



Helton Adverse\*

## RESUMO

No âmbito de suas reflexões sobre o fenômeno totalitário, Hannah Arendt chama a atenção para os meios que produzem a destruição do mundo comum, em especial, a utilização maciça e estratégica da ideologia, o apagamento da memória e o fenômeno que ela denomina de “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*). O objetivo deste artigo é, partindo deste último fenômeno, compreender como esses dispositivos de destruição do mundo estão intrinsecamente associados, operando em conjunto e colocando sempre sob ameaça a preservação dos regimes democráticos.

**Palavras-chave:** Arendt. Mundo. Ausência de pensamento. Memória. Ideologia.

## Hannah Arendt and the Destruction of the Common World. Thoughtlessness, Memory, and Ideology

## ABSTRACT

In her reflections on totalitarianism, Hannah Arendt draws attention to the means that produce the destruction of the common world, in particular, the massive and strategic use of ideology, the erasure of memory, and the phenomenon she calls “thoughtlessness”. The aim of this article is to use this last phenomenon as a starting point to understand how these mechanisms for destroying the world are intrinsically linked, operating together and constantly threatening the preservation of democratic regimes.

**Keywords:** Arendt. Common world. Thoughtlessness. Memory. Ideology.

Hannah Arendt e a destruição do mundo  
comum. Ausência de pensamento, memória  
e ideologia

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 21, n. 2, 2025

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista em produtividade do CNPq. E-mail: heltonadverse@ufmg.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3325441375860351>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9455-2057>.

“[...] the gift of the memory so dangerous to totalitarian rule”  
(Arendt, 1975, p. 434).

## Introdução

Há pouco mais de sessenta anos atrás, Hannah Arendt publicava *Eichmann em Jerusalém*, livro que lhe rendeu polêmicas pouco frutíferas, alguns profundos dissabores e a perda de amizades<sup>1</sup>. No que diz respeito às polêmicas, elas eram inevitáveis. Independentemente do que Arendt possa ter dito ou escrito, o fato é que o sequestro do funcionário nazista, ocorrido em maio de 1960 na Argentina, e seu posterior julgamento em Jerusalém, originavam, de imediato, debates intensos. Afinal de contas, a legalidade de um rapto, levado a cabo pelo serviço secreto israelense, está longe de ser evidente. Junte-se a isso o problema da legitimidade de um tribunal de Israel – país que nem mesmo existia na época em que os crimes foram praticados – se encarregar do processo. Mas não é disso que gostaria de tratar<sup>2</sup>. O que me interessa, ao fazer referência ao livro de Arendt, é recordar um dos aspectos do criminoso nazista que ela considerava mais saliente, isto é, a “ausência de pensamento”, o qual está associada a célebre expressão “banalidade do mal”. Este será meu ponto de partida para discutir dois temas que estão também relacionados com o primeiro, a saber, aquele da memória e da ideologia. As análises que pretendo empreender sobre esses dois temas, embora pouco aprofundadas, devem ser suficientes para embasar uma reflexão sobre as condições de possibilidade para a conservação do espaço público como *mundo comum*, sem o quê nós nos tornamos mais vulneráveis às ameaças totalitárias. Feito este percurso, será possível arriscar algumas considerações sobre nossa relação com o espaço político na contemporaneidade, tomando por referência o que Arendt chamava de “mundo”.

### 1 Eichmann e a ausência de pensamento

O segundo capítulo de *Eichmann em Jerusalém* descreve a figura do acusado como uma pessoa desprovida de qualquer atributo extraordinário, quer dizer, de algo

<sup>1</sup> Sobre a polêmica em torno do livro, ver Correia (2025).

<sup>2</sup> A esse respeito, ler Correia (2023).

que pudesse justificar sua identificação como um grande criminoso, um gênio maligno, um ser demoníaco deleitando-se com a ocupação de enviar para a morte milhares de pessoas. Pelo contrário, Eichmann parece dotado de uma personalidade trivial, comum e, do ponto de vista psiquiátrico, perfeitamente normal (Arendt, 2006, p. 25). Mais adiante, no capítulo 3, Arendt vai dizer que “malgrado todos os esforços da promotoria, todos podiam ver que este homem não era um ‘monstro’, mas era de fato difícil não suspeitar que ele era um palhaço” (Arendt, 2006, p. 54). E quando Arendt escrevia que todos poderiam ver o quê Eichmann era, ela incluía a si mesma, claro, pois que estivera presente em seu julgamento, ao menos em sua fase inicial. Mas o ponto que interessa aqui é a controvérsia que essa declaração (e outras de mesmo calibre) originou. Do ponto de vista de inúmeros críticos, Arendt estaria ofendendo a memória das vítimas do holocausto ao reduzir um dos maiores responsáveis por sua realização ao nível de um homem comum cuja atitude no tribunal beirava a comédia. E, no entanto, segundo ela, era exatamente do que se tratava e nada poderia ser mais ofensivo à memória das vítimas do que ser conivente com a mentira. Eichmann não era um grande vilão, o que não significava, em absoluto, que ele não devesse ser responsabilizado pela participação em um dos maiores crimes de que a humanidade tem notícia. O que é chocante, para Arendt, é exatamente esse contraste entre a magnitude do mal cometido e a pequenez de seu perpetrador: talvez seja esta uma das razões do desentendimento a respeito da expressão “banalidade do mal”.

Mas voltemos ao personagem. Se ele era um tipo normal, isso não significa que devesse ser tomado por pequeno burguês exemplar. Certamente, ele desejava convencer a corte de que ele era exatamente isso, mas para Arendt ele era antes um “*déclassé* filho de uma sólida família de classe média” (Arendt, 2006, p. 31). Isso é significativo. Eichmann era, finalmente, o contrário de um grande espírito capaz de se sobressair, mesmo cometendo grandes atrocidades. Arendt o qualifica como *déclassé* porque ele não estava à altura do que se esperava de um homem de seu *status* social. Ele frustrava as mais previsíveis expectativas de sua família e, antes de entrar no partido nazista e assumir um posto na SS, não havia se destacado em nenhum emprego, pelo contrário. A constatação da mediocridade de Eichmann não é uma explicação para suas ações, mas é relevante para entender em que termos se deu sua adesão ao movimento totalitário e sua participação no processo de extermínio. Parece-me que Arendt descreve certos traços de sua personalidade na tentativa de

penetrar o núcleo desse fenômeno, sem se comprometer, contudo, com qualquer forma de psicologismo. Afinal de contas, a personagem de Eichmann apenas interessa por causa de suas ações, porque foi conduzido e sentenciado por uma corte, quer dizer, porque foi responsável por um crime cuja natureza desafia a compreensão.

Dentre os mais salientes traços da personalidade de Eichmann estão os seguintes: sua inclinação a “gabar-se”, visível nos relatos pouco confiáveis acerca de seus méritos<sup>3</sup>; sua necessidade de submeter-se a ordens, associada ao anseio de sempre “adequar-se aos outros”, a acompanhar aquilo que os demais faziam (Arendt, 2006, p. 32)<sup>4</sup>; sua dificuldade com a linguagem (Arendt, 2006, p. 53; 85); sua quase completa inabilidade de olhar algo a partir do ponto de vista do outro (Arendt, 2006, p. 48) e, por fim, suas falhas de memória (Arendt, 2006, p. 49; 51; 53; 54). Todos eles entram em linha de conta para o “diagnóstico” de “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*), termo que não aparece na primeira edição do livro, mas no pós-escrito acrescentado em 1964. A palavra pode não aparecer na edição original, mas a coisa está identificada: Eichmann era incapaz de pensar. Entretanto, o que Arendt quer dizer com isso e qual a relevância desse fato para a elucidação de uma das dificuldades colocadas por seu caso, a saber, como um homem medíocre e “normal” pôde cometer um crime de dimensão inaudita?

Arendt jamais negou que Eichmann pudesse ser um homem inteligente. Pelo contrário, ela reconheceu sua capacidade de organização e negociação, qualidades incompatíveis com a estupidez (Arendt, 2006, p. 287; Arendt, 2018a, p. 279). Por outro lado, há uma forma de obtusidade que caracteriza esse personagem. Para expressá-la, Arendt utiliza uma metáfora: uma parede de tijolos. Conversar com Eichmann, diz Arendt, é como falar com uma parede<sup>5</sup>. A imagem evoca a parede presente na história de outro personagem, desta vez, literário, que tem algumas semelhanças com o criminoso nazista. Refiro-me a Bartleby, o enigmático escrivão de *Wall Street* (a Rua do Muro), personagem do conto de Herman Melville (Melville, 2005). Imune a todos os apelos que lhe são dirigidos, o escrivão está obstinadamente fechado em sua solidão, sempre respondendo ao que lhe pedem no escritório em que supostamente trabalha com o lacônico: “Acho melhor não”. A propósito, a solidão é um dos traços

<sup>3</sup> “Claramente, gabar-se sempre foi um de seus vícios cardeais” (Arendt, 2006, p. 29; 47).

<sup>4</sup> Ver também a entrevista de Arendt a Joachim Fest (Arendt, 2018, p. 274-290). “As If Speaking to a Brick Wall”.

<sup>5</sup> A expressão inglesa é “speak (ou talk) to a brick wall”, presente no título da entrevista citada acima.

distintivos de Bartleby, indicado logo no começo da história nas palavras de seu patrão: “Ainda vejo a sua figura: levemente arrumado, lamentavelmente respeitável, extremamente desamparado! Era Bartleby” (Melville, 2005, p. 7). E, no final do conto, quando o patrão visita Bartleby na prisão, ele declara: “encolhido na base do muro, com os joelhos levantados e deitado de lado com a cabeça encostada nas pedras frias, estava Bartleby, abandonado” (Melville, 2005, p. 36). E ainda: “pense em um homem que, por natureza e infortúnio, era propenso ao desamparo” (Melville, 2005, p. 36). O que a literatura de Melville parece ter capturado é esse desamparo do funcionário, do homem da burocracia, incapaz de interagir com os demais e que está condenado à solidão, como aliás é retratado em outro notável romance do século XIX, desta vez, de Tolstói, romance do qual Arendt muito gostava: *A morte de Ivan Ilitch*:

E de manhã, era preciso levantar-se de novo, vestir-se, ir para o tribunal, falar, escrever, ou então permanecer em casa, com as mesmas vinte e quatro horas de um dia, cada uma das quais era uma tortura. E sozinho tinha que viver assim à beira da perdição, sem nenhuma pessoa que o compreendesse e se apiedasse dele (Tolstói, 2016, p. 43-44).

Não por acaso, Ivan Ilitch também é um funcionário público. Mas voltemos ao funcionário Eichmann. Solitário e desamparado como o escrivão, o criminoso nazista dele se diferencia em um aspecto decisivo: ele é capaz de “funcionar”, de colocar seus talentos organizativos a serviço de uma maquinaria assassina. Na verdade, ele é *por excelência* o burocrata do morticínio administrativo, como revelam suas características apontadas por Arendt e listadas agora há pouco neste texto. E vamos lembrá-las: a propensão à obediência, a jactância, a limitação linguística, a insensibilidade. Essas “qualidades” são as faces do poliedro da solidão, do espírito do homem desamparado que se mostra disposto a tudo desde que esteja protegido do sentimento de sua própria superfluidade.

Estou ciente de que caracterizar um criminoso como uma figura solitária, no sentido de Arendt, abre o flanco para críticas muito severas (e justificadas). Mas é preciso entender exatamente do que se trata. A solidão de que fala Arendt, especialmente em um belo texto incorporado posteriormente em *As origens do totalitarismo*, é sobretudo um abandono de si mesmo, um deserto interior no qual alguém perde contato com os outros e consigo mesmo (Arendt, 1975, p. 476).

Essa experiência dolorosa do desamparo é uma possibilidade humana, quer dizer, pode afetar a qualquer um de nós em determinado momento de nossas vidas. Entretanto, ela se faz presente de maneira notável no contexto de uma sociedade de massas, em que o ser humano conhece o desenraizamento, a superfluidade e o isolamento com relação a seus semelhantes; de acordo com Arendt, a solidão é um flagelo das sociedades modernas. Portanto, caracterizar como solitário um criminoso nazista como Eichmann é somente explicitar as condições em que ele pôde perpetrar o mal. Aquilo que deve reter nossa atenção é esse aspecto peculiar do mundo moderno: uma epidemia do abandono. O que Arendt faz entender é que Eichmann encarna o tipo do homem de massa, sem que isso signifique que cada um de nós guarde um Eichmann escondido (Arendt, 2018a, p. 278; Arendt, 2018b, p. 448). Isso significa apenas que Eichmann, o homem solitário, não é, em absoluto, uma figura estranha à sociedade moderna. Mas é preciso voltar à imagem do deserto, utilizada por Arendt.

Esse abandono de si mesmo é incompatível com a atividade do pensamento. Arendt acredita que é inerente a essa atividade uma dimensão plural. Remetendo a Platão, ela, em diversas ocasiões, define o pensar como um “dois-em-um” (Arendt, 1975, p. 476), ou seja, um fazer companhia a si mesmo. Quando pensamos, nosso espírito inicia um diálogo consigo mesmo, no qual experimentamos a abertura para o mundo, trazendo para o interior de nossa mente a diversidade de pontos de vista que conhecemos em nossa relação com a exterioridade. Por isso, quando pensamos, estamos de alguma forma alheios ao mundo, pois dele nos retiramos para nos entregarmos ao diálogo interno. Simultaneamente, atualizamos o mundo sob a forma de uma alteridade interiorizada. Pensar está longe de consistir em uma atividade autorreferenciada, mas implica uma abertura para o mundo ou, ainda, um recuo frente a ele imprescindível para a atitude reflexiva. Ora, segundo Arendt, é nesse sentido – e somente nesse sentido – que Eichmann era incapaz de pensar. Resta examinar as consequências políticas desse fato.

Gostaria de retomar a seguinte passagem de um livro recente de Martine Leibovici e Anne-Marie Roviello na qual as autoras demonstram plena concordância com Arendt: “Não pensar e se submeter são uma única e mesma coisa. E renunciar a pensar significa renunciar a si” (Leibovici; Roviello, 2017, p. 184). Essas frases ecoam aquela de Arendt: “na política, obedecer e apoiar são a mesma coisa” (Arendt,

2006, p. 279). Estão em jogo aqui as consequências políticas da assim chamada “ausência de pensamento”. Parece-me que este é o principal ponto que escapou aos críticos de Arendt<sup>6</sup>. A “ausência de pensamento” não retira de Eichmann a responsabilidade por seus atos, muito menos é uma circunstância atenuante para seus crimes: ela é uma das condições essenciais para que eles tenham sido cometidos. Vale a pena ler esse trecho do pós-escrito a *Eichmann em Jerusalém*, em que novamente o tema da estupidez é abordado: “Ele não era estúpido. Era simplesmente ausência de pensamento – algo em absoluto idêntico à estupidez – que o predispôs a se tornar um dos maiores criminosos da época” (Arendt, 2006, p. 287-288). Da mesma forma, a experiência da solidão também predispõe à adesão aos movimentos totalitários, como Arendt já havia afirmado nas *Origens do totalitarismo*<sup>7</sup>, o que não deve surpreender, visto que são fenômenos correlatos. Em suma, o crime inédito cometido durante o regime nazista não requeria somente a colaboração dos grandes vilões, dos monstros morais, dos irremediavelmente perversos, mas também a cooptação daqueles que desejavam sobretudo estar de acordo com a maioria, que estavam sempre dispostos a submeter-se aos ditames do poder estabelecido. Por esses motivos, Arendt prefere falar, a respeito do crime de Eichmann, em “banalidade do mal”, isto é, um mal que para ser perpetrado requer a superficialidade do perpetrador.

Diante desse fato, Arendt acreditava que cabe a todos nós recusar essa superficialidade e, da mesma feita, ela reconhecia a relevância política da atividade do pensamento. Reproduzo uma passagem no final do livro sobre Eichmann que não deixa dúvida sobre esse ponto:

O que pleiteamos (*demanded*) nesses julgamentos, onde os réus cometeram crimes “legais”, é que os seres humanos sejam capazes de discernir o certo do errado mesmo quando tudo o que eles têm para guiá-los é seu próprio julgamento, o qual, além disso, costuma estar em contradição com aquilo que eles podem considerar a opinião unânime de todos os que os cercam. E esta questão torna-se ainda mais séria quando sabemos que os poucos que foram “arrogantes” o bastante para confiar apenas em seu julgamento não eram,

<sup>6</sup> A mesma crítica se repete em um estudo recente (e excelente, diga-se de passagem) de Sophie Schulze (2020).

<sup>7</sup> “A solidão, o solo comum para o terror – a essência do governo totalitário – e para a ideologia ou a logicalidade – a preparação de seus executores e vítimas, está intimamente conectada com o desenraizamento e a superfluidade que têm sido a maldição das massas modernas desde o começo da revolução industrial e se tornaram agudos com o surgimento do imperialismo no final do século passado e com a ruína das instituições políticas e tradições sociais de nosso tempo” (Arendt, 1975, p. 475).

em absoluto, idênticos àquelas pessoas que continuaram a obedecer aos antigos valores ou que eram guiados por crenças religiosas. Visto que toda a sociedade respeitável sucumbiu, de um jeito ou de outro, a Hitler, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos religiosos – “Você não deve matar” – que guiam a consciência virtualmente desapareceram. Os poucos que foram capazes de discernir o certo do errado o fizeram apenas a partir de seu próprio julgamento, e o fizeram livremente; não havia regras para seguir, sob as quais os casos particulares que confrontavam poderiam ser subsumidos. Eles tinham de decidir a cada instante em que eles [esses casos] se apresentavam, porque não havia regras para o que não tem precedentes (Arendt, 2006, p. 294-295).

Entretanto, acredito que Arendt tivesse plena consciência de que exortar os seres humanos a não abrir mão de sua capacidade de pensar está longe de erigir uma barreira definitiva contra as seduções dos movimentos totalitários. No entanto, para ela – e com isso estamos de inteiro acordo –, é muito importante associar a neutralização da atividade de pensar com a erosão do mundo comum. A “ausência de pensamento”, enraizada na experiência da solidão, pertence, simultaneamente, à ordem das causas e dos efeitos dos sistemas totalitários. Mas creio que devemos assumir a complexidade desse fenômeno, examinar outros aspectos do contexto no qual ele pode produzir as consequências nefastas assinaladas por Arendt. Portanto, se desejamos refletir seriamente sobre algumas das condições que podem aumentar nossa capacidade crítica frente à ameaça dos regimes totalitários, temos de conhecer um pouco mais sobre as condições para a conservação do *mundo comum*, a partir do qual é possível erigir um espaço para que o pensamento possa ser exercido e se manifestar a respeito daquilo que é de interesse coletivo. Creio que Arendt nos oferece duas indicações para avançarmos nessa direção. A primeira delas concerne àquilo que ela denominou de “verdade factual”, que apenas pode ser preservada por meio da constituição da memória comum ou pela luta contra o esquecimento. A segunda indicação diz respeito ao conceito de “ideologia”, sem o qual a “ausência de pensamento” não é um fenômeno plenamente inteligível.

## 2 A Memória

Mais uma vez, volto a Eichmann. “Ele tinha memória ruim”, diz Arendt (2006, p. 49). Em diversas ocasiões, sua memória se mostrou pouco confiável. Ele mesmo o reconhecia. E, em momentos assim, sempre lhe vinham socorrer as frases prontas, os clichês (Arendt, 2006, p. 53), como se a experiência das coisas e os

acontecimentos não fossem a matéria de que sua mente era composta, mas sim os *slogans* da propaganda nazista. Talvez não seja difícil entender esse fenômeno se aproximarmos o conceito de memória àquele de verdade factual, tal qual o entende Arendt.

Não por acaso, o texto em que ela se dedica a esclarecer esse conceito – “Verdade e Política” – está fortemente ligado à polêmica suscitada pelo livro sobre Eichmann (Arendt, 1968, p. 227) e das acusações decorrentes. Para se defender destas últimas, Arendt evoca o papel crucial desempenhado pelos “guardiães” da verdade factual, que prestam um considerável favor à sociedade (Arendt, 2018a, p. 289) porque são responsáveis pela conservação de sua “memória coletiva”. Embora Arendt não utilize este termo, creio que se trata exatamente disto. A verdade factual é o núcleo da memória coletiva, justamente porque é o registro dos acontecimentos que têm interesse comum. E assim como esses acontecimentos são irreduzíveis aos interesses particulares, sua memória transcende a sempre pouco confiável memória subjetiva. Mas para melhor compreender essa função da memória, é necessário retomar alguns passos da argumentação de Arendt e explicitar o que ela entende por “verdade dos fatos”.

O que Arendt tem em mente quando utiliza essa noção? Antes de buscar a resposta no próprio texto, valeria a pena citar uma passagem de seu *Denktagebuch*, de agosto de 1954, em que ela afirma o seguinte:

O laço entre pensamento e memória se fundamenta em que todo pensamento consiste propriamente em refletir-sobre-alguma-coisa. Na medida em que a *verdade é um evento*, a verdade seria assim a origem (e não o “fim”) do pensamento (tal é o ponto de vista de Heidegger). A verdade, longe de ser o fim e, por conseguinte, o resultado do pensamento, é seu começo [...]. Mas é precisamente esse pensamento originalmente inspirado pela verdade, e que dela se afasta no entanto, que faz com que a verdade seja viva; e nele opera e vive a verdade, assim como o evento opera na memória (Arendt, 2005, p. 680, grifo meu).

Essa equivalência entre verdade e evento não será abandonada por Arendt, embora no artigo que vou examinar não seja retomada exatamente dessa maneira. Ela aponta para algo essencial naquilo que ela chama de verdade factual e que desvela seu interesse político: essa verdade é imprescindível para a estabilização do domínio em que a ação se desenrola. É fundamentalmente nesse sentido que ela pode ser tomada como um “princípio”, como uma força ativa, como algo que

simultaneamente alicerça e enquadra o espaço comum. E é ainda a partir daí que se decifra a função da memória.

Arendt insiste, logo nos primeiros parágrafos, sobre o caráter necessário da verdade, tomada de modo geral. Menos do que um aceno para as reflexões ontológicas ou epistemológicas, interessa a Arendt colocar no primeiro plano o fato de que a vida humana sem a referência a algo estável é simplesmente impossível:

O que está em questão é a sobrevivência, a perseverança na existência (*in suo esse perseverare*) e nenhum mundo humano destinado a durar mais do que o curto período de vida dos mortais em seu interior será capaz de sobreviver sem que os homens queiram fazer o que Heródoto foi o primeiro a empreender conscientemente – nomeadamente, *legein ta eonta*, dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança na existência pode ser concebida sem que os homens queiram testemunhar o que é e o que aparece a eles porque é (Arendt, 1968, p. 229).

Esta declaração, acredito, é o cerne de toda a argumentação de Arendt. Ela evoca a ideia da verdade como princípio e como evento, a partir do quê a realidade humana pode ser construída. Ela reconhece que a vida humana, especialmente tomada em sua dimensão política, não pode dispensar a referência à verdade. Este não é um enunciado metafísico, para Arendt, mas uma constatação. Em contraste com o Nietzsche de “Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral”, o fato da verdade ser colocada sob a égide da necessidade não apaga sua distinção com a mentira: pelo contrário. É justamente porque não podemos abrir mão da verdade que o enfrentamento da questão da mentira se torna urgente. O texto de Arendt adquire um ar dramático na medida em que, ao adentrarmos em seu tecido argumentativo, constatamos que a mentira pode fazer as vezes da verdade porque ela possui uma capacidade organizadora. Desde pelo menos *As origens do totalitarismo* Arendt chama a atenção para esse poder da mentira sob a forma da ideologia (de que tratarei na próxima seção). Sendo assim, parece-me plausível ler esse texto a partir da oposição teórico-política entre verdade/memória, de um lado, e mentira/ideologia/esquecimento, de outro. Para esmiuçar essa oposição, cabe retomar a questão da verdade factual.

Em que consiste essa distinção entre verdade dos fatos e verdade da razão e por que Arendt a utiliza? Para sua definição, Arendt vai recorrer a Leibniz:

A época moderna, que acredita que a verdade não é dada nem revelada mas produzida pela mente humana, designou, desde Leibniz, as verdades matemática, científica e filosófica como espécies da verdade racional, distintas da verdade factual. Usarei esta distinção por conveniência, sem discutir sua legitimidade intrínseca (Arendt, 1968, p. 231).

Essa distinção se torna extremamente útil na medida em que permite a Arendt passar ao largo da discussão propriamente filosófica acerca da natureza da verdade e enfrentar a dificuldade no campo que a interessa, a saber, o campo político. A verdade dos fatos, diferentemente da verdade racional, não pode reivindicar o *status* de verdade apelando somente para seu conteúdo porque ele (o *status* de verdade) se define *em relação com o poder*. Com isso, Arendt não está dizendo que a verdade factual está fundada no poder, nem está afirmando que “dizer o que é” constitui por si só um ato de poder, mas que é da natureza do poder tentar estabelecer o que deverá ser aceito como verdade factual, o que, via de regra, não ocorre com a verdade racional: “O poder (para falar a linguagem de Hobbes), quando ataca a verdade racional, ultrapassa seu domínio (por assim dizer), enquanto trava batalha em seu próprio terreno quando falsifica ou mente sobre os fatos” (Arendt, 1968, p. 231). É claro que isso somente é possível porque a verdade factual concerne aos assuntos humanos, que são transitórios, frágeis<sup>8</sup>, instáveis e que requerem o esforço da memória para não desaparecerem ou serem simplesmente esquecidos, e é apoiando-se sobre essa fragilidade que o poder se encontra em condições de manipulá-la ou conservá-la.

A verdade factual, portanto, é essencialmente paradoxal: de um lado concerne “àquilo que é” e, nesse sentido, está fora de alcance do poder humano; de outro lado, ela é investida pelo poder de acordo com os interesses políticos. Mas esse paradoxo é mais aparente do que real. Para evitar o embaraço em que ele nos coloca, basta lembrar que a verdade factual politicamente relevante para Arendt concerne aos acontecimentos passados como, por exemplo, “a Alemanha invadiu a Bélgica em agosto de 1914” (Arendt, 1968, p. 249). O que confere o *status* de verdade a esse evento não é sua estrutura lógica ou a coerência interna, mas sua *facticidade*, testemunhada por todos aqueles engajados nos acontecimentos, isto é, na gênese dessa verdade está a pluralidade e a partilha da experiência e sua consolidação

<sup>8</sup> “Fatos e eventos, diz Arendt, são infinitamente mais frágeis do que axiomas, descobertas e teorias produzidas pela mente humana” (Arendt, 1968, p. 231).

requer o registro histórico. Mas a isso é preciso acrescentar que o fato de ser passado coloca o evento fora do alcance, em certo sentido. Para entender melhor esse ponto, valeria lembrar uma frase de Jankélévich: “Aquilo que foi não pode mais, de agora em diante, não ter sido: de agora em diante esse fato misterioso e profundamente obscuro de ter sido é seu viático para a eternidade” (Jankélévich citado por Ricoeur, 2000, p. 3). A verdade factual corresponde a algo que aconteceu e que não podemos mudar<sup>9</sup>. De sua parte, a “verdade racional” (por vezes denominada “verdade filosófica” ou “verdade lógica”) também designa algo que não pode ser mudado, mas que nada tem a ver com o que foi feito e sim com as “leis” da razão. A verdade racional não tem sua origem nas ações humanas, sendo deduzidas da ordem interna que regula a própria atividade de pensar; sua forma mais exemplar são os princípios lógicos, sem os quais nenhum raciocínio possui consistência. Isso quer dizer que a verdade factual adquire força coercitiva unicamente por causa do acontecimento e da camada de tempo que lhe é sobreposta. Afinal de contas, ela consiste no registro das ações humanas, as quais, por sua própria natureza, são contingentes. No momento em que algo acontece, isto é, quando agimos, poderíamos agir de outra forma ou simplesmente não agir. Porém, uma vez acontecido, não é possível modificar seu *status* ontológico afirmando que não aconteceu, a não ser sob o risco da propagação da mentira. O elo entre verdade factual e memória é, assim, interno, quer dizer, a memória, aqui tomada em uma acepção não subjetivista, é a conservação, no registro da representação, daquilo que aconteceu.

Mas gostaria de insistir um pouco sobre o tema da mentira. De acordo com Arendt, “a marca distintiva da verdade factual é que seu oposto não é o erro nem a ilusão nem a opinião [...], mas a falsidade deliberada ou a mentira” (Arendt, 1968, p. 249). Essa oposição permite a Arendt desvendar outro aspecto da verdade factual. Ela apenas opera politicamente *em um contexto*, ao passo que a mentira, a falsidade deliberada é uma ação política: “Ela é claramente uma tentativa de mudar o registro e, como tal, é uma forma de ação” (Arendt, 1968, p. 249). Essa forma de ação encontra um anteparo, uma proteção na própria dinâmica da vida política, pois o mentiroso pode mascarar sua mentira sob a forma da opinião. Sendo assim, a opinião, ou

<sup>9</sup> Outro modo de expressar o mesmo ponto de vista: Aqui, “nós estamos no terreno da história positiva, *wie es eigentlich gewesen*, como as coisas efetivamente se passaram, segundo a fórmula do século XIX, de Ranke, um terreno onde o verdadeiro, simplesmente, se opõe ao falso, independentemente de toda interpretação” (Vidal-Naquet, 2005, p. 30).

melhor, a redução da verdade (factual ou não) à opinião, resulta na neutralização da pretensão de validade da verdade, ao passo que o mascaramento da mentira em opinião potencializa sua capacidade política, o que Arendt sintetiza com a seguinte fórmula: “O apagamento da linha divisória entre a verdade factual e a opinião pertence às muitas formas que a mentira pode assumir, sendo todas elas formas de ação” (Arendt, 1968, p. 250).

Este é um elemento novo e importante nas análises de Arendt. A qualificação da mentira como forma de ação – que, em última instância, se fundamenta na liberdade humana, entendida como a capacidade de negar o mundo com o intuito de modificá-lo – coloca em termos mais claros que tipo de papel na política a verdade pode ter. Se a aparente impotência da verdade mais uma vez é aludida (pois que ela não é ação, propriamente falando), por outro lado, trata-se de uma força estruturante, estabilizadora, de caráter “conservador”. Eis o sentido do “contexto” a que Arendt se refere. Se a verdade factual diz o que *é*, ou melhor, o que *foi*, ela cumpre uma função, como Arendt já havia identificado, informativa. E a qualidade política dessa função informativa se revela mais nitidamente quando contrastada com a mentira, quer dizer, *em negativo*. E não poderia ser diferente, pois que tanto no caso daquele que acredita deter uma verdade especulativa (o filósofo) quanto daquele que diz a verdade dos fatos, não é possível fazer valer sua verdade *como tal* no espaço público, pois o primeiro, como Arendt havia dito, obtém, por essa via, uma “vitória de Pirro”, e o segundo será fatalmente considerado com desconfiança (Arendt, 1968, p. 250). Será, portanto, em relação com a mentira, com a ameaça que ela pode representar para a conservação do espaço político que será possível aferir o valor inestimável da verdade na política.

Convém, neste momento, recordar que Arendt esboça em seu texto, como havia sugerido Derrida, uma pequena “história da mentira” (Derrida, 1996)<sup>10</sup>, segundo a qual estabelece-se uma diferença entre a mentira tradicional e a mentira moderna. Como veremos, é precisamente a propósito da segunda forma de mentira que o papel político da verdade factual se revela mais claramente, como é exemplificado pelo caso extremo dos regimes totalitários. Nestas circunstâncias, faz-se um uso sistemático da

<sup>10</sup> Jacques Derrida (1996, p. 5-39), “História da Mentira: Prolegômenos”.

mentira, tendo em vista a substituição do mundo real pela ficção preconizada pela ideologia<sup>11</sup>. Arendt descreve essa situação da seguinte maneira:

Apenas quando uma comunidade embarcou na mentira organizada como princípio, e não apenas com respeito às particularidades, a veracidade como tal, sem o apoio das forças distorcíveis do poder e do interesse, se torna um fator político de primeira ordem. Onde todos mentem acerca de tudo que é importante, aquele que conta a verdade (*truthteller*), quer saiba ou não, começou a agir; ele se engajou nos assuntos políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, ele deu um passo em direção à mudança do mundo (Arendt, 1968, p. 251).

Mas é preciso esclarecer que essa “mudança no mundo”, promovida pelo ato de dizer a verdade em um contexto totalitário, é de natureza significativamente distinta da transformação visada pela ação política: não se trata de produzir o novo, mas de impedir que o passado e o presente sejam destruídos por via da negação (ou, mais precisamente, por via do *negacionismo*). Isso somente é bem compreendido quando temos em mente as distintas formas de mentira a que nos referimos acima.

Para Arendt, a mentira política “tradicional” concernia àquilo que não poderia ser revelado, isto é, as intenções inconfessáveis ou os segredos de estado, que se inscreviam na famosa rubrica dos *Arcana imperii*. O mecanismo básico operado por esta espécie de mentira é o da “ocultação”, que consiste em impedir que algo se torne visível. Com a mentira política “moderna” nos deparamos com um fenômeno de outra ordem, pois que ela “lida eficientemente com coisas que não são, em absoluto, segredos, mas conhecidas praticamente por todos” (Arendt, 1968, p. 252). Uma mentira desse nível não pretende lançar um véu sobre a realidade, mas destruí-la; não pretende somente reescrever a história, mas reconstituí-la, recriá-la pelo mecanismo de sua substituição pela “imagem”. Para Arendt, é fundamental que compreendamos a radicalidade dessa tentativa de substituição. Embora não utilize esse termo, Arendt está chamando a atenção para a “autonomia” pretendida pela imagem frente à realidade no interior de uma política governamental de manipulação das massas. Diferentemente de um retrato “à moda antiga” (este é seu exemplo), que não se descolava da realidade que representava, a imagem na política moderna

<sup>11</sup> A respeito, é de grande valia a leitura do segundo capítulo do livro de Geraldo Adriano Emery Pereira (2019). Essa substituição do mundo real pelo fictício não é possível sem o emprego maciço da propaganda, como Arendt havia mostrado na terceira parte de *As Origens do totalitarismo*. Ver também o esclarecedor artigo de Odílio Aguiar (2009).

deseja ser seu pleno substituto. “E este substituto, por causa das técnicas modernas de *mass media*, está, claro, muito mais nos olhos do público do que o original jamais esteve” (Arendt, 1968, p. 252).

Graças a essa substituição da realidade pela imagem, a mentira moderna é capaz de nos envolver em uma “teia de enganos” (*web of deceptions*) (Arendt, 1968, p. 255), cuja constituição tem, no mínimo, dois efeitos funestos: de uma parte, a mentira atinge um alcance inédito, não apenas em “intensidade”, mas também em extensão. Arendt ressalta que a mentira tradicional tinha um inimigo como alvo, enquanto a imagem se estende, potencialmente, a toda uma comunidade política; de outra parte, o espraiamento dessa rede de enganos corresponde à anestesia de nossa capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Em outras palavras, ao engano corresponde o “autoengano”<sup>12</sup>, e a este se segue a deterioração de nosso sentimento de realidade<sup>13</sup>. Arendt reata aqui com as análises que havia desenvolvido em seus trabalhos anteriores a propósito da perda do senso comum na modernidade<sup>14</sup>, e não esconde sua descrença quanto à possibilidade de se eliminar esse risco inerente à vida política em uma sociedade de massas: “E para este problema, não há remédio”, afirma (Arendt, 1968, p. 257).

No entanto, Arendt mostra-se, ao mesmo tempo, reticente a respeito da capacidade da imagem substituir o mundo, e jamais deixa de demarcar o espaço em que o *truthteller* pode surgir como o real opositor, aquele que se recusa a esquecer a verdade de um mundo que a propaganda deseja substituir pela imagem; o *truthteller* “insiste em falar sobre fatos e eventos que não se encaixam na imagem” (Arendt, 1968, p. 255). A produção da realidade fictícia encontra um forte obstáculo na impossibilidade de se adquirir pleno controle sobre o mundo real que, fatalmente, mesmo que de forma fragmentada, ressurgir. E ressurgir não apenas porque os sistemas políticos não são capazes de dominar totalmente a realidade, mas também graças a uma “recalcitrância” das coisas, uma obstinação do que existe (*this stubborn thereness*),

<sup>12</sup> Ilustrado na conhecida anedota do sentinela medieval, que termina por acreditar na própria mentira (Arendt, 1968, p. 254).

<sup>13</sup> “... o resultado de uma substituição total e consistente da verdade factual pelas mentiras não é que as mentiras serão agora aceitas como verdade, e a verdade difamada como mentira, mas a destruição do sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria de verdade e falsidade se encontra entre os meios mentais para esse fim” (Arendt, 1968, p. 257).

<sup>14</sup> Em especial, em *A condição humana*.

[...] cuja contingência inerente finalmente desafia todas as tentativas de uma explicação conclusiva. As imagens, pelo contrário, podem sempre ser explicadas e tornadas plausíveis – isto lhes confere uma vantagem momentânea sobre a verdade factual – mas elas jamais podem competir em estabilidade com aquilo que simplesmente é porque acontece de ser assim e não de outra maneira (Arendt, 1968, p. 257-258).

A mentira organizada pretende substituir o mundo real pela imagem. Mas jamais será capaz de competir com a estabilidade assegurada pela verdade. E Arendt esclarece ainda que essa estabilidade, garantida pelas verdades factuais, deriva de sua relação com o tempo passado, pois é dele que elas falam. Se especialmente podemos imaginar as verdades factuais como o chão e o céu que enquadram o mundo em que nos encontramos (Arendt, 1968, p. 263-264), temporalmente podemos entender que a força estabilizadora das verdades factuais se explica pela consolidação do passado que ela proporciona, e que resguarda a capacidade de ação no presente e no futuro.

Tendo chegado a este ponto, é possível compreender que a memória – entendida especificamente em um sentido coletivo<sup>15</sup>, isto é, como a preservação da verdade factual – mantém uma relação evidente com a atividade de pensar no que concerne a suas consequências políticas. Negativamente, o esquecimento promovido pela mentira organizada e a ausência de pensamento correspondem a um desinteresse pelo mundo, entendido como o espaço entre os seres humanos no qual podem estabelecer relações sob a modalidade da ação. Eichmann aparece como o exemplo acabado de alguém cuja alienação do mundo, manifesta na ausência de pensamento e em sua memória ruim, o gabarita a ocupar a função de perpetrador dos “massacres administrativos”. Mas quando dirige sua atenção sobre Eichmann, Arendt está fechando o foco sobre um único indivíduo. O fenômeno, vale lembrar, também pode adquirir uma dimensão coletiva. Uma parte expressiva, se não a maioria, de uma comunidade política pode, em determinados contextos, se dispor a neutralizar sua capacidade de reflexão e mergulhar no autoengano. Eis o que ela diz a propósito dos alemães no livro sobre Eichmann:

<sup>15</sup> Mais uma vez, ressalto que a memória, apreendida à luz da noção de verdade factual, não pode ser reduzida a sua dimensão subjetiva. Por isso, a corriqueira oposição entre memória e história não tem lugar no âmbito dessas considerações. É claro que em um quadro mais amplo, a oposição memória e história é pertinente. No entanto, o texto de Arendt opera em um registro onde essa distinção é enfraquecida: a memória está purgada de seus elementos subjetivos, assim como a história contada pelo *truthteller* não é meramente um relato objetivo porque deve produzir efeitos sobre a comunidade política, isto é, influenciando na relação que cada indivíduo estabelece com o mundo.

Eichmann precisava apenas recordar o passado de modo a sentir-se seguro de que não estava mentindo e de que não estava enganando a si mesmo, pois ele e o mundo em que vivia estavam em perfeita harmonia. A sociedade alemã de oitenta milhões de pessoas estava escudada contra a realidade e a *factualidade* exatamente pelos mesmos meios, o mesmo autoengano, as mesmas mentiras e a mesma estupidez que haviam se incrustado na mentalidade de Eichmann. Essas mentiras mudavam ano após ano e frequentemente se contradiziam; mais ainda, elas não eram necessariamente as mesmas para os vários ramos da hierarquia do Partido ou para o povo em geral. Mas a *prática do autoengano tornou-se tão comum, quase um requisito moral para a sobrevivência*, que mesmo agora, dezoito anos após o colapso do regime nazista, quando a maior parte do conteúdo específico de suas mentiras foi esquecida, é por vezes difícil não acreditar que a mendacidade tornou-se uma parte integral do caráter nacional alemão (Arendt, 2006, p. 52, grifos meus).

Entretanto, parece-me que há uma peça faltando nesse quebra-cabeça. A mentira e o autoengano, assim como a própria ausência de pensamento, não são plenamente compreendidos se desconsiderarmos o fator ideológico. É verdade que Arendt acreditava que o caso Eichmann enfraquecia a tese, defendida por ela mesma, de que a ideologia preponderava para a produção da ausência de pensamento (como vemos em “Ideologia e Terror”). Ao menos em duas ocasiões ela manifestou claramente esse ponto de vista: na já citada entrevista a Joachim Fest e em uma carta a Mary McCarhty, escrita em 20 de setembro de 1963<sup>16</sup>. São compreensíveis suas razões (o que não significam que sejam suficientes). Afinal de contas, a dimensão do genocídio parece sugerir que o princípio que vigorou durante os anos de extermínio foi o da destruição pela destruição, dispensando qualquer justificativa ideológica. E o próprio Eichmann não parecia particularmente afetado pelo antissemitismo mais virulento (ao menos é o que pensava Arendt). Mas creio que Arendt se equivoca a esse respeito. Acho que ela chega mesmo a se contradizer. Vou tentar esclarecer esses pontos na próxima seção.

### 3 A Ideologia

Vejamos a sequência da passagem do livro sobre Eichmann que acabei de citar:

---

<sup>16</sup> “A ideologia, acredito, em minha visão, não desempenhou grande papel aqui. Para mim isso parece decisivo” (Arendt, 2018a, p. 276). “Lendo o livro com atenção, dá para ver que Eichmann foi muito menos influenciado pela ideologia do que pressupus no livro sobre totalitarismo. Posso ter superestimado o impacto da ideologia no indivíduo” (Arendt, 1995, p. 154).

Durante a guerra, a mentira que mais efeito teve sobre o povo alemão em seu conjunto foi o *slogan* da “batalha do destino para o povo alemão” (*der Schicksalskampf des deutschen Volkes*), cunhado por Hitler ou por Goebbels, que tornou o autoengano mais fácil por três razões: ele sugeria, primeiramente, que a guerra não era guerra; em segundo lugar, que ela foi deflagrada pelo destino e não pela Alemanha; e, em terceiro lugar, que era uma questão de vida e morte para os alemães, que ou aniquilava seus inimigos ou era por eles aniquilado (Arendt, 2006, p. 52).

Cada uma dessas razões é por si só suficiente para justificar o engajamento de um povo em um empreendimento militar. Unificadas em mesmo *slogan*, elas parecem até mesmo contradizer umas às outras. Como quer que seja, é evidente que essas mentiras divulgadas pela propaganda desempenharam um papel decisivo para a criação da aura de “mendicidade sistemática” na Alemanha, como diz Arendt (1968, p. 52), sem a qual seria difícil compreender a adesão maciça ao regime nazista. Tenho a impressão de essas mentiras fazem parte do núcleo ideológico do nazismo e, por esse motivo, devem ser consideradas quando desejamos compreender sua natureza.

Não são poucos os historiadores que se dedicaram a essa tarefa. Talvez possamos destacar, dentre a volumosa produção sobre o assunto, os trabalhos de Saul Friedländer e de Johann Chapoutot. O primeiro, em um trabalho de grande profundidade, mostrou como a presença da ideologia foi decisiva para a aceitação generalizada da população alemã às medidas anti-judaicas:

O sistema nazista como um todo havia produzido uma “cultura antijudaica”, em parte enraizada no antissemitismo histórico europeu e alemão, mas também fomentada por todos os meios à disposição do regime, essa cultura foi impelida a um nível sem igual de incandescência, com impacto direto sobre o comportamento coletivo e individual (Friedländer, 2012, p. 22).

O segundo, em diversos livros, tem desvelado o teor da ideologia nazista e como ela operava sobretudo com a noção de raça:

[...] a concepção etnoracista (*völkisch*) do povo (*Volk*) como organismo biológico dotado de uma coerência e de uma integridade próprias permitia legitimar a política nazista e sua violência em nome da necessidade biológica e médica dos princípios que a animam. Se o *Volkskörper* é um corpo, este corpo tem seus médicos – os praticantes da política e da polícia nazistas (Chapoutot, 2017, p. 246).

Os trabalhos desses historiadores coadunam-se, em grande medida, com os da própria Arendt. No caso de Chapoutot, a influência é explícita. Ele retoma os

desenvolvimentos arendtianos, sobretudo aqueles presentes em *As origens do totalitarismo*, que descrevem a produção de um mundo fictício por meio da ideologia, em termos muito próximos aos seus:

O nacional-socialismo propõe uma fábula. Esse recito imaginário torna-se digno de crédito e de realidade por um Estado e por suas instituições, notadamente as universitárias e as artísticas. A mentira é apresentada como verdade: à adequação do discurso à coisa, definição clássica de verdade, se substitui a simples adequação, interna e autorreferencial, do discurso aos postulados do discurso (Chapoutot, 2012, p. 9).

Recorrer a Chapoutot me parece um bom estratagema para lembrar o que a própria Arendt parece ter esquecido quando atenua o papel da ideologia sobre a consciência de Eichmann. Ao agir dessa maneira, ela minimiza tanto o efeito político do conteúdo da ideologia quanto sua capacidade de neutralizar o pensamento por meio daquilo que ela havia denominado de “logicalidade”, à qual fizemos referência acima. Na verdade, um dos pontos mais originais das análises de Arendt em “Ideologia e Terror” era justamente a insistência sobre o fato de que não compreendemos o funcionamento da ideologia se nos atentarmos somente a seu conteúdo. A “logicalidade” tem efeito político devastador porque consolida uma visão de mundo a partir da força lógica da ideia que, desconectada da realidade e da experiência, torna-se capaz de a elas se anteciper. Vale a pena reproduzir esta passagem:

Para uma ideologia, a história não aparece sob a luz de uma ideia (que implicaria que a história é vista *sub specie* de alguma ideia eterna que, ela própria, está além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que adapta a “ideia” a este novo papel é sua própria “lógica”, isto é, um movimento que é consequência da própria “ideia” e não necessita de fator externo para ser colocada em movimento. O racismo é a crença de que há um movimento inerente à própria ideia de raça, assim como o deísmo é a crença de que um movimento é inerente à própria noção de Deus (Arendt, 1975, p. 469).

O que queremos salientar, entretanto, é que a “lógica da ideia” não nega o conteúdo ideológico, mas o exponencializa, tornando-o muito mais efetivo do ponto de vista político. Ela produz uma forma de adesão mecânica, irrefletida, exatamente conforme ao fenômeno da ausência de pensamento que vimos exemplificado em Arendt. É a própria Arendt quem o confirma ao dizer, nesse mesmo texto, que, em última instância, o súdito ideal do sistema totalitário não são os nazistas ou comunistas

convictos, mas aquelas pessoas para as quais “a distinção entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdade e falsidade (isto é, os padrões do pensamento) não existem mais” (Arendt, 1975, p. 474). O que Arendt deixa de enfatizar nessa passagem – e isso parece conduzir a aparentes inconsistências – é que essa incapacidade de distinguir o verdadeiro do falso, o fato e a ficção decorrem da subordinação da capacidade do pensamento à ideologia. Dizendo de outra forma, parece-me que o laço entre logicalidade e ideia é muito forte, e a eficácia política da ideologia depende dessa combinação. Eichmann pode não ser um antisemita virulento, mas ele não poderia ter participado do extermínio dos judeus se não pertencesse a um mundo no qual a eliminação de uma parte da humanidade era vista como algo aceitável, isto é, sem uma ideologia que naturalizava o genocídio. E, convém lembrar, foi esta mesma razão – a aceitação da ideologia genocida – que levou Arendt a endossar a pena de morte infligida ao nazista.

### **Considerações finais**

As razões que me levaram a retomar o livro de Arendt sobre o caso Eichmann pouco tem a ver com as polêmicas que ele suscitou (e ainda suscita). O criminoso nazista me interessou porque sua história permite compreender as condições sob as quais uma parte das pessoas dá sua adesão a um regime totalitário. De um lado, a personagem de Eichmann explicita uma inclinação a abrir mão da capacidade de pensar que não é incomum em uma sociedade de massas. De outro lado, sua falta de memória indica que a produção de um mundo fictício requer o autoengano e o esquecimento do mundo real<sup>17</sup>. Talvez por isso Eichmann mostre-se, em determinados momentos, pouco capaz de compreender exatamente a realidade em que se encontra.

O abandono do mundo real – quer dizer, o mundo efetivamente partilhado pelos seres humanos, o lugar em que simultaneamente constroem suas subjetividades e suas relações em torno de um interesse comum – tem entre suas causas a

---

<sup>17</sup> E Arendt não deixou de enfatizar o quanto o esquecimento interessa à dominação totalitária. A propósito do regime stalinista, ela recorda que o “dom da memória” representava um verdadeiro perigo porque testemunhava justamente aquilo que os governantes queriam fazer acreditar que jamais havia acontecido: a existência de seus oponentes, lançados à morte nos campos de extermínio. O mesmo aconteceu, claro, durante o regime nazista (Arendt, 1975, p. 434).

neutralização da capacidade de pensar. Além disso, requer também o esquecimento, entendido como a destruição da verdade factual, e o conseqüente uso sistemático da mentira. A ideologia permite que as duas coisas se realizem, atuando na produção de um sujeito obediente e irreflexivo, sem ligação com o passado realmente acontecido e inclinado a substituí-lo por um passado inventado. As páginas finais do relato que Vassili Grossman escreveu sobre Treblinka e publicou já em 1945 colocam em termos inequívocos a gravidade do problema, o grande mal que nos acomete quando perdemos o mundo em comum:

Hoje, cada pessoa é obrigada perante sua consciência, perante seu filho e sua mãe, perante a pátria e a humanidade, a responder, *com toda a força de sua inteligência*, à seguinte pergunta: o que deu origem ao racismo, o que é necessário para que o nazismo, o fascismo, o hitlerismo jamais renasçam, nem desse, nem do outro lado do oceano, jamais, e para todo o sempre? [...] Devemos nos lembrar que o racismo, o fascismo vão emergir dessa guerra não apenas com o amargor da derrota, mas com a doce lembrança da facilidade de cometer assassinatos em massa. Matar nações inteiras revelou-se algo não realmente muito difícil. [...] Apenas com um lápis, é possível demonstrar que qualquer grande empresa de construção, com experiência no uso de concreto armado, pode, ao longo de seis meses, e com uma força de trabalho adequadamente organizada, erigir câmaras de gás suficientes para toda a população da Terra. *Devem se lembrar disso com rigor*, e todos os dias, todos que têm apreço pela honra, pela liberdade e pela vida de todos os povos, de toda a humanidade (Grossman, 2015, p. 176-177, grifos meus).

O apelo de Grossman à inteligência e à memória está de acordo com o espírito de Arendt, e está igualmente afinado com as urgências de nosso próprio tempo. Não é secundário observar que ele esteve em Treblinka, não como prisioneiro, mas como jornalista, logo após a liberação da Polônia pelo exército vermelho. O que Grossman viu não era mais o campo, eram seus restos, sua ruína. Mas o que aí remanesceu era suficiente para se ter uma ideia do que foi o não mundo absoluto de um campo de extermínio, lugar onde a morte penetra a vida e o silêncio desarticula a palavra. Arendt chamava esses campos de “laboratórios de desumanização”. A expressão é apropriada porque nesses lugares os laços verdadeiramente humanos estão destruídos. O campo é o deserto. E a experiência totalitária mostrou que o deserto é uma possibilidade concreta para as sociedades de massas, e que pode se expandir no mundo moderno. As recentes ameaças aos regimes democráticos, a sombra que os projetos autoritários lançam sobre nossa realidade, mas também as modalidades mais recentes do esquecimento e negação do passado, os dispositivos por meios dos quais se paralisa a atividade do pensamento, são as novas formas de destruição do

comum. Cabe a nós, diante dessas mutações, reativar nossas capacidades humanas fundamentais, aquelas que, por meio da ação e do discurso, por meio da linguagem e da memória, asseguram a criação e a preservação do mundo.

## Referências

AGUIAR, Odilio Alves. Veracidade e Propaganda. *In*: AGUIAR, Odilio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. p. 231-241.

ARENDT, Hannah. As if speaking to a brick wall. *In*: ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister**. Nova York: Schocken Books, 2018a. p. 274-290.

ARENDT, Hannah. **Eichmann in Jerusalem**. A Report on the Banality of Evil. 2. ed. Nova York: Penguin, 2006.

ARENDT, Hannah. **Entre amigas**. A correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy, 1949-1975. Trad. de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. Hannah Arendt on Hannah Arendt. *In*: ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister**. Nova York: Schocken Books, 2018b. p. 443-475.

ARENDT, Hannah. **Journal de pensée**. Volume 2. Mars 1954-1973. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005.

ARENDT, Hannah. **The origins of totalitarianism**. 2. ed. Nova York: Harcourt Brace, 1975.

ARENDT, Hannah. Truth and Politics. *In*: ARENDT, Hannah. **Between past and future**. Nova York: Penguin, 1968. p. 227-264.

CHAPOUTOT, Johann. **La révolution culturelle nazie**. Paris: Gallimard, 2017.

CHAPOUTOT, Johann. **Le nazisme et l'Antiquité**. Paris: PUF, 2012.

CORREIA, Adriano. **A Banalidade do Mal**. São Paulo: Almedina, 2025.

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

DERRIDA, Jacques. História da Mentira: Prolegômenos. **Estudos avançados**, v. 10, n. 27, p. 5-39, 1996.

FRIEDLÄNDER, Saul. **A Alemanha nazista e os judeus, 2 volumes**. Trad. de Maria Clara Cescato, Fany Kon, Lyslei Nascimento, Anita K. Guimarães e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva: 2012.

GROSSMAN, Vassili. O Inferno de Treblinka. *In*: GROSSMAN, Vassili. **A estrada**. Trad. de Irineu Franco Perpétuo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

LEIBOVICI, Martine; ROVIELLO, Anne-Marie. **Le pervertissement totalitaire**. Paris: Kimé, 2017.

MELVILLE, Herman. **Bartleby**. Trad. de Irene Hirsch. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. **Verdade e mentira na obra de Hannah Arendt**. Curitiba: Appris, 2019.

RICŒUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

SCHULZE, Sophie. **Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme**. Paris: Kimé, 2020.

TOLSTÓI, Lev. **A morte de Ivan Ilitch**. Trad. de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2016.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Les assassins de la mémoire**. 2. ed. Paris: La Découverte, 2005.

Recebido: 02/11/2025  
Aprovado: 12/12/2025