

## Lição 8 – Fascismo, coisificação do espírito e banalidade do mal

Sinésio Ferraz Bueno

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

BUENO, S. F. Fascismo, coisificação do espírito e banalidade do mal. In: *O fascismo em dez lições* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2022, pp. 75-82. ISBN: 978-65-5714-304-9.

<https://doi.org/10.7476/9786557143049.0010>.

---



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## LIÇÃO 8

# FASCISMO, COISIFICAÇÃO DO ESPÍRITO E BANALIDADE DO MAL

A filosofia se diferencia das demais áreas do conhecimento pela busca do conhecimento sobre a estrutura necessária do ser, isto é, aquilo que toda entidade singular é em si mesma, independentemente de sua existência imediata no mundo físico. Na realidade concreta, todas as coisas existem de modo contingente e são diferentes umas em relação a outras, e é justamente por esse motivo que o conhecimento filosófico pressupõe que deve existir uma estrutura substancial em cada indivíduo singular, que não esteja sujeita nem a transformações, nem ao perecimento. A impossibilidade de se conhecer tal estrutura necessária do ser no mundo físico dos corpos justifica que a área mais importante da filosofia seja a metafísica. Desde Aristóteles, a metafísica é a ciência primeira, que busca conhecer as determinações substanciais do ser por meio de um método especulativo, que é aquele que se fundamenta no raciocínio lógico, sem poder recorrer a provas de natureza empírica, dada a insuficiência da realidade física para proporcionar o conhecimento da substância do ser.

Se a metafísica investiga aquilo que é substancial ao ser, vale dizer, as determinações que lhe são essenciais e

que por isso não se sujeitam à verificação empírica, nem podem ser alteradas pela contingência da causalidade mecânica que afeta o mundo natural dos corpos sensíveis, isso significa que o conhecimento mais importante é aquele dedicado ao espírito. No período moderno, René Descartes foi o pensador que estabeleceu da maneira mais precisa a filosofia como conhecimento da relação espiritual que é intrínseca ao homem, e pela qual ele é capaz de conhecer sua própria interioridade espiritual de modo absolutamente claro e distinto, pois é nela que Deus se revela como princípio absoluto. O espírito humano se diferencia do mundo extenso dos corpos físicos por sua qualidade intrínseca de autoevidência existencial, o chamado *cogito ergo sum* cartesiano, que lhe garante a primazia em relação a todas as demais esferas da existência.

O filósofo alemão Fichte, no século XVIII, desenvolveu ainda mais o caráter substancial do espírito, apresentando o eu como princípio absoluto que põe a si mesmo e produz a realidade a partir de seu próprio agir. Contra toda concepção empirista ou materialista que possa localizar no mundo material a qualidade de existir por si mesmo, independentemente da consciência pensante de um sujeito, o filósofo concebeu que o mundo das coisas e dos objetos é uma produção direta da consciência, que é substrato absoluto e incondicionado: “o eu é o que põe a si mesmo e nada mais; e o que põe a si mesmo é o eu e nada mais” (Fichte, 1988, p.180). Para Fichte, o eu é estrutura universal incondicionada e anterior a toda oposição entre sujeito e objeto, pois sua atividade autointuitiva é criadora de toda realidade concreta. O eu absoluto de Fichte tornou-se a pedra angular do romantismo filosófico do século XIX, pois é intelecto criador ativo que inverte a convicção que é peculiar ao senso comum acerca da existência independente dos objetos em relação à consciência humana. De maneira diametralmente oposta a essa

concepção, a filosofia de Fichte postula que todo objeto deriva da atividade do Eu. Em oposição à concepção kantiana, o Eu é entendido como substrato numênico de toda existência fenomênica:

Em Kant, a imaginação produtiva determinava *a priori* a forma pura do tempo, fornecendo os esquemas às categorias. Em Fichte, a imaginação produtiva *torna-se criadora* “*inconsciente*” dos objetos. A imaginação produtiva é a atividade infinita do Eu, que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria do nosso conhecimento. (Reale; Antiseri, 1991, v.3, p.63)

Hegel levou às últimas conseqüências a qualidade substancial do espírito de pôr a si mesmo, entendendo que esta é uma qualidade do próprio Espírito Absoluto, ou Deus. Para Hegel, é o próprio Espírito Absoluto que põe a si mesmo, e essa qualidade fundamental apenas explicita a existência do espírito humano como veículo de realização de Deus. O sistema filosófico de Hegel promove a separação de diversas oposições dualistas consagradas pela história da filosofia ocidental, dentre as quais se destaca o dualismo cartesiano entre substância extensa e substância espiritual. Na concepção hegeliana, o Espírito Absoluto, concebido como unidade entre a natureza física e sensível dos corpos e o espírito humano imaterial, é sujeito que põe a si mesmo, negatividade pura e simples que se corporifica nas coisas finitas, realizando um movimento teleológico cuja maior expressão é justamente o espírito humano.

O Absoluto, aquilo que é real em última instância, ou aquilo que está na base de tudo, é sujeito. E o sujeito cósmico é constituído de tal maneira que é tanto idêntico quanto não idêntico ao mundo. A vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, um movimento, no qual

ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento. (Taylor, 2014, p.131)

Na concepção idealista de Hegel, o espírito humano é subjetividade racional livre cujo finalismo consiste em se reconhecer como veículo corporificado de realização do Espírito Absoluto. A história pode então ser pensada como o palco em que se realiza a vida do sujeito humano, entendida como movimento espiritual pelo qual ele põe a si mesmo. É importante observar que Hegel não ignora que, nos processos históricos efetivos, os sujeitos majoritariamente visam à realização de interesses mesquinhos no âmbito da economia e da política. Dada a defasagem entre a forma como os homens deveriam se conceber (veículos de realização do bem supremo) e a sua atuação histórica (agentes de perpetuação da barbárie), Hegel designa como dilaceramento da consciência infeliz a incapacidade dos sujeitos humanos de se reconhecerem mutuamente como veículos do Espírito Absoluto, ou *Geist*. O antagonismo entre os horizontes teleológicos de reconciliação do espírito e a mesquinhez e o imediatismo evidenciados na ação histórica dos sujeitos humanos, longe de invalidar as premissas do idealismo hegeliano, é o resultado objetivo da dialética que é intrínseca e necessária ao desenvolvimento do Espírito Absoluto na história. Se o todo é imanente ao desenvolvimento da consciência, a finitude do mundo aponta para além de si mesma, e é nesse movimento que o finalismo divino se torna o horizonte necessário da história.

À medida que o progresso histórico da razão se realiza, mediante a superação de sua negatividade, os homens são infalivelmente conduzidos a compreender que sua carência desejanse, que é quase sempre desviada para a realização de interesses materiais, deve ser entendida pelo

que ela verdadeiramente almeja, que é o reconhecimento de uma consciência de si por outra consciência de si: “o desejo se refere aos objetos do mundo; depois, a um objeto mais próximo de si mesmo, a Vida; enfim, a uma outra consciência de si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem” (Hyppolite, 1999, p.175). É parte integrante e indissociável do desenvolvimento do espírito na história que o desejo, ou apetite sensível, seja deslocado da busca monótona e incessante de riquezas materiais e objetos mundanos, e reconheça que sua meta maior e mais verdadeira é de natureza espiritual: “a própria consciência de si procura-se no fundo desse desejo e procura-se no Outro” (ibidem, p.175). Para Hegel, a verdadeira meta que anima os sujeitos humanos, objetivo cuja descoberta requer seu dilaceramento nas tragédias da história, é a realização do desejo de reconhecimento por uma outra consciência de si. A substância desse finalismo ético requer a superação da ambição desmedida por riquezas e objetivos materiais, e sua efetivação somente pode se dar no palco histórico da pluralidade das consciências humanas: “somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo” (ibidem, p.180).

Mas se o movimento de pôr a si mesmo do espírito expressa a própria substância desse processo, quando o reconhecimento entre as consciências é travado pela coisificação, quer dizer, pela redução do Outro a um simples corpo material destituído de qualidades propriamente humanas, isso significa que o próprio espírito se torna incapaz de reconhecer sua substância. A coisificação da consciência equivale a um estado de alienação, e representa o mais sombrio dos fenômenos da barbárie fascista, pois a recusa da alteridade, pela estigmatização do *unheimlich*, bloqueia os potenciais de reconhecimento

que são intrínsecos ao movimento do espírito. A paranoia projetiva que é própria à atmosfera fascista, e que alimenta a destrutividade grupal, se constitui como sintoma de uma patologia social cujo fundamento é a coisificação radical do espírito.

A violência fascista somente pode ocorrer desde que os sujeitos humanos singulares existam sob tal condição de mútua impostura e cegueira, e igualmente desde que a realização de seus potenciais de reconhecimento seja sistematicamente fadada ao fracasso, pois o que o fascismo promove, antes de tudo, é a incapacidade de espelhamento no Outro. A barbárie fascista prospera em virtude da generalização do estado de coisificação do espírito que sedimenta a recusa radical de reconhecimento entre as consciências de si. A transformação do humano em coisa obedece aos critérios que cada sociedade específica emprega para eleger os estranhos a serem segregados, perseguidos e eliminados: “os não autênticos, os bastardos, os malcheirosos, aqueles que são próximos dos bichos (e das bichas), os piolhos; e todos aqueles que não trabalham direitinho: os vagabundos. Assim, cada sociedade constrói e escolhe seus negros, seus judeus, seus travestis, segundo suas angústias e necessidades” (Gagnebin, 2006, p.85).

No conjunto da obra de Adorno, a coisificação da consciência é evidenciada pela exposição da presença subterrânea do fascismo em meio a fragmentos da vida cotidiana que evidenciam a predisposição dos sujeitos à frieza e à apatia. Em sentido muito próximo a Adorno, a filósofa alemã Hannah Arendt explicitou o aspecto verdadeiramente perturbador da violência nazifascista, que consiste na desproporção entre a monstruosidade do assassinato em massa de seres humanos e a posse de uma personalidade normal e desprovida de qualquer tipo de psicopatia, fenômeno frequentemente presente na vida dos executores. No

livro *Eichmann em Jerusalém*, Arendt descreveu o oficial nazista Adolf Eichmann, um dos grandes executores do holocausto judeu, não como um monstro moral ou uma aberração psicopática, mas como homem educado, bom pai de família e cidadão exemplar no cumprimento de seus deveres. Eichmann era um funcionário de personalidade fria, eficiente cumpridor de ordens, que administrava um aparato burocrático inteiramente direcionado para a execução em massa de pessoas inocentes, porém sua atividade era desprovida de motivações de natureza patológica, ideológica, religiosa ou moral. Por esse motivo, a filósofa caracterizou a violência fascista como “banalidade do mal”, uma vez que era inteiramente compatível com a condição social de normalidade na sociedade alemã da época.

Embora Arendt tenha se dedicado a estudar fatos socialmente circunscritos e historicamente datados, seu conceito de banalidade do mal é perfeitamente aplicável a outras situações de coisificação da consciência, em que a vida humana é considerada supérflua e descartável a ponto de não despertar nenhuma empatia capaz de impedir a brutalidade da violência. Se as condições para que o mal se torne banal são a disseminação da frieza nas relações entre humanos, a incapacidade de empatia perante a dor alheia e o caráter irrefletido do espírito e do intelecto, combater a violência fascista requer contrapor-se ao estado geral de coisificação que transforma as relações entre homens em relações entre coisas.

Arendt chama a atenção para uma característica central do comportamento de Eichmann: a extrema superficialidade de uma mente inteiramente baseada em clichês. Diante dessa constatação, a filósofa (no livro *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*) enfatiza a necessidade de valorização do pensamento reflexivo como possibilidade de ressignificação dos valores morais e da vida cotidiana como elementos contrários à banalidade do mal.



Compreender que o fenômeno não se restringe a episódios isolados, estando relacionado com o automatismo comportamental e com a cegueira de espíritos perpassados por frieza e apatia, desacostumados da atividade silenciosa e íntima do pensamento, é de vital importância para evitar a indesejável repetição da violência fascista. A filósofa tinha perfeita consciência das imensas dificuldades enfrentadas por qualquer projeto educativo que vise a prevenir a disseminação da barbárie. Pensador igualmente familiarizado com o tema da banalidade do mal, em seu texto *Educação após Auschwitz*, Adorno (1995a, p.133) definiu com grande propriedade a dimensão dos obstáculos que se opõem a uma educação voltada para a desbarbarização: “O perturbador – porque torna tão desesperançoso atuar contrariamente a isso – é que esta tendência de desenvolvimento se encontra vinculada ao conjunto da civilização”.