade produz a experiência da solidão (*loneliness*), que é a experiência de não ter lugar no mundo. Essa alienação do mundo está ligada à alienação do pensamento, uma vez que tanto a capacidade de sentir quanto a capacidade de pensar dependem da intersubjetividade e, portanto, da pluralidade humana. Se não pudessem confrontar suas experiências sensíveis com a de seus pares, os seres humanos não conseguiriam ter certeza acerca daquilo que seus sentidos lhes apresentam da

realidade. Em relação ao pensamento, Arendt observa que ele ocorre quando o ser humano está sozinho. No entanto, este estar-só (*solitude*) não implica em uma negação da pluralidade humana, visto que o pensar se manifesta enquanto o diálogo do eu consigo mesmo, fato que faz com que a pluralidade esteja representada no próprio eu. O problema, todavia, é que a ruptura das relações dos seres humanos entre si implica na perda do mundo comum, o que destrói a possibilidade de cada ser humano se singularizar e, assim, afirmar a pluralidade. Assim, mesmo que o pensar possa ser visto como o último refúgio que aponte para a pluralidade, essa capacidade pode se perder na medida em que o ser humano necessita de outrem para sair do seu estado de dois-em-um, no qual ele permanece sempre equívoco, e, assim, confirmar a sua própria identidade.

Sem um mundo comum em que a pluralidade possa se afirmar, as capacidades de sentir e de pensar acabam por serem limitadas. Nesse sentido, é na experiência da solidão, a qual o totalitarismo não cria, mas a hiperboliza com o objetivo de dominar os seus súditos, que reside a chave para a compreensão de como a capacidade de pensar pode ser prejudicada. Tal experiência, como vimos, emerge a partir das mudanças ocorridas na Era moderna que redundam na alienação ou perda de um mundo comum como efeito da vitória do modo de vida do *animal laborans*, fato que leva todas as atividades humanas se reduzirem a trabalhar e a consumir. Esse modo de vida não produz sentido e significado, pois se restringe à busca pelo sustento, ou seja, da própria sobrevivência, algo que diz respeito apenas às necessidades vitais de cada indivíduo e à reprodução da espécie e, por conseguinte, não é capaz de instaurar um mundo comum no qual os seres humanos consigam se singularizar e agirem junto com os outros.

Nessas condições, o apelo ao totalitarismo se torna sedutor, pois tal regime consegue atribuir, por meio da lógica de uma ideia, um sentido para o mundo, ainda que tal sentido seja completamente falso e perigoso, já que pode levar à prática da violência extrema, ou seja, do mal. No entanto, tal apelo acaba por encontrar ressonância, posto que o regime totalitário é visto como uma referência bem estabelecida de ordem por indivíduos cuja capacidade de sentir, de pensar e, por conseguinte, de julgar, ou seja, de atribuir um sentido para o mundo e de distinguir adequadamente o certo do errado, encontram-se prejudicadas.

Este parece ser, pois, o drama de Eichmann: um homem comum, um homem de massa, um burocrata que, ao tomar parte em um regime criminoso com a execução de atividades que resultam na prática do mal, o faz com a justificativa de cumprir seu dever de ofício para, assim, ascender em sua carreira e alcançar patentes maiores – o que, na sua visão, o distinguiria de seus pares. Tal caracterização de Eichmann, no entanto, não é consensual. De todo modo, como

observa Roger Berkowitz na resenha que faz da biografia do ex-tenente-coronel nazista escrita por Bettina Stangneth:

Se Eichmann era, no final, um antisemita raivoso e fanático comprometido com a ideia da destruição dos judeus – como Stangneth sugere, mas não prova – ou se ele era uma alma solitária que encontrou sentido no movimento nazista e se amarrou ideologicamente à lógica fria de pedra de suas demandas – como Arendt conjecturou – é uma questão que não pode ser respondida. A alma humana não é um livro aberto (BERKOWITZ, 2014, s/p).

Eichmann e os nazistas continuam a ser, nesse sentido, um mistério, conclusão que só corrobora a lição da banalidade do mal e evidencia a importância do tema da incapacidade de pensar (*thoughtlessness*) na medida em que, como escreve Giorgio Agamben na “Advertência” de *O que resta de Auschwitz*, “[...] entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil do que compreender a mente de Spinoza ou de Dante [...]” (AGAMBEN, 2008, p. 21). Essa dificuldade de compreensão a que se refere o filósofo italiano não significa que a mente de pessoas como Spinoza e Dante, expressa na rigorosa dedução geométrica da *Ética* e na cosmovisão dos cantos da *Divina Comédia*, seja menos complexa ou rica que a mente de um homem comum como Eichmann. Pelo contrário, sugere que, a despeito da complexidade, a mente de grandes autores(as) resulta de um esforço de pensamento. A mente de homens como o ex-tenente-coronel nazista, por outro lado, é “obscura” para a compreensão justamente por ser permeada de lapsos e por não ter a experiência como lastro para a compreensão da realidade, fato que se reflete na superficialidade de indivíduos que não se dispõem ao diálogo do eu consigo mesmo, ou seja, ao pensar. Ao fazê-lo, tais indivíduos também abrem mão de viverem consigo mesmos, o que, para Arendt, impossibilita o exercício da ação ética e responsável.

REFERÊNCIAS

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

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGUIAR, Odilio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC, 2001.

_____. A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v. 20 (2), p. 82-88, jul./dez. 2002. Disponível em: <

http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/12586/1/2002_art_oaaguiar.pdf>. Acessado em: 10 jul. 2019.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. A crítica arendtiana à democracia liberal e o sentido político da liberdade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)**, São Paulo, v. 23, p. 52-63, 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74735/80004>>. Acessado em: 23 mar. 2019.

ARENDT, Hannah. **Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil**. New York: The Viking Press, 1964.

_____. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harvest, 1976.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. de Mário W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Org. Jerome Kohn; trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.

_____. **A promessa da Política**. Org. de Jerome Kohn. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

_____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. 11. e. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Escritos judaicos**. Org. de Jerome Kohn e Ron H. Feldman. Trad. de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

_____. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah & MCCARTHY, Mary. **Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy**. Org. e introd. Carol Brightman. Trad. Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah & SCHOLEM, Gershom. **The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem**. Edited by Marie Luise Knott. Translated by Anthony David. Chicago, US: The University of Chicago Press, 2017.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Vizenzo Cocco. São Paulo: Abril, 1979. (Os Pensadores).
_____. **Política**. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1. e. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BATISTA, José Elcio. Sociedade de massa e totalitarismo. In: AGUIAR, O. et. Al (org.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BERKOWITZ, Roger. Did Eichmann Think? **Hannah Arendt Center for Politics and Humanities**. 7 set. 2014. Disponível em: <<https://hac.bard.edu/amor-mundi/did-eichmann-think-2014-09-07>>. Acessado em: 03 nov. 2019.

BERNSTEIN, Richard J. Did Hannah Arendt change her mind? From Radical evil to the banality of evil. In: MAY, Larry & KOHN, Jerome (Org.). **Hannah Arendt: twenty years later**. Cambridge: The MIT Press, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio Bath. 10. e. Brasília: UnB, 2001.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. Tec. Adriano Correia. 11. e. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (p. XIII-XLIV).

_____. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Argumentos**. Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 63-78, jan./jun. 2013a.

_____. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? **Revista de Filosofia: Aurora**. PUC-PR, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013b.

COSTA, Virginia Helena Ferreira da. Apresentação à edição brasileira de Estudos sobre a personalidade autoritária. In: ADORNO, Theodor W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Org. Virginia Helena Ferreira da Costa. Trad. Virginia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp, 2019.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 24, n. 1, p. 249-272, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732001000100017&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 20 mar. 2019.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**. Ano 5, n. 9, Fortaleza, p. 39-62, jan./jun. 2013.

EVANS, Richard J. Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer – Review. **The Guardian**, 17 out. 2014. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2014/oct/17/eichmann-before-jerusalem-bettina-stangneth-review>>. Acessado em: 18 nov. 2018.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu, 2018.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

JARDIM, Eduardo. O que nos faz pensar. **O que nos faz pensar**. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 29, p. 195-217, mai. 2011.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do Espírito. In: AGUIAR, O. et. Al (org.). **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

_____. Introdução à obra “A promessa da política”. In: ARENDT, Hannah. **A promessa da Política**. Org. de Jerome Kohn. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009 (p. 7-40).

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Trad. Donaldson M. Garschagen. Apres. e Rev. téc. Manoel Barros da Motta. 4. e. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

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

_____. O significado de República. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 214-224, 1989.

_____. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2. e. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LEFORT, Claude. O imaginário da crise. In: NOVAES, Adauto (org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das letras; Rio de Janeiro: Funarte, 1996.

LEONÊS, André. Em 'Caminhos Divergentes', Judith Butler advoga uma judaicidade antissionista, mas não antisemita. **O Estado de São Paulo**. 13 jan. 2018. Disponível em: <<https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,no-livro-caminhos-divergentes-judith-butler-advoga-uma-judaicidade-antissionista-mas-nao-antisse,70002148862>>. Acessado em: 10 jan. 2020.

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

_____. **Os afogados e os sobreviventes**: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

SÉMELIN, Jacques. **Purificar e destruir**: usos políticos dos massacres e dos genocídios. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. A conjunção et na definição ciceroniana de populus. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, n. 21, p. 85-96, jan.-jun. 2013.

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

USHMM (UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM). Auschwitz. **Holocaust Encyclopedia**, s/d. Disponível em: <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/auschwitz>>. Acessado em: 15 jan. 2020.

_____. John Demjanjuk: o julgamento de um colaborador nazista. **Holocaust Encyclopedia**, s/d. Disponível em: <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/john-demjanjuk-prosecution-of-a-nazi-collaborator>>. Acessado em: 12 jan. 2020.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rev. téc. Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará, 1997.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

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

_____. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Org. de Antonio Abranches. Trad. de Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 3. e. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BÁRCENA, Fernando. **Hannah Arendt**: una filosofía de la natalidad. Barcelona: Herder Editorial, 2006

CHATELET, François et al. (org.). **Dicionário de obras políticas**. Trad. Gloria de C. Lins; Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 28, n. 2, p. 83-94, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732005000200005&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 28 jan. 2018

DUARTE, André. Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica. In: AGUIAR, O. et. Al (org.). **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. (p. 61-70).

GIACOIA JR., Oswaldo. Mal radical e mal banal. **O que nos faz pensar**. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 29, p. 137-178, mai. 2011.

KAFKA, Franz. **O processo**. Trad. e posf. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. **Ética e Filosofia Política**, UFJF, Juiz de Fora, v. 1, n. 9, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17849>>. Acessado em: 29 nov. 2019.

ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. **Trans/form/ação**, vol. 24, n.1, Marília, 2001.

PISIER, Evelyne et al. **História das ideias políticas**. Trad. Maria Alice Farah Calil Antonio. Barueri, SP: Manole, 2004.

FILMOGRAFIA

DOIS papas (2019). Direção de Fernando Meirelles. Roteiro de Anthony McCarten. Produção de Dan Lin, Jonathan Eirich e Tracey Seaward. Estados Unidos: Netflix, 2019.

HANNAH Arendt (2012). Direção e roteiro de Margarethe Von Trotta. Produção de Heimatfilm Gmbh. França, Alemanha: 2012.

O CONTADOR de Auschwitz (2018). Direção de Matthew Shoychet. Roteiro de Ricki Gurwitz. Produção de Ricki Gurwitz, Ric Esther Bienstock. Estados Unidos: Netflix, 2018.

O MONSTRO mora ao lado (2019). Direção de Yossi Bloch, Daniel Sivan. Estados Unidos: Netflix, 2019.

OPERAÇÃO Final (2018). Direção de Chris Weitz. Produção de Fred Berger et al. Estados Unidos: Automatik Entertainment, 2018.

THE EICHMANN Show (2015). Direção de Paul Andrew Williams. Produção de Laurence Bowen e Ken Marshall. Reino Unido: BBC Films, 2015.