

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DE CODÓ - CCCO
CURSO DE LICENCIATURA INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS -
HISTÓRIA

JOSIAS DE JESUS LIMA FILHO

A RELAÇÃO ENTRE TOTALITARISMO E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

CODÓ - MA

2023

JOSIAS DE JESUS LIMA FILHO

A RELAÇÃO ENTRE TOTALITARISMO E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas - História da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, como requisito para a obtenção do título de graduado em História.
Orientador (a): Prof^a. Dra. Maria do Socorro Gonçalves da Costa

Data da aprovação: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Maria do Socorro Gonçalves da Costa
(Orientadora)

Prof. Dr.^o Luís Inácio Oliveira Costa

Prof^a. Dra. Maria Olívia Serra

CODÓ-MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Lima Filho, Josias de Jesus.

A relação entre totalitarismo e política em Hannah
Arendt / Josias de Jesus Lima Filho. - 2023.

68 p.

Orientador(a): Maria do Socorro Gonçalves da Costa.
Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas -
História, Universidade Federal do Maranhão, Codó, 2023.

1. Hannah Arendt. 2. Liberdade. 3. Política. 4.
Totalitarismo. I. Gonçalves da Costa, Maria do Socorro.
II. Título.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte única e inesgotável de beleza, verdade e sentido, pela graça da vida.

A Lídia, Hilana, Richely, Caiury e Tercilia, minha mãe e irmãs, respectivamente, por fazerem parte da minha vida e serem também responsáveis por quem sou hoje.

Aos colegas do curso de Ciências Humanas/História pelo companheirismo e pelas experiências, especialmente a Francisco Talisson, com quem desenvolvi ainda mais uma amizade que teve início na meninice.

A todos os professores do curso de Ciências Humanas/História pelos conhecimentos e esforços em prol da formação docente, em especial a Maria do Socorro, que aceitou orientar-me neste humilde trabalho.

A todos os funcionários que constituem a UFMA de Codó, pois são eles, cada um na sua função, que fazem funcionar essa importante instituição.

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.

Origens do totalitarismo - Hannah Arendt

*Eis aqui a segunda coisa: manda-se ao que não sabe obedecer a si mesmo. [...]
Eis o que ouvi em terceiro lugar: mandar é mais difícil do que obedecer; porque aquele que manda suporta o peso de todos os que obedecem, e essa carga facilmente o derruba. [...]
E quando se manda a si próprio também tem que expiar a sua autoridade, tem que ser juiz, vingador e vítima das suas próprias leis.*

Assim falou Zarathustra - Nietzsche

RESUMO

Este trabalho busca investigar a relação que o totalitarismo estabelece com a política. Para tanto, utilizamos como base os escritos de Hannah Arendt com o intuito de discorrer, a princípio, sobre seu conceito de política, depois sobre sua análise do totalitarismo para, por fim, discutirmos de que forma eles se relacionam. Este percurso nos possibilita entender a política como parte essencial da ação humana, produto, por sua vez, da pluralidade e espontaneidade dos homens, e que tem como base o poder que surge quando estabelecemos relações em conjunto no espaço público. Possibilita também caracterizarmos o totalitarismo como um regime movido pelo terror, pelo medo e pela morte, contrário às condições de liberdade, pluralidade e espontaneidade necessárias para o surgimento da política, tornando-o, dessa forma, essencialmente apolítico. Para além das discussões específicas, buscamos, juntamente com os esforços de Hannah Arendt, restabelecer o papel central do pensamento e da reflexão para o restabelecimento de um sujeito apto a participar da política e reafirmar a importância dessa atividade eminentemente humana para a constituição da própria liberdade dos homens.

Palavras-chave: Política. Totalitarismo. Hannah Arendt. Liberdade.

ABSTRACT

This work aims to investigate the relationship that totalitarianism establishes with politics. To this end, we use as a basis the writings of Hannah Arendt in order to discuss, at first, her concept of politics, then her analysis of totalitarianism to, finally, discuss how they relate. This path allows us to understand politics as an essential part of human action, a product, in turn, of the plurality and spontaneity of men, and which is based on the power that arises when we establish relationships together in the public space. It also makes it possible to characterize totalitarianism as a regime driven by terror, fear and death, contrary to the conditions of freedom, plurality and spontaneity necessary for the emergence of politics, thus making it essentially apolitical. In addition to the specific discussions, we seek, along with the efforts of Hannah Arendt, to reestablish the central role of thought and reflection for the reestablishment of a subject able to participate in politics and reaffirm the importance of this eminently human activity for the constitution of men's own freedom.

Keywords: Politics. Totalitarianism. Hannah Arendt. Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT SOBRE A POLÍTICA	12
1.1 A origem da política segundo Hannah Arendt	13
1.2 A experiência grega e romana	15
1.3 Uma breve genealogia da política	18
1.3.1 A política segundo Platão	19
1.3.2 A política segundo o Cristianismo	20
1.3.3 A política a partir da Modernidade	20
1.4 O elogio da ação	22
1.5 Política, poder e violência	26
2. O POSICIONAMENTO DE ARENDT SOBRE O TOTALITARISMO	30
2.1 Por uma nova categoria: o surgimento do totalitarismo	30
2.2 A ideologia como chave da história	33
2.3 A figura do líder e o culto à personalidade	35
2.4 O poder das massas no totalitarismo	38
2.5 O totalitarismo no poder	41
3. O PAROXISMO DO TERROR: RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT	44
3.1 A liberdade como sentido da política	44
3.2 O terror como programa de Estado	47
3.3 A lei como nomos em contraposição à lei da natureza e da história	51
3.4 A espontaneidade, a pluralidade, o poder e a liberdade como princípios políticos	54
3.5 A irreflexão e a banalidade do mal	57
3.6 Por uma nova visão da política	60
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
5. REFERÊNCIAS	66

INTRODUÇÃO

Dentre os diversos acontecimentos históricos do século XX, que já foi considerado como o pior dos últimos tempos (HOBSBAWM, 1995), o nazismo e o comunismo stalinista são os mais chocantes e enigmáticos, por assim dizer, pois, além da violência empregada amplamente por esses regimes, é-nos estranho, ainda no nosso século, como um governo desta natureza emergiu no cenário de crescente ampliação de direitos políticos e das liberdades individuais. O controle, as perseguições, as mortes e o terror, que têm no Holocausto o seu ápice, deram mostras da capacidade de destruição humana em um grau e organização talvez nunca antes vista. O impacto de tais acontecimentos foi tão grande que as estruturas políticas do pós-guerra também se viram arrasadas: uma vez aplicadas na prática, a máquina de morte e o terror passariam a assombrar a democracia e nos imporiam o dever constante de vigiar e refletir para que tais tragédias não aconteçam novamente.

A necessidade de entender as tragédias políticas do século passado levaram também ao surgimento de diferentes procedimentos metodológicos que buscaram compreender as condições que tornaram possíveis o surgimento de governos autoritários e mortais em várias partes do mundo. Um ponto a princípio pareceu premente: não havia precedentes para o terror e o controle praticados em nome de certas ideologias políticas e, nesse cenário, uma nova categoria surgiu para nomear algumas experiências do século XX: o totalitarismo. O termo, aplicado principalmente ao nazismo após 1938 e ao comunismo stalinista a partir de 1930, serviu para diferenciar o terror de Hitler e Stalin¹ dos diferentes autoritarismos surgidos em sua maioria no entre guerras.

Mas um problema em especial se tornou importante no cenário pós-totalitário: o que a política tinha a ver com os desastres do totalitarismo? Em que circunstância e em que sentido os governos totalitários, que foram eleitos por voto popular ou tiveram apoio das massas, também foram políticos? Se por um lado uns, identificando a política com a violência, creditaram à política as tragédias recém-acontecidas, outros, buscando valorizar o espaço público, viam na antipolítica parte da origem e da causa dos governos totalitários.

¹ Adolf Hitler (1889-1945) foi o líder nazista que comandou a Alemanha de 1933 a 1945. Seu livro, o *Mein Kampf*, foi uma das bases das ideias antisemitas que desembocariam na Solução Final, o plano nazista para destruição total do judeus nos campos de concentração. Josef Stalin (1878-1953) foi o líder soviético que sucedeu Lênin no comando da União Soviética. Stalin governou de 1927 a 1953 e foi responsável por um dos períodos de maior repressão do regime comunista. O “grande expurgo” instituído por ele em 1937 levou à morte de milhares de pessoas.

Partindo da necessidade de compreender a natureza do totalitarismo, considerando que seu surgimento no século passado coloca em risco também o nosso tempo e nos impõe a vigilância constante, este trabalho busca discutir a relação da política com o totalitarismo a partir da visão da filósofa e cientista política Hannah Arendt. Para tanto, empreendemos uma pesquisa de tipo bibliográfica, tendo como base as principais obras da autora. A utilizamos por entender que quando se trata de totalitarismo Hannah Arendt é uma das principais teóricas.

Nesse sentido, dentro do nosso percurso metodológico, primeiro apresentamos e discutimos o conceito de política de Hannah Arendt, tendo como base seu livro póstumo *O que é política?*, onde a autora apresenta sua visão mais completa sobre o tema. Nesse primeiro momento, que constitui o primeiro capítulo desse trabalho, nos guiamos pelas seguintes questões: o que é política para Hannah Arendt? Qual sua origem? O que torna possível a existência da política? Quais suas bases? Para responder tais questionamentos, abordamos o surgimento das primeiras experiências políticas prolíficas na Grécia e na Roma Antiga, seu desenrolar na Idade Média e na Modernidade, a ideia de poder e violência e eventuais debates que sejam essenciais para a compreensão da política na concepção de Hannah Arendt.

No segundo capítulo apresentamos a visão que a autora tem do totalitarismo, discutido por ela principalmente no livro *Origens do Totalitarismo*. Neste livro, Arendt, depois de ter experienciado a perseguição nazista e ter encontrado abrigo nos Estados Unidos, analisa e discute vários aspectos do que ela considera ser o totalitarismo, com ênfase principalmente no nazismo. Nesse ponto, portanto, discutimos as características desse regime, quais sejam, a ideologia totalitária, o culto ao líder e o terror como princípio político, com vistas a conceituá-lo.

Na última parte do trabalho, tomando como base os conceitos apresentados nos capítulos 1 e 2, discutimos com mais detalhes a relação entre política e totalitarismo. Nesse momento, portanto, tentaremos estabelecer se o totalitarismo, enquanto experiência única do século XX, tem relação com o que Hannah Arendt entende ser a política ou se advém dela. Para tanto, abordaremos os conceitos de liberdade, de lei e de banalidade do mal, essenciais para estabelecermos uma contraposição entre totalitarismo e política na visão da autora.

As discussões aqui apresentadas e ancoradas no pensamento de Hannah Arendt pretendem ser uma contribuição não só filosófica e histórica para o entendimento da política e dos regimes totalitários, uma vez que esses são talvez os temas mais importantes para a autora. Ao discutirmos esses conceitos, poderemos estabelecer parâmetros para compreender

a política hoje e, assim, nos movermos mais racionalmente por esse campo que, para Arendt, é essencial para a própria condição humana.

Essa discussão se faz cada vez mais necessária no contexto atual de desenvolvimento político, caracterizado sobretudo pela confusão de conceitos e pelas generalizações que transformam esse cenário num campo minado, onde a violência e a fanatização se sobrepõem à reflexão e paralisam os debates produtivos. A confusão conceitual acaba também por nos afastar da política, por considerá-la supérflua e irracional. O presente trabalho, no entanto, também pretende lançar luz a uma não tão nova visão da política: aquela dos gregos e romanos antigos e que é resgatada por Arendt com a intenção de restabelecer uma nova conceituação política para os tempos contemporâneos.

1. O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT SOBRE A POLÍTICA

As complicadas experiências de vida pelas quais passou Hannah Arendt certamente deixaram profundas marcas no seu pensamento e obras. Nascida em 1906 em uma família judia de uma pequena cidade da Alemanha, logo cedo teve que fugir de Königsberg para Berlim frente ao avanço do exército russo em 1914. Já crescida, observou a ascensão do nazismo e a chegada de Hitler ao poder. Com isso, participou ativamente de movimentos sionistas até ser presa em 1933 durante um pequeno período. Após ser solta, fugiu para a França onde participou de um grupo que ajudava pessoas a escaparem do nazismo. A condição de apátrida e a violência política, portanto, foi um fato presente na vida de Arendt, tanto pela falta de uma nação para chamar de sua, apesar de ela ter se tornado cidadã americana em 1951, quanto pela sua condição de judia, que lhe rendia recorrentes episódios de preconceito e de anti-semitismo. (CORREA, 2007).

Não ter a proteção política que tanto lhe custara durante esse período fez Hannah Arendt aprender "que, no cenário europeu (e mundial) dos Estados-nação na época, não pertencer a uma comunidade significava efetivamente ser expulso da humanidade, como comunidade dos povos, e do lar que é o mundo" (CORREA, 2007, p. 12). De fato, a situação dos apátridas e, mais especialmente, dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial demonstrava que não ter proteção política era sinônimo de não ter um lugar no mundo e não ter um lugar no mundo significava a própria desumanização do indivíduo. Arendt nota, portanto, que não foi por outro motivo que essas pessoas foram as primeiras a sofrerem um processo de desumanização para serem eliminadas totalmente tão logo se ascenderam os regimes totalitários. Em 1951, passado o terror e refletindo sobre a condição dos judeus no século XX, ela escreve:

Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. (ARENDT, 2012, p. 402).

Fica claro, nesse sentido, porque grande parte do esforço de Arendt, depois de estabelecer-se nos Estados Unidos em 1941 e começar uma promissora carreira acadêmica, voltou-se para a explicação política do que tinha acontecido no seu tempo. É com esse objetivo que ela regressa aos primórdios da política e se torna uma verdadeira admiradora dos antigos gregos e romanos, como se constatará à frente.

É influenciada por esse regresso às mais prolíficas experiências políticas que, mesmo estando num cenário caótico onde a política havia perdido seu significado numa sociedade destruída pela guerra, pelo desespero e pela falta de esperança, Hannah Arendt buscou, como numa espécie de resistência, mostrar a necessidade de se encontrar novos princípios políticos para esses novos tempos. É justamente "com mescla do otimismo temerário e do desespero temerário" (ARENDR, 2012, p.12) que ela se propôs a analisar o totalitarismo e suas raízes a partir de uma longa abordagem cheia de informação e contundente pesquisa. *Origens do Totalitarismo* (1951), obra que será abordada principalmente no segundo capítulo deste trabalho, tenta entender o inclassificável e encontrar sentido na mais absoluta falta de entendimento. O compreender, para ela, não é aceitar. Conhecer as raízes dos regimes de caráter totalizante não é, nesse sentido, vê-los como apenas mais um fenômeno na corrente inconstante da história, é saber se guiar e, mais que isso, não deixar-se perder no calor do momento e dos preconceitos. Estes tiram a nossa capacidade de julgar corretamente e acabam se perpetuando como fatos.

Isso acontece, escreve Arendt, porque o preconceito está "sempre ancorado no passado, quer dizer, muito bem ancorado e, por causa disso, não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo." (2006, p. 30-31). É justamente dessa forma que Arendt entende a aversão política dos nossos tempos: um preconceito que, por ser uma conclusão *a priori* e sem rigor conceitual, tira-nos a capacidade de pensar seriamente essa experiência humana. E a resposta deve ser uma reflexão real, baseada em juízos, para se encontrar as saídas para um mundo cada vez mais determinado a considerar a política como desnecessária e supérflua.

1.1 A origem da política segundo Hannah Arendt

A experiência política no pensamento de Hannah Arendt parte da constatação de que "os homens se organizam para certas coisas em comum, essenciais no caos absoluto das diferenças." (ARENDR, 2006, p. 21-22). Nesse sentido, a política tem, à primeira vista, uma camada de necessidade, uma vez que é senão quase uma imposição da realidade humana fazer com que os homens unam-se, apesar das diferenças, com vistas a construir algo maior que eles mesmos. O que ela chama de experiência política, aqui, parece, mas não se confunde, com o que o sociólogo Émile Durkheim (2007) diz ser a sociedade, isto é, a reunião dos

homens na busca de anseios que são maiores do que eles e que só podem ser conseguidos por meio da criação dessa instância superior aos indivíduos.²

O ponto é que para Arendt (2006), no entanto, essa experiência transcende a própria necessidade social do homem de empreender em comum certas atividades. Ao analisar as experiências históricas da política, a autora percebe que em sociedades como a grega e a romana nos seus períodos áureos, ambas baseadas, respectivamente, na *pólis* e na *res publica*, elevaram a categoria política ao centro da convivência humana, possibilitando com isso o florescimento de ideias e de estilos de vida responsáveis pela valorização da política e, conseqüentemente, do espaço público. Esse espaço, tão valorizado pelos antigos e cujo papel central Arendt busca reestabelecer, é essencial para pensar as relações humanas para além das necessidades práticas e biológicas (e por isso as transcende) e criar um mundo comum entre os homens. Logo, como diz ela, "no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com *o homem*." (ARENDR, 2007, p. 35, grifos nossos). A política, nesse sentido, é condição para o desenvolvimento do mundo *entre* os homens.

Visto que os homens são plurais, no sentido de que cada um é uma individualidade, a política, necessariamente, encontra-se fundada na relação entre os homens e, por conseguinte, entre os diferentes (ARENDR, 2006). Aqui é interessante notar a discordância de Arendt em relação a Aristóteles, para o qual o homem seria um animal político, um *zoom politikon*, criado naturalmente para a vida na *pólis*, governado pelo Estado, que seria a materialização em maior escala da busca pessoal pelo bem ou pela virtude³. Arendt, ao contrário, entende que "o homem é apolítico. A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte não existe nenhuma substância política original. A política surge no interespaço e se estabelece como relação." (2006, p. 23). Isso implica dizer que o homem sozinho, pensando hipoteticamente, não é político por ele mesmo, não é capaz de criar um mundo comum uma vez que não está entre outros iguais e em constante relação. A política, portanto, está entre os homens, e a condição para a sua existência é justamente a pluralidade, como defende Arendt (2006). Mas, como não segue necessariamente um curso natural, diz ela:

² Na sua defesa de uma educação moral laica, cujo centro seriam as relações sociais humanas, Durkheim chega a afirmar que "uma sociedade é para seus membros aquilo que um Deus é para seus fiéis." (2007, p. 68). E isso porque, segundo ele, "a sociedade, tal como a divindade, ultrapassa infinitamente o indivíduo, tanto no espaço quanto no tempo. O indivíduo é, pois, um ponto no infinito social. Está perdido nessa imensidão." (2007, p. 68).

³ É famosa a frase de Aristóteles que diz que "não é apenas para *viver juntos*, mas sim para *bem viver juntos* que se fez o Estado." (2006, p. 53, grifos do autor). Com isso, o filósofo propôs que o Estado, enquanto reunião de cidadãos, tem como base não somente as necessidades básicas de sobrevivência, já que isso poderia facilmente ser provido pela família. A verdadeira cidade, para ele, seria aquela que acima de tudo estima a virtude e considera as leis não apenas como conveniências, mas como meios de criar um bom cidadão.

a política não é necessária, em absoluto - seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás ela só começa onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. (ARENDR, 2006, p. 50)

O espaço da política, portanto, como dito, transcende a mera constituição biológica do homem, não é necessariamente natural. A política surge justamente quando o natural é desconsiderado e o homem se liberta das amarras da sua condição biológica, ficando livre para estabelecer, a partir de uma relação entre comuns e iguais, os ditames da vida social por si mesmo e não mais pelos seus instintos.

1.2 A experiência grega e romana

Hannah Arendt se coloca dentro do debate sobre política como uma fiel admiradora da experiência grega. A *pólis* grega antiga, especialmente aquela dos tempos áureos de Atenas, é, para ela, exemplo de como o espaço público pode emergir como um espaço especial de construção de relações entre os plurais, responsável por criar um mundo entre os homens que vai além da mera função biológica e, por isso, muito frutífera e superior. O homem político é, sobretudo, aquele que entende que o reino da necessidade deve ser vencido para poder, enfim, erguer um espaço público. Para ela, nesse sentido, os gregos, e até mais especialmente os romanos, compreenderam esse aspecto da política como ninguém, de forma que não é por acaso que a maioria das terminologias hoje utilizadas nesse campo têm origem nos períodos de desenvolvimento político na Antiguidade.

Jean-Pierre Vernant (1987) capta bem essa revolução cultural que se processou com o despontar da *pólis* grega entre os séculos VIII e VII a. C.. Para este autor, três características, em especial, tornaram a *pólis* um importante centro de ideias políticas e filosóficas responsáveis por torná-la exemplo para as experiências políticas posteriores. A primeira diz respeito à valorização da palavra como fonte legítima de poder, o que transformou a discussão e o debate nos principais instrumentos da organização política e social das cidades-estado gregas. Com essa mudança, o âmbito das decisões, antes reservado ao soberano, passou a ser função do espaço público, que deveria decidir, tal qual um tribunal, com base em argumentos bem estabelecidos e convincentes.

A segunda característica importante da *pólis* grega apontada por Vernant é a publicização da vida social. O advento do espaço público fez com que não apenas as decisões acontecessem na praça, a *ágora*, sob o escrutínio de todos, mas também o próprio

conhecimento, antes resguardado a cultos secretos, passasse a ser uma espécie de patrimônio coletivo, favorecendo o próprio surgimento da filosofia. Essa divulgação pública foi tão importante que, de acordo com Vernant:

Pode mesmo dizer-se que a *polis* existe apenas na medida em que surgiu um domínio público nos dois sentidos (diferentes mas solidários) do termo: um sector de interesse comum, opondo-se às questões privadas; actuações abertas e transparentes, opondo-se aos processos secretos. (VERNANT, 1987, p. 57).

Soma-se a isso, como última característica da *pólis*, o desenvolvimento da ideia de igualdade (*Homoioi* e *Isoi*) dos cidadãos. A organização baseada na hierarquia e em traços familiares deu lugar cada vez mais à valorização da igualdade e da unidade do corpo político. Essa concepção incorporou-se de tal forma na sociedade e na cultura grega que, como aponta Vernant, toda manifestação de glória individual e de diferenciação social e natural que gerasse inveja e divisão passou a ser vista como um perigo à unidade política da *pólis*. Toda essa mudança no plano psicológico e cultural se manifestou na prática política com a diminuição das influências aristocráticas e familiares (*gens*) nas decisões e um crescimento da importância dos *demos* na estrutura organizacional da *pólis*⁴. Os romanos vão ser os herdeiros diretos da Grécia quando, no século VI a. C., instauram, com algumas peculiaridades em relação ao modelo grego, a República (*res publica*).

São precisamente essas características que Arendt aduz quando toma o caso grego como exemplo de experiência política. Para além disso, a compreensão grega de política, para ela, é peculiar e, em certo sentido, superior, porque considera que as relações políticas só podem aflorar quando a vida privada, especialmente o reino da necessidade material, comum a todos, for vencida. Mas, mais que isso, essa concepção considerava ser a política a própria liberdade e "ser-livre e morar- numa-*pólis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa." (ARENDR, 2006, p. 47). Isso se observa pelo próprio modo como eles organizavam as diferentes funções práticas do dia a dia e estabeleciam as pré-condições para se adentrar na vida pública: "primeiro o homem precisava ser livre ou se libertar para a liberdade, e esse ser livre do ser forçado pela necessidade da vida era o sentido original do grego *scholé* ou do romano *otium*, o ócio, como dizemos hoje." (ARENDR, 2006, p. 47). Só quando o homem estava livre do fardo do trabalho que o prende na inconstância da luta pela sobrevivência, poderia se juntar aos iguais na *pólis*. Os iguais, nesse ponto, são os livres, os que se libertaram

⁴ *Gens* ou *genus* era o nome dado à estrutura de poder ateniense que tinha como base os conjuntos de famílias com origens supostamente nobres. O *demos*, por sua vez, era uma subdivisão regional da *pólis*. A partir do século VI, principalmente com as reformas de Clístenes, o *demos* acabou adquirindo maior importância dentro da democracia grega, o que enfraqueceu ainda mais os *gens*.

das amarras da sobrevivência, do reino biológico da vida, para agirem num campo mais profundo e dinâmico, cuja lei não é a da sobrevivência, mas da igualdade.

Isso abriu espaço para a consequente limitação do espaço público grego. Como sabemos, poucos tinham o privilégio de adentrar na vida pública e um grande número de escravos era necessário para suprir o trabalho pesado que gerava o ócio dos cidadãos⁵. Os escravos, especialmente, tinham um papel central. Eram, por consequência do destino e, para Aristóteles, pela sua condição natural, destituídos da liberdade política por estarem totalmente destinados à sobrevivência, tanto no sentido de que nem mesmo poderiam determinar sua vida enquanto escravos, como por não terem os meios materiais capazes de os libertar do fardo do trabalho. Tanto quanto os escravos, as mulheres também não podiam frequentar esse espaço, sobretudo porque estavam presas ao exercício da sobrevivência, no cuidado da prole, na manutenção da vida no *oikos* (casa). Da mesma forma, os estrangeiros, apelidados de *métoikos* (que quer dizer “aquele que muda de casa”), não tinham aval da comunidade para participar da vida política, pois eram de outro lugar e, assim, não poderiam interferir nos assuntos da *pólis*, já que não estavam entre iguais.

Naturalmente, Arendt fala da dificuldade dos modernos de compreender o sentido do conceito grego de *isonomia*, incorporado na cultura democrática hoje como igualdade de todos perante a lei e identificado com a justiça. Diz ela que no contexto grego antigo "*isonomia* não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política." (ARENDR, 2006, p. 49). Todos, aqui, diz respeito somente aos que se livraram das obrigações naturais e isso é significativo apenas porque permite que o poder seja exercido por cidadãos comuns, que não faziam parte de castas sacerdotais ou aristocráticas.

O que importa para Arendt, no entanto, não são as limitações promovidas pela forma de pensar grega, mas sim os ganhos políticos. Nesse sentido, o gênio grego, por assim dizer, estaria na capacidade de enxergar a política como um fim em si mesmo, mais do que uma obrigação imperiosa da natureza, um peso necessário para a sobrevivência da sociedade. Assim, diz ela, "o sentido da coisa política aqui, mas não seu objetivo, é os homens terem relações entre si em liberdade, para além da força, da coação e do domínio." (ARENDR, 2006, p. 49).

⁵ Segundo Funari, “calcula-se que, em 431 a.C., havia 310 mil habitantes na Ática, região que compreendia tanto a parte urbana como rural da cidade de Atenas, 172 mil cidadãos com suas famílias, 28.500 estrangeiros com suas famílias e 110 mil escravos. Os escravos, os estrangeiros e mesmo as mulheres e crianças atenienses não tinham qualquer direito político e para eles a democracia vigente não trazia qualquer vantagem.” (FUNARI, 2002, p. 38).

2006, p. 48). E, para isso, outras esferas da vida, especialmente a vida privada do lar e do provimento, precisavam ser preteridas, pois

O distintivo da vida doméstica é o convívio compelido pelas carências e necessidades relacionadas à conservação da vida. A *pólis*, por seu turno, era a esfera da liberdade onde se conheciam exclusivamente iguais — onde ser livre significava estar ao mesmo tempo liberado da tarefa de atender às necessidades da vida e da obrigação de comandar e de ser comandado. (CORREA, 2007, p. 19).

Em outras palavras, a esfera pública sobrevivia às custas da esfera privada e a política nada tinha a ver com a dominação. O objetivo, nesse contexto, não era ter uma vida boa por meio da política, era, de outro modo, ter uma vida boa para poder participar da política. Consequentemente, a liberdade era uma ideia central que permeava a atividade no espaço público, visto que apenas quando se está apto a adentrar nele que a relação entre livres é possível. Sintoma dessa valorização do espaço político está em como os antigos encaravam a expulsão da vida na *pólis*. Em geral, os maus elementos de uma cidade eram punidos com o ostracismo, com a expulsão da cidade, que representava a morte social de um indivíduo, não só porque ele perderia a oportunidade de viver perto da sua família e amigos, mas principalmente porque não teria mais acesso à vida política, em comum e entre os iguais. Em outra cidade seria provavelmente considerado estranho, um forasteiro, igualmente sem direitos políticos.

1.3 Uma breve genealogia da política

Como discutimos, Hannah Arendt percebe que a política nasce do sacrifício de atividades humanas necessárias à vida, que envolvem a dominação da natureza e de outros homens e, também, do sacrifício da obra, do artifício humano, que confere aos homens durabilidade no mundo. A atividade da ação, na qual a política está inserida, não está relacionada somente à sobrevivência e nem à imortalidade; seu sentido está contido na liberdade mesma que é estar entre os homens em um relacionamento baseado na palavra. Os gregos foram responsáveis por estabelecer grande parte do pensamento político como conhecido hoje tendo como base essa liberdade no espaço público. Mas mesmo na Antiguidade, com o desenvolvimento da filosofia, essa área humana de ação livre foi diminuída por aqueles que concebiam a *vita contemplativa*, isto é, as atividades do espírito como o refletir e o contemplar, como superiores.

1.3.1 A política segundo Platão

Uma das primeiras tentativas de desqualificar a liberdade da *pólis* veio, como entende Arendt, da filosofia política platônica que, como sabemos, alçou o filósofo à condição de verdadeiro e único responsável pela administração pública. O poder nas mãos do rei-filósofo era, para Platão, a única saída a todos os outros sistemas de governo, especialmente à democracia e sua desordem política⁶. Nas palavras de Arendt,

Platão, o pai da filosofia política do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se à *pólis* e àquilo que ele definia por liberdade. Tentou-o por meio de uma teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia, por meio do aperfeiçoamento de uma constituição que entrava em pormenores, cujas leis correspondem às ideias acessíveis apenas aos filósofos, e por fim por meio inclusive de uma influência sobre um soberano, do qual esperava que fosse transformar tal legislação em realidade — tentativa que quase lhe custou a vida e a liberdade. (ARENDR, 2006, p. 62).

Essa ideia eminentemente aristocrática eliminava a própria base da ação humana que é a pluralidade, uma vez que apenas os mais sábios, por uma imposição, definiriam a organização da sociedade que melhor se adequaria a todos. Nesse sentido, a política estaria baseada em critérios racionais, inacessíveis à maioria, criados não a partir do relacionamento plural de todos, mas sim por meio de um conhecimento superior e filosófico cuja base era a academia e cujo saber era acessível apenas aos iniciados. O que está implícito aqui é que o espaço acadêmico, o espaço por excelência do filósofo, é mais importante e superior que a política, que é o espaço público. Em Platão, portanto, a *vita contemplativa* desenvolvida na academia deve se sobrepor à atividade política da *pólis*.

Consequentemente, "assim como a libertação do trabalho e das preocupações com a vida eram pressupostos necessários para a liberdade da coisa política, a libertação da política tornou-se pressuposto necessário para a liberdade da coisa acadêmica." (ARENDR, 2006, p. 63). Pela primeira vez, como afirma Arendt, a política passou de objetivo e centro da vida livre, para mero instrumento utilizado para se alcançar algo diferente, no caso, a reflexão filosófica. Mais que isso, ela tornou-se "uma necessidade por um lado em contradição com

⁶ Na *República*, quando versa sobre como se constitui uma democracia, Platão afirma: "Ora, a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas [...]" (1987, p. 383). Depois, sobre o regime democrático, ele pergunta: "Pois não serão pessoas livres, e a cidade não estará cheia da liberdade e do direito de falar, e não haverá licença de aí fazer o que se quiser?" (p. 384). Para ele, essa igualdade democrática acaba criando a própria destruição da democracia uma vez que "[...] onde houver tal licença, é evidente que aí cada um poderá dar à sua própria vida a organização que quiser, aquela que lhe aprouver." (p. 384).

liberdade, mas, por outro, forma seu pressuposto." (ARENDR, 2006, p. 66). Na prática, a liberdade política gerou a semente de sua própria contestação.

1.3.2 A política segundo o Cristianismo

A pressuposição de que a liberdade política era apenas um meio para se alcançar algo superior se transformou, a partir da ascensão do Cristianismo, na pressuposição de que a política era nada mais que uma necessidade da natureza humana, um peso e um fardo que os homens precisam carregar. Essa ideia estava contida na própria teologia que se desenvolveu desde o Cristianismo primitivo: para ser salvo o indivíduo devia abster-se do mundano e praticar a bondade. Mais que isso, a bondade mesma não deveria ser vista, já que o "ser-visto e ser-ouvido geram forçosamente aquele brilho e luz, nos quais toda a santidade [...] torna-se, de imediato, hipocrisia." (ARENDR, 2006, p. 69). Esse pensamento só poderia levar a uma desvalorização do espaço público e da política, o que de fato se concretizou nas experiências dos eremitas, que buscavam a salvação na negação da política e da sociedade.

Isso só mudou a partir de acontecimentos históricos que colocaram o poder político nas mãos do clero cristão. Com a queda do Império Romano e a criação de um espaço eclesiástico-político, conseqüentemente a política passou a ser necessária e até aceita, mas limitada a uma minoria que carregava o fardo de governar nas costas. Como observa Arendt, "foi então que o corpo político também aceitou a concepção de que a política é um meio para um objetivo mais elevado e que se trata da liberdade dentro da política apenas porque a coisa política tem de libertar determinadas áreas", especialmente a área da religião. Assim, "o motivo para assumir nos próprios ombros o peso da coisa política terrena é o amor ao próximo e não o medo dele." (ARENDR, 2006, p. 71).

1.3.3 A política a partir da Modernidade

O advento da Modernidade trouxe consigo uma considerável transformação do espaço público. Com a diminuição do poder clerical e com o desenvolvimento de um poder secular, a religião, antes base da construção política, passou paulatinamente a ser uma questão privada. Nesse cenário, a política passou a se guiar por critérios próprios, mas não necessariamente mais nobres. Pois, nas palavras de Arendt (2006, p. 73), "o que mudou com o despontar dos tempos modernos não foi uma modificação de função da coisa política; não é como se, de repente, à política fosse adjudicada uma nova dignidade própria só dela". Na verdade, como

consequência direta da ascensão da burguesia, a política apenas passou de ferramenta da religião para ferramenta da economia.

Em outras palavras, por mais que tivesse se libertado da moral religiosa, a política continuava a ser um meio para atingir algo maior, não tendo dignidade e sentido em si mesmo. Assim,

O que mudou foram, pelo contrário, os âmbitos pelos quais a política parecia ser necessária. O âmbito do religioso recaiu no espaço privado, ao passo que o âmbito da vida e de suas necessidades — que tanto na Antiguidade como na Idade Média valera por excelência como âmbito privado — recebeu nova dignidade e, na forma da sociedade, apareceu em público. (ARENDR, 2006, p. 73).

As necessidades básicas da vida, ou seja, a preocupação com a sobrevivência, com o alimento e com o metabolismo, atributos próprios do *animal laborans*, ascenderam da vida privada para o espaço público, tornando a política e o Estado moderno meras ferramentas dos indivíduos na sua busca incessante por uma vida abundante; o governo passou a ser um mal necessário, um instrumento para a plena realização pessoal dos indivíduos. Num Estado assim, "a participação dos cidadãos no governo, qualquer que seja a forma, só é tida como necessária para a liberdade porque o Estado, que necessariamente precisa dispor dos meios de força, precisa ser controlado pelos governados no exercício dessa força." (ARENDR, 2006, p. 74). Sendo uma junção das vontades individuais, o Estado moderno nada mais é que o produto da necessidade que os homens têm de uma intermediação na livre troca de mercadorias.

Hannah Arendt entende que Thomas Hobbes, filósofo moderno inglês, é o maior representante dessa visão sobre o Estado e sobre a política⁷. Ele é o "filósofo da burguesia", entre outras coisas, porque criou uma teoria

[...] segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva — seja divina, seja natural, seja contrato social — que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que 'o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa.' (ARENDR, 2012, p. 207-208).

Uma visão assim só poderia levar a uma instrumentalização da política para projetos pessoais; o espaço público perde a dignidade e a liberdade como referência para ser apenas um meio de troca entre os indivíduos e entre as vontades pessoais. Assim, como aponta Correa (2007, p. 19), "a Era Moderna, pensa Arendt, é o tempo da vitória do *animal laborans*

⁷ Para uma análise mais detalhada dos princípios antipolíticos em Thomas Hobbes, ver: SANTOS, Rodrigo Ponce. Hobbes e a filosofia do poder: os princípios anti políticos do Leviatã na leitura de Hannah Arendt. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 136, p. 203-220, abr. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/SnLXdMdyqyBdNWTCLcjDPhG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 de set. de 2022.

sobre o *homo faber*. Mesmo a atividade da fabricação é tragada pelo ritmo das máquinas na linha de produção e montagem e assimilada à atividade do trabalho". Consequentemente, "a vitória do *animal laborans*, do trabalhador, é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade." (CORREA, 2007, p. 19). Sendo o consumo adorado nas sociedades modernas, as virtudes políticas discutidas aqui e apontadas por Arendt como o sentido mais profundo da coisa política acabam por dar lugar na vida pública a uma luta por saciedade, mais do que pela grandeza e pelo poder da palavra e dos feitos políticos.

O diagnóstico arendtiano para a Modernidade, portanto, não é dos melhores. A redução da política a simples meio de trocas não pode fazer com que o homem moderno encontre na pluralidade, na liberdade e na palavra o sentido de uma vida em comunidade, marcada pela valorização de feitos e tradições. Correa, ao se referir ao pensamento de Arendt, apresenta muito bem esse diagnóstico:

O que está em questão, enfim, 'é que uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo que toca.' (CORREA, 2007, p. 20).

A consequência prática de tudo isso não é só a indiferença em relação à política, mas muitas vezes a própria aversão a ela, o que, segundo Hannah Arendt, é um dos grandes sintomas do Ocidente durante o século XX e pôde ser visto de forma prática nas experiências totalitárias e autoritárias ao longo desse período.

No plano teórico, Arendt entende que grande parte do problema da Modernidade está na indistinção entre o espaço público e o privado que, na prática, se fundiram no que ela chama de espaço social, fazendo com que as atividades de manutenção da vida privada adentrassem como virtudes no domínio público que, consequentemente, passou a ser percebido como espaço doméstico, regido por leis econômicas e pela dominação (ARENDRT, 2007). Nesse cenário, a ação, atividade política por excelência, perdeu importância e sentido, e Arendt, utilizando como exemplo os antigos e sua valorização do espaço público, tenta restabelecer sua função dentro do mundo humano.

1.4 O elogio da ação

A ação, e mais especificamente a ação política, possui papel central dentro do pensamento filosófico mais geral de Hannah Arendt, produto das suas reflexões não apenas

sobre o totalitarismo e sobre a política. Ela constitui parte importantíssima do que ela chama de *vita activa*. A *vita activa*, ou vida ativa, é no pensamento arendtiano o nome dado às três atividades fundamentais do fazer humano, quais sejam, o labor, a obra e a ação. A primeira diz respeito ao esforço empenhado na sobrevivência, nos mantimentos e na preservação da vida. A segunda, a obra, dura mais porque fabrica ferramentas para serem usadas e permite a criação de um artifício humano, que perdura mais que a vida de uma pessoa. A ação, por sua vez, é a relação entre os homens por meio do discurso, sem a intermediação das coisas, e possui relação direta com a política. (ARENDDT, 2007, p. 15).

Para Arendt, o ser humano tem essa incrível capacidade de agir, que se difere da ação de qualquer outro animal. Essa ação, no entanto, não é exercida pelo homem consigo e para si mesmo, mas é resultado do conjunto dos homens. Diz ela que "a ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens [...] vivem na terra e habitam o mundo." (ARENDDT, 2007, p. 15). A ação dá vida ao mundo humano, peculiar à nossa espécie, que é criado a partir de uma teia de relações capazes de desenvolver uma comunidade política. Isso só é possível porque cada novo nascimento constitui uma novidade e os homens não são meras repetições de si mesmos ou resultados somente dos instintos. Nesse sentido, precisamos construir conjuntamente o mundo humano e, por isso mesmo, a política é imprescindível para o homem. (ARENDDT, 2007).

O espaço da ação é, por excelência, o espaço público, local de reunião dos iguais e lugar também da aparência. Arendt destaca que os gregos compreenderam isso e por isso estimavam a palavra como ferramenta capaz de tornar aparente o homem. Para eles, por meio da palavra o homem mostra a si mesmo e tem o poder de persuadir os iguais. Mas, mais que isso, agir e falar eram a mesma coisa, na medida em que os que podiam falar tinham a capacidade de empreender no espaço público. Como pontua Arendt, a própria "tragédia grega e seu drama, nela tratado, baseiam-se nessa convicção básica, de que o falar é, nesse sentido, uma espécie de ação, de que o declínio pode tornar-se um feito se palavras forem lançadas em sua direção enquanto se sucumbe." (ARENDDT, 2006, p. 56-57). Diante da mortalidade e da brevidade da vida, também é a palavra que imortaliza o homem por meio do compartilhamento dos seus feitos e ações. Assim, o espaço público, a *ágora* dos gregos, prezava pelo discurso, pela capacidade da persuasão e, portanto, pela construção de uma comunidade política, que nasce quando os homens se baseiam na palavra e não na força.

Tendo como pressuposto o espaço público, a ação tem importância para Arendt por ser o próprio fundamento das instituições humanas. É pelo agir, e o agir em grupo, que as instituições são criadas e prolongadas, de acordo com as relações que se estabelecem no seio de uma sociedade. Comentando esse aspecto da ação humana na concepção de Hannah Arendt, Celso Lafer pontua que

É por isso que as instituições políticas, ainda que tenham sido superiormente elaboradas, não têm existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros e sucessivos atos para subsistirem, pois o Estado não é um produto do pensamento mas sim da ação. Ação que exige a vida pública, para que a possível coincidência entre palavra viva e palavra vivida possa surgir e assegurar a sobrevivência das instituições através da criatividade. (LAFER, 2016, p. 26).

Para Arendt, portanto, assim que cessam os homens, cessam também as instituições criadas e mantidas por eles, uma vez que só existem por causa de um contínuo ato de criar, que só é possível por causa da ação política. Por isso que agir deriva dos verbos latinos *agere* e *gerere*, que significam basicamente pôr em movimento, indicando permanência e continuidade, diferente de *facere*, que é uma atividade de instante, que logo cessa. (ARENDR, 2016). A ação conjunta, que tem o poder de manter a existência das instituições, difere, nesse sentido, de outra capacidade humana, o trabalho na obra, cuja atividade é atribuída por Hannah Arendt como sendo característica do *homo faber*, o homem que produz ferramentas buscando a sua permanência e seu uso. Por durarem mais que uma vida humana individual, as ferramentas produzidas pelo *homo faber* não cessam quando o homem cessa, elas continuam na natureza e podem ser usadas por outras pessoas. As instituições, por sua vez, são produto da ação e, portanto, não duram mais que a vida humana, senão que necessitam da construção gradual e do nascimento de novos indivíduos, responsáveis por continuarem o contínuo processo de fundação.

A ação, tomada dessa forma, pode parecer um tanto abstrata e frágil, mas Arendt nos apresenta bons argumentos para considerarmos essa atividade como constituinte da mais profunda condição humana. É pela ação que os homens constroem um mundo comum, capaz de distingui-los dos outros animais. É através dela também que a durabilidade do mundo é assegurada e, para tanto, outros seres precisam estar em constante relação. Para ela, a própria confiabilidade do mundo humano só é possível porque existem *os* homens e não *o* homem. A verdade de algo, por assim dizer, repousa no fato de os homens poderem conversar sobre o mundo. E, logo, "só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados." (ARENDR, 2006, p. 60).

Por isso, "se alguém realmente quiser ver e conhecer o mundo tal como ele 'realmente' é, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos", uma vez que o que chamamos de realidade é, necessariamente, algo compartilhado, que precisa ser relatado a outros para se tornar real. (ARENDR, 2006, p. 60). Essa necessidade de falar e compartilhar o mundo faz parte, portanto, da condição humana da ação e, conseqüentemente, da política. Os gregos, novamente, sabiam dessa importância do mundo comum e por isso sacrificavam a vida privada em favor da vida pública.

Para Benjamin Constant é precisamente isso que diferencia a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos. Enquanto estes a entendem como a possibilidade de dispor de sua propriedade, de sua opinião, da sua vida privada, aqueles a compreendiam como possibilidade de deliberação nos assuntos da cidade, na soberania, nos julgamentos. Como consequência, para os antigos os indivíduos possuíam pouca ou nenhuma liberdade privada, pois se dissolviam nas atividades políticas a tal ponto que o coletivo impunha severas limitações às atividades individuais. (CONSTANT, 2019). Para Arendt, no entanto, essa diferenciação parece estar principalmente na desvalorização da ação na modernidade, o que implica necessariamente uma desvalorização do coletivo e da política.

A verdadeira e promissora experiência política surge, segundo entende Hannah Arendt, quando essa área humana que compreende a ação é valorizada mais que as outras atividades. Isso porque, como vimos, a sobrevivência e a vida privada, que são naturalmente condicionantes da vida humana, determinam o homem a viver segundo as leis da sobrevivência. O *animal laborans*, como chama a autora, empreende sua energia na manutenção da vida e, conseqüentemente, na dominação tanto da natureza como dos outros humanos. Esse era o motivo da escravidão grega e antiga de uma forma geral. O *homo faber*, que compreende uma outra parte da natureza humana, por assim dizer, entende, por sua vez, que a coisa mais importante é a fabricação, a criação de um artifício humano duradouro, que transcende a vida comum, presente nas obras de suas mãos⁸. Conseqüentemente, argumenta Arendt,

A convicção de que o máximo que o homem pode atingir é o aparecimento e a realização de si mesmo não é, de modo algum, natural e corriqueira. Contra ela há a convicção do *homo faber* de que os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais — e não apenas mais duradouros — que o próprio

⁸ Correa explica bem a diferença entre essas duas instâncias humanas: "O *animal laborans*, por sua atividade e suas aspirações, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Os produtos do trabalho, do metabolismo do homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das necessidades biológicas, é indiferente ao mundo ou sem mundo, compreendido como artifício humano." (CORREA, 2007, p. 19).

homem, como há também a firme crença do *animal laborans* de que a vida é o bem supremo. A rigor, ambos são, portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade [...]. De modo geral, julgarão as atividades públicas pelo critério da utilidade para fins supostamente mais nobres: no caso do *homo faber*, tornar o mundo mais útil e belo; no caso do *animal laborans*, tornar a vida mais fácil e longa. (ARENDR, 2007, p. 220).

Essa afirmação corrobora o argumento de Hannah Arendt contra o animal político aristotélico e afirma, assim, que a política disputa sua proeminência com outras áreas da vida humana mais naturais e poderosas. É por isso também que a autora entende que as experiências políticas ao longo da história foram curtas e raras, geralmente com grandes lapsos de duração, uma vez que frequentemente os homens estabelecem como prioridades aspectos da sua constituição eminentemente antipolíticos.

Além disso, Arendt identifica a desvalorização da política na Modernidade não apenas na ascensão do *animal laborans* à cena pública. Para ela, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, a política foi diretamente relacionada com o terror visto nos campos de concentração, com a bomba atômica e com os milhões de mortos. A base dessa identificação está, segundo ela, na ideia de que a política tem como única função dominar e coagir (ARENDR, 1994). Nesse sentido, Arendt busca restabelecer esses conceitos com o fim de despojar a política de preconceitos que, segundo ela, atrapalham no entendimento dessa importante atividade humana.

1.5 Política, poder e violência

Como vimos, a Modernidade está fadada a condenar a política por alguns fatores discutidos acima. Da mesma forma, a identificação da política com a violência, fenômeno mais moderno, tende a ver o espaço público como um território de dominação por meio do poder e, conseqüentemente, a política como instrumento de violência. Arendt discorda dessa afirmação e identifica a popularização desse pensamento nos movimentos políticos da Nova Esquerda⁹. Para ela, "a forte retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o firme

⁹ O termo tem sido utilizado para denominar os movimentos estudantis que eclodiram principalmente na França e nos Estados Unidos a partir de 1960. De forma mais geral, refere-se às alas da esquerda que buscaram uma reinterpretação do socialismo pós União Soviética e, para tanto, reintegraram outras discussões na sua militância. Arendt se refere aos pensadores que basearam essas novas discussões, principalmente Michel Foucault. Sobre a identificação da Nova Esquerda com a aversão à política e às instituições que a tornam possível, Roger Scruton (2014) tem conclusão parecida em *Pensadores da Nova Esquerda*. Para ele, a ideia propagada pela Nova Esquerda de que o poder é em essência dominação e violência, teoria que tem Michel Foucault como principal representante, "conduz a uma desvalorização da política e da lei, a uma recusa a julgá-las por seus próprios critérios cuidadosamente elaborados, e a uma espúria invocação da 'luta de classes' como o maior fato político." (SCRUTON, 2014, p. 305). Isso porque essa ideia gera desconfiança nas instituições. A independência judicial, por exemplo, "não é mais vista pelo que ela é —, um meio de distanciar-se do conflito humano e esforçar-se em

crescimento da convicção não-marxista, proclamada por Mao Tsé-Tung, de que 'o poder brota do cano de uma arma.'¹⁰ (ARENDR, 1994, p. 18). Esse modo de ver é reflexo, para ela, de uma geração que viveu e presenciou os horrores de uma violência criminosa na política, vista nos campos de concentração, nos massacres em massa e nas torturas.

A gênese da identificação da política com o poder e deste com a violência encontra-se, no entanto, em raízes mais profundas do que nos movimentos da Nova Esquerda. Para Arendt, está na própria tradição do pensamento político que sempre encontrou dificuldades em discernir violência e poder. Desde Voltaire a Max Weber, com o início das Ciências Sociológicas, os homens tentaram definir o poder em termos de capacidade de induzir os outros a fazer o que é mais conveniente e, nesse sentido, a guerra não seria nada mais do que a violência política extremada imposta com esse fim (ARENDR, 1994, p. 31-32). Scruton (2014) também identifica Weber como um dos responsáveis por essa falta de diferenciação. Diz ele:

Para Weber, o Estado é definido como um monopólio da violência ('coerção física'), enquanto 'uma norma é uma lei dependente da probabilidade de que o Estado a cumpra agressivamente'. Ele conclui, assim, que a lei, bem como o Estado que age através dela, é um sistema de coerção. Mais ainda, ele define a ideia de 'observância voluntária' de forma tão ampla, implicando que todas as ordens coercitivas são também voluntariamente aceitas. (SCRUTON, 2014, p. 291).

Assim, conclui Scruton (2014, p. 292), "o resultado do método weberiano é abolir a distinção entre consentimento e coerção", considerando todas as relações políticas que envolvam instituições parte do Estado como coercitivas, mesmo que as pessoas não sejam coagidas diretamente pela violência física, mas ainda assim persiste uma espécie de "violência subentendida". "Violência subentendida" que, em Foucault, toma forma não no monopólio estatal da força, já que para este autor a violência está dispersa no seio da sociedade e é exercida principalmente por meio dos discursos que legitimam e deslegitimam formas de ser e de saber. (FOUCAULT, 1999).

Para entendermos como Hannah Arendt compreende a política, precisamos, portanto, adentrar na conceituação que a autora faz do poder e da violência. Esta é talvez uma das discussões mais controversas porque aqui Arendt propõe um rompimento com a tradição

tomar um ponto de vista imparcial — mas como outro instrumento de dominação [...]” (SCRUTON, 2014, p. 305).

¹⁰ Arendt não pensa que Marx, ao propor a ditadura do proletariado, considerava que a violência era o motor da história. Para ela, “Marx estava ciente do papel da violência na história, mas esse papel era para ele secundário; não a violência, mas as contradições inerentes à velha sociedade, iria conduzi-la a seu próprio fim.” (ARENDR, 1994, p. 18).

sobre do entendimento do poder advinda de Weber e busca parâmetros nas experiências políticas antigas¹¹.

O poder, segundo ela entende, é "o que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam." (ARENDRT, 2007, p. 212). Assim, não é só inevitável a existência de poder entre os homens quando estes se reúnem numa esfera pública, mas o poder é que dá sustentação às atividades políticas, uma vez que "o que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de 'organização') e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder." (ARENDRT, 2007, p. 213). Logo, "todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja sua força e por mais válidas que sejam suas ações." (ARENDRT, 2007, p. 213).

Aqui existe uma clara divisão entre poder e força. Força, para Arendt (2007, p. 212), "é a qualidade natural de um indivíduo isolado", enquanto "o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam". O poder a que Arendt se refere, num sistema representativo, é sustentado pela palavra e por meio dos feitos que conferem autoridade, e por isso mesmo "o poder nunca é propriedade de um único indivíduo: pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido." (ARENDRT, 1994, p. 36). Assim, "quando dizemos que alguém está 'no poder', na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome." (ARENDRT, 1994, p. 36).

A violência, segundo Arendt, é um instrumento que tem a ver com vigor, ou seja, com a força individual de determinado indivíduo. Nesse sentido, "o vigor do indivíduo mais forte sempre pode ser sobrepujado pelos muitos, que não raro entrarão em acordo para nenhum outro propósito senão o de arruinar o vigor [...]" (ARENDRT, 1994, p. 37). A violência implica mobilização de força, por assim dizer, mas não é sustentada por poder. Um exemplo muito usado por Arendt é a condição do tirano. Mesmo este precisa de mobilização de violência e, portanto, de ajuda, mas vive isolado e ameaçado uma vez que não tem autoridade. Diz ela:

Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento — o isolamento do tirano em relação aos súditos, e destes entre si através do medo e da suspeita generalizada — e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da

¹¹ Para uma análise mais crítica da conceituação arendtiana de poder e violência, ver: PERISSINOTTO, Renato M. **Hannah Arendt, poder e a crítica da "tradição"**. Lua Nova, São Paulo, n. 61, p. 115-138, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000100007&lng=en&nrm=iso Acesso em 09 de nov. de 2020.

pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. (ARENDR, 2014, p. 2014).

Assim, tendo como base em grande parte somente a violência, a tirania é instável e volátil, uma vez que o tirano vez ou outra encontra-se pressionado pela falta de autoridade, fazendo da tirania "a mais violenta e menos poderosa das formas de governo." (ARENDR, 1994, p. 35). Isso porque, como entende Hannah Arendt, a autoridade não depende de violência. Ela é resultado do respeito que instituições e pessoas têm no exercício do seu poder. Aqui, não importa se o regime é monárquico ou democrático, pois ambos necessitam de apoio. Para isso, ela evoca certa tradição antiga que tinha "em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando." (ARENDR, 1994, p. 34). Para essa tradição, a lei é a materialização da vontade daqueles que a conceberam. Nesse sentido, não existe uma obediência aos homens, mas uma obediência às leis, cuja efetivação só pode ser sustentada por meio do próprio poder que os homens têm em conjunto.

O breve caminho que percorremos serviu, portanto, para nos mostrar que Arendt não identifica a violência com o poder e, portanto, a política como algo essencialmente ruim. Muito pelo contrário, a política, que exige poder para ser efetivada, visto que só os homens em conjunto podem atribuir autoridade a outros, é a base das relações públicas e das instituições. É por meio dela que os homens deixam seu estado natural, por assim dizer, e adentram numa esfera mais complexa e mais livre. A sustentação desse espaço, como se viu, necessita da abdicação das condições naturais e da violência que as caracteriza para se criar um espaço de iguais. A liberdade na política, aqui, adquire outro significado, cuja importância e finalidade tem sido, juntamente com a ascensão do *animal laborans*, gradualmente rejeitada na modernidade.

2. O POSICIONAMENTO DE ARENDT SOBRE O TOTALITARISMO

Dentre as diferentes tragédias do século XX o totalitarismo é talvez a mais chocante e a menos compreendida, apesar de profundamente estudada. As bases dos regimes totalitários foram investigadas principalmente nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial e alguns autores utilizaram-se das suas experiências durante esse terrível tempo para tentar encontrar as raízes dos governos totalitários. Hannah Arendt, que, como mostramos no capítulo 1 deste trabalho, teve que fugir das perseguições nazistas, foi uma das mais perspicazes nessa tarefa, visto que tão logo os acontecimentos vieram à tona ela se empenhou em tentar esclarecê-los.

O livro *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1950, contém um pouco do medo e do choque que assolou a geração pós-guerra. Nele, Hannah Arendt faz uma profunda investigação sobre os acontecimentos que possibilitaram a ascensão de regimes totalitários na Alemanha e na União Soviética durante o século XX e propõe um conceito de totalitarismo ainda em construção naquele momento. Em síntese, a autora vai defender a ideia de que o que chamamos de totalitarismo aconteceu exclusivamente na Alemanha sob Hitler e na União Soviética sob Stalin, marcadamente pela natureza do regime e suas pretensões totalitárias. Com o fim de chegar ao âmago dos acontecimentos, a autora faz uma análise detalhada sobre o antissemitismo, o imperialismo e, na última parte, o totalitarismo. A seguir, abordaremos a visão de Arendt sobre o totalitarismo para entendermos o que o caracteriza. Antes, porém, trataremos de discutir brevemente em que se baseia a novidade do conceito.

2.1 Por uma nova categoria: o surgimento do totalitarismo

Antes de ser utilizado para caracterizar as experiências políticas surgidas a partir da década de 1930 na Europa, o termo totalitarismo fora formulado com a intenção de diferenciar o Estado fascista da Itália do Estado liberal presente em quase todo o cenário político europeu (BOBBIO, 1998). O advento da Segunda Guerra Mundial e as novidades políticas terríveis que caracterizaram esse período, no entanto, fizeram com que o termo sofresse uma mudança conceitual e passasse a caracterizar as experiências marcadas pela utilização do terror como parte indissociável das ideologias dos regimes nazista sob Hitler e comunista sob Stalin.

Hannah Arendt, Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski foram os principais responsáveis por popularizar esse novo sentido dado ao totalitarismo. Aqui nos deteremos na conceituação que Arendt dá ao termo. Para a autora, a novidade do totalitarismo, bem como o

seu indissociável perigo, está na utilização do terror em quantidade e qualidade superiores ao que praticaram outras ditaduras e, também, na força abismal que a ideologia exerceu sobre os indivíduos nesse regime. Por ora, apenas para propósito de conceituação, nos deteremos nas diferenças que existem entre fascismo, nazismo, comunismo stalinista, ditadura e totalitarismo. As características deste último serão discutidas com mais detalhes nos próximos tópicos.

Como bem pontua Norberto Bobbio, o termo fascismo possui uma variedade de significados porque existe uma complexidade intrínseca ao objeto estudado, mas também, e sobretudo, pelos diversos enfoques que transformam a natureza do objeto conforme se consideram essenciais características diferentes na explicação do fenômeno. Adotamos aqui a abordagem mais singularizante, que enxerga o fascismo como fenômeno histórico que se desenvolveu completamente na Itália após a Primeira Guerra Mundial e se caracteriza, entre outras coisas, pela monopolização da representação política, por uma ideologia baseada no culto do chefe e da coletividade nacional, pelo desprezo ao individualismo liberal, por uma ambição imperialista, pela mobilização das massas e pelo uso do terror. (BOBBIO, 2018).

Cabe ressaltar, no entanto, que, apesar de apresentarem características similares, fascismo e totalitarismo se diferenciam, levando em consideração a visão de Hannah Arendt, porque o segundo elevou o terror a um nível nunca antes visto, de forma a anular a própria individualidade humana. Pois, conforme as palavras de Arendt:

O verdadeiro objetivo do fascismo era apenas a tomada do poder e a instalação da 'elite' fascista no governo. O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. (ARENDR, 2012, p. 455).

O governo totalitário, nesse sentido, utiliza métodos que vão além da mera força repressiva e deseja, como objetivo último, descaracterizar o indivíduo internamente. Na visão de Arendt, assim como de outros teóricos do totalitarismo, o comunismo stalinista, que compreende o período de domínio de Stalin na União Soviética a partir de 1930, também se encaixa nesse conceito. Esse período, conforme discutiremos adiante, é marcado pela arbitrariedade e pela violência personificada na figura do líder soviético, o que guarda claras semelhanças com o período em que Hitler esteve no poder na Alemanha. Nesse sentido, o nazismo, sendo uma versão extremada do fascismo, e o comunismo stalinista, sendo uma versão extremada do comunismo, são considerados totalitários não apenas por Arendt.

Essa conceituação, porém, não transforma necessariamente o nazismo e o comunismo stalinista na mesma coisa. Bobbio, no verbete totalitarismo do seu dicionário de política, estabelece bem as diferenças ideológicas entre os dois regimes:

A ideologia comunista é um conjunto de princípios, coerente e elaborado, que descreve e orienta para uma transformação total da estrutura econômico-social da comunidade. A ideologia fascista, que se constituiu na mais radical versão, nazista, é um conjunto de ideias ou de mitos, bem menos coerente e elaborado, que não prevê nem orienta para uma transformação total da estrutura econômico-social da comunidade. A ideologia comunista é humanística, racionalista e universalista: seu ponto de partida é o homem e sua razão; é por isso que ela assume a forma de um credo universal que abrange todo o gênero humano. A ideologia fascista é organicista, irracionalista e antiuniversalista: seu ponto de partida é a raça, concebida como uma entidade absolutamente superior ao homem individual. Ela toma por isso a forma de um credo racista que trata com desprezo, como uma fábula, a idéia ética da unidade do gênero humano. A ideologia comunista pressupõe a bondade e a perfectibilidade do homem e tem em mira a instauração de uma situação social de plena igualdade e liberdade: neste quadro a ‘ditadura do proletariado’ e a violência são simples instrumentos, necessários mas temporários, para alcançar o escopo final. A ideologia fascista pressupõe a corrupção do homem e tem em mira a instauração do domínio absoluto de uma raça acima de todas as outras: a ditadura, o *Führerprinzip* e a violência são princípios de governo permanentes, indispensáveis para manter sujeitas e para liquidar as raças inferiores. A ideologia comunista, enfim, é revolucionária: apresenta-se como a herdeira dos ideais do iluminismo e da Revolução Francesa, aos quais pretende dar um efetivo conteúdo econômico e social com uma revolução profunda da estrutura da sociedade. A ideologia fascista é reacionária: ela é a herdeira das tendências mais extremas do pensamento contra-revolucionário do século passado, em seus componentes irracionalistas, racistas e radicalmente antidemocráticos; e em certos aspectos como os mitos teutônicos, o juramento pessoal perante o chefe, a ênfase dada à honra, o sangue e a terra, voltam-se para o passado até uma ordem pré-burguesa. (BOBBIO, 1998, p. 1252).

O que Arendt e os outros teóricos do totalitarismo querem enfatizar quando consideram stalinismo e nazismo como totalitários, no entanto, é a capacidade que esses regimes possuíam de utilizar o terror como pretensa ferramenta de manipulação da história e o fazerem arbitrariamente, de acordo com a vontade do líder e do partido único, com o fim absoluto de eliminarem o que há de mais humano no homem. Nesse sentido, como abordaremos à frente, encontramos muitas similaridades entre stalinismo e nazismo.

Antes, porém, cabe-nos conceituarmos o termo ditadura, pois ainda o veremos ao longo dos próximos tópicos. Ditadura (*dictatura*) vem do antigo órgão extraordinário romano que previa a intervenção temporária e sob rígida legislação no governo romano quando este passasse por guerras ou crises internas. O ditador, nesses casos, adquiria alguns poderes excepcionais, mas limitados, apenas para resolver determinados problemas ocasionais. Na modernidade, no entanto, o termo adquiriu um sentido diferente. Tradicionalmente, considera-se uma ditadura todos aqueles regimes que não se adequam às diretrizes de um governo democrático moderno e que apresentem, como consequência, uma concentração de

poder em uma figura ou um grupo. O ditador no sentido moderno transforma sua vontade em lei e utiliza o aparato repressivo (polícia e exército) para minar as oposições, mas em geral não possui uma ideologia bem elaborada na base do seu projeto, pois o objetivo é a simples manutenção do poder (BOBBIO, 1998). Nesse sentido, são exemplos de ditaduras o Salazarismo em Portugal (1933-1974), o Franquismo na Espanha (1936-1975) e a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985).

2.2 A ideologia como chave da história

A força dos movimentos totalitários do século XX é devida em grande medida à importância que a ideologia¹² totalitária imprimiu ao movimento. De fato, como nota Arendt, a ideologia totalitária é o esteio intelectual e moral que serve de lente de interpretação da história. Antes de adentrarmos especificamente nas características das ideologias nazista e comunista, cabe apresentar o conceito de ideologia em Arendt.

Arendt (2016) aponta como principal característica das ideologias (e não apenas a ideologia totalitária) o fato de elas, em geral, resumirem o movimento da história por meio de uma única ideia ou, em outras palavras, tomarem por conclusão uma premissa e agirem no mundo como se fosse a chave de interpretação do real. Nas palavras da própria autora:

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 o 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. (ARENDR, 2012, p. 624).

O racismo, por exemplo, toma a ideia de raça biologicamente discutível e reduz a explicação da realidade a essa categoria unicamente, substituindo o que Arendt chama de “insegurança do pensamento filosófico” pela explicação total da ideologia. Justamente por ignorar certo mistério e insegurança do conhecimento lógico, capacidade que nos faz ser

¹² Segundo Bobbio, ideologia tem basicamente dois significados, que se dividem em “significado fraco” e “significado forte”. O “significado fraco” diz respeito a um conjunto de valores e crenças desenvolvidas com o intuito de orientar e influenciar o comportamento político. O “significado forte”, por sua vez, moldado pelo marxismo, diz respeito a um conjunto de crenças e valores falsos desenvolvidos com o propósito de mascarar as reais condições de exploração da sociedade. No primeiro caso a ideologia tem um caráter mais neutro, e no segundo tem um caráter negativo (BOBBIO, 1998). No entanto, em cada um dos campos autores propõem seus próprios conceitos. O conceito de ideologia em Arendt está no meio termo entre os dois, pode-se dizer, pois a ideologia para ela, apesar de não ser um mascaramento do real, limita a complexidade do mundo por meio dos preconceitos.

menos dogmáticos quanto à realidade, a ideologia mina nossa reflexão e transforma as premissas do silogismo hermenêutico na própria conclusão, diminuindo a explicação da realidade às relações raciais, no caso do racismo, e interpretando o passado, o presente e o futuro a partir apenas de uma óptica. Por tentar abarcar a realidade dentro de uma perspectiva e se basear apenas na lógica da ideia, as ideologias libertam o homem da experiência, principalmente quando não podem explicá-la. Por isso, segundo Arendt, “todas as ideologias contêm elementos totalitários”, podendo se manifestar na prática apenas quando encontram eco nos movimentos totalitários. (ARENDR, 2012, p. 626).

Em geral, por serem independentes da realidade e tomarem para si apenas aqueles aspectos que corroboram suas pretensões, as ideologias são carregadas de preconceitos. Estes se transformam facilmente em aspectos fundantes da prática totalitária assim que, segundo Arendt, são fantasiados e mascarados com o fim único de promoverem a ideologia. Na verdade, para a autora, aqui mesmo os preconceitos comuns se diferenciam dos preconceitos perigosos. Estes começam a se transformar em ameaças quando os homens os consideram dignos de explicarem a realidade, o que, no fim das contas, limita a experiência humana a uma porção de proposições desprovidas de juízos. (ARENDR, 2006).

O nazismo e o comunismo stalinista, na visão de Arendt, são, portanto, movimentos totalitários que levaram às últimas consequências os postulados da ideologia que representavam, quais sejam, a ideia “que interpreta a história como uma luta econômica de classes”, no caso do comunismo, “e a que interpreta a história como uma luta natural entre raças”, no caso do nazismo (ARENDR, 2012, p. 234). E o fizeram, como a própria autora nos adverte, porque, entre outras coisas, encontraram solo fértil não apenas na Alemanha e na União Soviética, mas na sociedade europeia e internacional de maneira geral¹³.

Ora, os movimentos totalitários, uma vez alicerçados na ideologia que defendem, são eles mesmos autodenominados representantes da marcha da história, por assim dizer, já que pretendem acelerar o movimento pretensamente natural já em curso (seja o movimento das raças superiores ou da luta de classes) e por isso, enquanto no poder, utilizam-se de todos os artifícios à disposição. É natural que qualquer obstáculo ao projeto totalitário seja considerado uma patologia, pois, partindo do pressuposto ideológico, vai contra a lei maior e infalível da história e da natureza e, em última instância, contra o próprio progresso. Lei da história e da natureza, cabe ressaltar, que não são mais que apropriações ideológicas rasteiras com o

¹³ “Pois se o hitlerismo exerceu tão forte atração internacional e intereuropeia durante os anos 30, é porque o racismo, embora promovido a doutrina estatal só na Alemanha, refletia a opinião pública de todos os países.” (ARENDR, 2012, p. 233).

objetivo de colocar em marcha o movimento totalitário. Logo, como Arendt pontua, “[o totalitarismo] não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis”. (ARENDDT, 2012, p. 613).

2.3 A figura do líder e o culto à personalidade

Se existe um aspecto organizacional do totalitarismo essencial para sua definição como movimento homogêneo, esse aspecto é a centralidade da figura de um líder, que é identificado com o próprio movimento. Assim o foi tanto com o nazismo quanto com o comunismo stalinista, que receberam sua personalidade e vitalidade devido em parte ao culto que seus líderes receberam. De acordo com Stanley (2018), isso acontece porque o líder totalitário canaliza os ressentimentos das massas e se apresenta como a solução para todos os problemas da nação. Ele é, nas palavras do autor, o “homem forte” que “usará essa liberdade [democrática] para se aproveitar dos ressentimentos e medos das pessoas” apenas para colocar em marcha seu projeto ideológico. (STANLEY, 2018, p. 34).

A confiança das massas atrelada, portanto, ao contexto em que estão inseridas levam o líder a concentrar um poder considerável de forma a tornar o sistema político refém das suas pretensões. Pois, como pontua Paxton (2007, p. 162), “o sucesso eleitoral de Hitler permitiu-lhe uma maior autonomia nas barganhas com os políticos estabelecidos, de cujo auxílio eles precisavam para chegar ao poder”, de forma que aos poucos Hitler se instalou nas entranhas da administração alemã.

Como indica Arendt (2012), o culto às personalidades totalitárias está ancorado precisamente na pretensa infalibilidade do líder. Infalibilidade que, segundo ela,

baseia-se não tanto na inteligência superior quanto na correta interpretação de forças históricas ou naturais essencialmente seguras, forças que nem a derrota nem a ruína podem invalidar porque, a longo prazo, tendem a prevalecer. (ARENDDT, 2012, p. 482).

Logo, seu suposto conhecimento das leis históricas e naturais, aspecto essencial para o entendimento de regimes totalitários, abre espaço para a imposição de quaisquer medidas quando se está no poder. A princípio uma ferramenta retórica populista capaz de mobilizar as massas, a infalibilidade do líder se transforma numa arma poderosa de convencimento popular e, quando se está com o aparato estatal nas mãos, cria-se uma indústria de doutrinação ideológica em massa, responsável por reforçar ainda mais as entranhas do poder totalitário.

Quando se trata de educar ideologicamente a massa para a idolatria ao líder totalitário, a União Soviética, como constatou Figes (2019), obteve muito mais êxito. Desde a conflagração da Revolução Russa em 1917 o regime empreendeu uma verdadeira reificação da figura de Lênin, processo que Stalin, quando no poder a partir de 1928, só continuou alimentando. Norberto Bobbio aponta justamente o culto à personalidade de Stalin como característica essencial de uma das fases do comunismo soviético conhecida como Stalinismo. Diz ele:

Por conseguinte, as características que distinguem a gestão stalinista do poder são, no que toca à política interna, o *culto da personalidade* e o *emprego do terror*. Embora o Stalinismo seja amiúde considerado como a encarnação do poder totalitário, tornado possível graças à presença de uma ideologia dogmática, à capilaridade da propaganda e à onipresença do controle policiesco, nele o papel tradicionalmente atribuído a uma organização burocrática como o partido é desempenhado por um líder ‘carismático.’ (BOBBIO, 1998, p. 1221).

O culto em torno dos líderes acontecia desde a tenra infância, quando as crianças davam seus primeiros passos na linguagem, até a idade adulta, quando passavam por corporações de ofícios e organizações de jovens revolucionários¹⁴. Como escreve Figes:

As crianças eram doutrinadas no culto do ‘Tio Lênin’ desde cedo. Em jardins de infância, eram chamadas de ‘crianças de outubro’ (*oktiabriata*) a partir do momento em que conseguiam apontar para o retrato do líder soviético. Depois da morte de Lênin, quando se temia que uma geração de crianças crescesse sem saber quem ele tinha sido, as escolas foram instruídas a criarem ‘cantos de Lênin’, altares políticos para a exposição de propaganda sobre o fundador quase deificado do Estado soviético. Histórias lendárias sobre Lênin e outros heróis da Revolução eram um meio importante de educação política. (FIGES, 2019, p. 62).

Na mesma linha e na mesma proporção, o regime nazista na Alemanha instituiu a partir de 1933 uma instrumentalização das instituições de ensino com vistas a doutrinar as crianças e jovens no culto ao líder alemão. Organizações como Juventude Hitlerista e Liga das Moças Alemãs inseriram os jovens em grupos organizados cuja função, além de gerar um sentimento de coletividade, era alimentar o patriotismo e a lealdade incondicional a Hitler nos seus membros. Nesse sentido e com esse fim, Richard Evans relata uma mudança radical da educação alemã a partir de 1933 e nos mostra que, tal como na União Soviética, o regime nazista também preparou as crianças desde a tenra idade. Ele nos conta, por exemplo, de um material infantil escolar produzido em 1936:

Obras de leitura como o *Livro de leitura alemã*, lançado em 1936, eram repletas de histórias sobre crianças ajudando o Líder, sobre as virtudes saudáveis da vida camponesa, ou sobre a felicidade de famílias arianas com montes de filhos. Uma das favoritas era a história do chefe de imprensa de Hitler, Otto Dietrich, contando sobre a bravura de Hitler ao voar de aeroplano em meio a uma tremenda tempestade

¹⁴ Pioneiros e Komsomol foram duas organizações soviéticas de crianças e jovens, respectivamente, cuja função institucional era “doutrinar a geração seguinte no novo estilo de vida coletivo.” (FIGES, 2019, p. 61).

durante a campanha para a eleição presidencial em abril de 1932. (EVANS, 2011, p. 379).

Tal doutrinação não poderia gerar senão um séquito de seguidores fanatizados, o que, em última instância, comprometeu a própria realidade, pois uma vez que é reificado através de um longo processo de doutrinação que envolve crianças e adultos, qualquer ordem ou palavra do líder é tomada como profecia. Nesse sentido, escreve Arendt:

É da própria natureza do movimento que, uma vez que o Líder assume o posto, toda a organização se identifica com ele de modo tão absoluto que qualquer confissão de erro ou remoção do cargo quebraria a magia de infalibilidade que envolve a posição do Líder. (ARENDR, 2012, p. 526).

A realidade nessas condições não tem relação com a verdade. Até porque a verdade, em circunstâncias totalitárias, é uma questão de domínio de narrativas.¹⁵ Uma vez que o líder está cercado com uma aura de infalibilidade e por uma porção de seguidores, o caminho para a aplicação prática da ideologia totalitária está quase concluído.

Pois, segundo Hannah Arendt, a facilidade com que o líder totalitário manipula a realidade no totalitarismo é precisamente o que o diferencia de um ditador comum (ARENDR, 2012). Isso só é possível devido ao aparato hierárquico capaz de transformar o partido e o séquito de seguidores em fiéis propagadores da vontade do líder, que permanece como base do movimento uma vez que o articula desde seus escalões mais altos, e pelo domínio completo dos meios básicos de formação de opinião e consciência, como a educação e a propaganda.

Na busca pelo poder interno, porém, e sobretudo quando ainda não adquiriu completamente o posto de líder supremo do movimento e cumpridor da ideologia, o líder precisa ser capaz de minar as divergências internas que fazem parte da estrutura dos movimentos e partidos em um sistema democrático. Assim Arendt descreve essa articulação:

No centro do movimento, como o motor que o aciona, senta-se o Líder. Separa-o da formação de elite um círculo interno de iniciados que o envolvem numa aura de impenetrável mistério correspondente à sua 'preponderância inatingível'. Sua posição dentro desse círculo íntimo depende da habilidade com que arma intrigas entre os membros e efetua constantes mudanças de pessoal. Deve a liderança mais à sua extrema capacidade de manobrar as lutas intestinas do partido pelo poder do que a qualidades demagógicas ou burocrático-organizacionais. Difere do antigo tipo de ditador por não precisar vencer por meio da simples violência. (ARENDR, 2012, p. 510).

A estrutura fechada e articulada que caracteriza os movimentos e os partidos que se pretendem totalitários os transforma, segundo Arendt, em verdadeiras sociedades secretas, precisamente porque, dentre outras coisas, eles não aceitam qualquer divergência,

¹⁵ “Além disso, decidir o que é sucesso ou fracasso em circunstâncias totalitárias é, em grande parte, uma questão de opinião pública organizada e aterrorizada.” (ARENDR, 2012, p. 527).

estabelecem hierarquias altamente restritas, regulam a vida dos seus participantes e exaltam uma posição de liderança com base em um culto marcado por espécies de rituais.

2.4 O poder das massas no totalitarismo

As pretensões dos regimes totalitários são – e o próprio nome supõe – totais¹⁶. Certamente os autores vão concordar que as instituições nesse regime não estão sujeitas ao escrutínio público e funcionam apenas como ferramentas para o controle da vida privada dos indivíduos (ARENDRT, 2012; PAXTON, 2007; STANLEY, 2018). E isso não poderia acontecer sem uma considerável mobilização.

Nesse sentido, Arendt compreende que o totalitarismo se alimenta do poder das massas, sendo estas entendidas como "a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto" e que, conseqüentemente, "não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja de partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores." (ARENDRT, 2012, p. 439).

José Ortega y Gasset, um dos primeiros pensadores a teorizar sobre as massas, compreende que esse fenômeno é eminentemente contemporâneo. O "homem médio", segundo propõe, é resultado da alta concentração de pessoas nos centros urbanos, da hiper democratização e do desenvolvimento dos meios de propaganda de massa. Essa mistura peculiar que ganha forma no século XX, para Gasset, tem como uma das conseqüências a politização exacerbada do homem comum, que se transforma em produto da política mesquinha e rasteira produzida pelos novos meios de propaganda (GASSET, 2013). As massas, nessa acepção, como também propõe Arendt, não possuem ideais bem estabelecidos e sua frouxidão moral as torna alvo daqueles que melhor se comunicam com elas.

Apesar de serem indiferentes às instituições representativas, as massas, quando manipuladas para concentrarem esforços em determinados problemas sociais, formam uma considerável força política. Essa força política, por sua vez, só se tornou visível com a flexibilização do voto a partir do século XIX. Paxton (2007), ao analisar o surgimento dos

¹⁶ A literatura que melhor representa as pretensões dos regimes totalitários é possivelmente *1984*, de George Orwell. Essa distopia mostra uma sociedade dominada quase que completamente pelo Partido, que exerce controle por meio de teletelas que captam o áudio e o vídeo em tempo real de todas as ações das pessoas. A manipulação dos fatos, a doutrinação constante e o domínio sobre a linguagem fazem com que o simples ato de pensar crítico seja quase impossível e, caso aconteça, seja crime. Nessa sociedade os indivíduos são simples peças de uma engrenagem e a realidade é moldada de acordo com as circunstâncias.

movimentos fascistas do século XX, mostra como a flexibilização do voto foi essencial para o crescimento do poder autoritário:

Como um movimento de massas dirigido contra a esquerda, o fascismo não poderia ter existido antes de os cidadãos comuns terem passado a participar da política. Alguns dos primeiros desvios nos trilhos que levaram ao fascismo, na Europa, foram causados pelas primeiras experiências duradouras de voto universal masculino, ocorridas após as revoluções de 1848. Até aquela época, tanto conservadores quanto os liberais haviam tentado limitar o direito de voto aos ricos e aos educados [...] (PAXTON, 2007, p. 79-80).

A representação política do estado-nação baseada no sistema de partidos e associações era, até então, a forma com que os diferentes setores sociais organizavam-se politicamente. Tão logo a Primeira Guerra Mundial acabou e a Europa se viu devastada, as indignações que tiveram origem na guerra, especialmente nos países perdedores (Alemanha e Áustria-Hungria), colocaram em xeque a efetividade desse sistema e uma maioria de pessoas indiferentes ao trâmite legal da política percebeu a força que tinha. Nesse sentido, as ditaduras surgidas no entre guerras e o apoio incondicional das massas a elas descortinou, segundo Arendt, o fato de "que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo." (ARENDR, 2012, p. 440). Hitler e outros tiranos não foram produtos do acaso e tampouco sobreviveram politicamente somente por meio da força, mas foram resultado do apoio das massas¹⁷.

A quantidade de pessoas que constituem as massas é um dos principais fatores que conferem a tais movimentos grande poder político, mas o apoio das massas ao totalitarismo caracteriza-se por outro aspecto. A atomização das massas que precedeu o totalitarismo é o melhor elemento que explica o apoio a tais regimes. Afinal, como diz Arendt, "[...] as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe." (ARENDR, 2012, p. 444). Tendo a política sido relegada à categoria de ferramenta de negócios na Modernidade (como vimos no subtópico 1.3.3 do capítulo 1 deste trabalho) e o sucesso econômico elevado a principal objetivo da vida, o homem moderno enxergou a competição econômica como único fim, de forma que todo empecilho imposto pelo meio político era arduamente combatido.

Essa forma de pensar a política, pensa Arendt, levou inevitavelmente ao desarraigamento não somente político, mas também social do homem de massa (ARENDR, 2012, p. 441). Sem apoio político e descompromissado com o meio social, a moral é

¹⁷ "A ascensão de Hitler ao poder foi legal dentro do sistema majoritário, e ele não poderia ter mantido a liderança de tão grande população, sobrevivido a tantas crises internas e externas, e enfrentado tantos perigos de lutas intrapartidárias, se não tivesse contado com a confiança das massas." (ARENDR, 2012, p. 435).

facilmente deixada de lado, tornando esse tipo de indivíduo alvo fácil para movimentos que se alimentam da lealdade incondicional e que dão sentido de luta, como são os movimentos totalitários. Pois, “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 [...]” (ARENDDT, 2012, p. 454). Os movimentos totalitários do século XX foram, nesse sentido, um refúgio perigoso para as massas desarticuladas e facilmente manipuláveis, que encontraram apoio e sentido de vida principalmente nos movimentos totalitários.

A possibilidade de participação política em massa através do voto universal, a indiferença política da maioria das pessoas e a atomização social foram, portanto, os ingredientes essenciais que, na visão de Arendt, formaram as massas. Os movimentos totalitários alimentam-se, portanto, da força e da fluidez das massas, que não são fiéis a princípios ou a ideais. E, por isso, nota Arendt (2012), "os movimentos totalitários, cada um ao seu modo, fizeram o possível para se livrarem de programas que especificassem um conteúdo concreto, herdados de estágios anteriores e não totalitários da sua evolução." (ARENDDT, 2012, p. 454). Para ela, Hitler, por exemplo, seguindo a mesma linha, nunca deixou claro seu programa de governo ou seus passos políticos. Stalin, com mais dificuldade, pelo fato de o marxismo ser uma teoria com bases estabelecidas, também trabalhou para a implementação da sua própria agenda política com vistas a ofuscar as tomadas de decisão. (ARENDDT, 2012).

Tendo o contexto econômico e social moderno preparado as massas para seu desarraigamento, a propaganda totalitária, peça chave no entendimento desses movimentos, se encarregou de mobilizá-las para fins políticos. Arendt trata extensamente da propaganda como uma das ferramentas de manipulação de massa essenciais na construção dos mitos totalitários. Diz ela que “o verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão mas a organização.” (ARENDDT, 2012, p. 496). Isso porque as massas “não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência [...], mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si” (p. 485), e, desde que transmitida adequadamente, qualquer ideia que apresente considerável coesão pode ser acatada acriticamente. A ideia de uma conspiração universal dos judeus, por exemplo, apesar de ter profundas raízes em outros momentos históricos, foi fortalecida pelos nazistas a partir da propaganda, responsável por tornar uma espécie de burburinho em assunto

de Estado¹⁸. Da mesma maneira, quando Hitler já estava no poder, a propaganda preparou as massas para a guerra por meio de um constante estado de alerta e perseguição, o que deu legitimidade para as pretensões totalitárias do regime.

2.5 O totalitarismo no poder

Se antes de se instalar no governo o líder totalitário precisa das massas e de um culto ao seu redor, no poder ele se estabelece por meio do controle das instituições oficiais, dos movimentos extra institucionais e da instauração do terror. É normal, como pontua Paxton (2007), que na prática o totalitarismo e o fascismo não sejam estáticos, pois, apesar do considerável poder de subversão da realidade, ainda assim subsiste uma tensão inerente às articulações políticas e sociais necessárias para a subsistência do regime. No poder, portanto, o totalitarismo cria uma espécie de amálgama, uma vez que se confunde com o aparato social e legal já estabelecido, fazendo com que muitos estudiosos o caracterizem como um regime de Estado dual¹⁹.

Arendt compartilha a ideia de que a autoridade tanto no nazismo como no comunismo stalinista era ambígua e multifacetada, particularmente porque buscou duplicar as instituições formais e as iniciativas civis com vistas a criar uma confusão entre os poderes ao mesmo tempo em que escondia a real fonte das decisões. Diz ela:

O habitante do Terceiro Reich²⁰ de Hitler não apenas vivia sob a simultânea e frequentemente contraditória autoridade de poderes rivais, tais como a administração estatal, o partido, a SA e a SS, como também nunca sabia ao certo, e nunca se lhe dizia explicitamente, qual autoridade deveria considerar acima de todas as outras. (ARENDR, 2012, p. 537).

Essa falta de definição clara das estruturas de poder, característica também do comunismo stalinista, tornava intencionalmente a responsabilidade por parte do Estado obscura e imprevisível, privando as instituições do que se chama no direito de personalidade jurídica. Na prática, o regime delegou poderes às instituições que não o continham de fato,

¹⁸ “A propaganda totalitária transformou a suposição de uma conspiração mundial judaica de assunto discutível que era, em principal elemento da realidade nazista; o fato é que os nazistas agiam como se o mundo fosse dominado pelos judeus e precisasse de uma contraposição para se defender.” (ARENDR, 2012, p. 497).

¹⁹ A teoria do Estado dual, a partir da qual Arendt e outros teóricos do totalitarismo baseiam suas formulações, foi criada e desenvolvida por Ernst Fraenkel no livro *The Dual State*, publicado em 1941, e afirma, basicamente, que o sistema de leis no nacional socialismo funcionava com a “dualidade e concomitância existência de um ‘Estado Normativo’, que no geral respeita suas próprias leis, e um ‘Estado Prerrogativo’, que viola as mesmas leis.” (FRAENKEL, 2017, p. 15, tradução nossa).

²⁰ Os nazistas supunham fazer parte da continuação do Sacro Império Romano (800-1806) e do Império Alemão (1871-1918) e, por isso, entendiam a instauração do nazismo como o Terceiro Reich, ou terceiro reino. Essa alcunha, no entanto, era uma peça propagandística para legitimar as ambições imperialistas do novo regime que se instalara na Alemanha.

mas que ao longo de decretos e decisões prerrogativas de Hitler acabaram se tornando peças centrais do regime. Um exemplo dado por Evans (2011) é a SS (*Schutzstaffel*, ou tropa de proteção), que a princípio era uma guarda particular de Hitler, mas que devido ao crescimento do Estado Prerrogativo se fundiu com a polícia oficial de forma a ser controlada posteriormente por Himmler, subordinado diretamente ao líder alemão. A SS durante todo o regime atuou como polícia oficial do partido e do Estado, sendo responsável pela caça e captura dos inimigos do regime e do partido.

O Estado Prerrogativo, entendido como um conjunto de instituições extra oficiais que exerciam a função de organização e de aplicação do poder de polícia, não apenas desestruturou as instituições formais do antigo Estado alemão, mas também capturou as iniciativas civis de organização social. É o caso, por exemplo, dos sindicatos de trabalhadores alemães, que foram simplesmente abolidos e violentados por ocasião da chegada de Hitler ao poder em 1933. No seu lugar, e como forma de "domesticar o proletariado", para usar uma expressão de Evans (2011), foi criada a Frente de Trabalho Alemã, responsável à época pela organização dos trabalhadores, mas que na prática representou um enfraquecimento do movimento sindical, pois era presidida por Robert Ley, ligado diretamente ao partido nazista, que a transformou em mera ferramenta do regime.

Como consequência direta dessa duplicação e fundição de instituições, Arendt identifica não apenas a irresponsabilidade institucional típica do totalitarismo, mas também a força do poder do líder e a fluidez das políticas do regime, uma vez que as instituições, mesmo as iniciativas civis, eram controladas diretamente pelo partido. Diz ela:

Como técnicas de governo, os expedientes do totalitarismo parecem simples e engenhosamente eficazes. Asseguram não apenas um absoluto monopólio do poder, mas a certeza incomparável de que todas as ordens serão obedecidas; a multiplicidade de correias que acionam o sistema e a confusão da hierarquia asseguram a completa independência do ditador em relação a todos os subordinados e possibilitam as súbitas e surpreendentes mudanças de política pelas quais o totalitarismo é famoso. A estrutura política do país mantém-se à prova de choques exatamente por ser amorfa. (ARENDR, 2012, p. 547).

É essa indefinição, portanto, uma das fontes do poder totalitário e a origem mesma do Estado Prerrogativo, cujo poder cresceu consideravelmente depois da entrada da Alemanha na guerra em 1939. É a entrada na guerra, por sinal, que Arendt considera ser o ponto alto de totalitarização na Alemanha, uma vez que a partir daí o regime suspendeu cada vez mais o Estado Normativo e potencializou as desculpas para a destruição de certos setores da sociedade. A guerra também destruiu, segundo Arendt, os resquícios de planejamento econômico que havia no regime, tornando-o assim anti utilitário. A natureza anti utilitária

tanto do nazismo quanto do comunismo stalinista, observa ela, é resultado das pretensões totais e universais de tais regimes, pois o contexto local só é uma ferramenta para seus domínios futuros e em larga escala, o que acaba deixando de lado a realidade econômica e social do país. (ARENDR, 2012).

Uma vez que os movimentos totalitários escondem sob o véu dos problemas sociais e econômicos seus reais projetos de poder e possuem como base o apoio acrítico das massas, no poder, enquanto estratégia de governo, a mentira não é só uma ferramenta ocasional, ela é essencialmente projeto político. Como observa Arendt, “uma das importantes diferenças entre movimento e estado totalitário é que o ditador totalitário pode e necessita praticar a arte totalitária de mentir com maior consistência e em maior escala que o líder do movimento”, pois conta com um aparato burocrático poderoso e um séquito que o capacita a estabelecer verdades e mentiras de acordo com a conveniência (ARENDR, 2012, p. 551-552). Por isso mesmo, “mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, no qual a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda.” (ARENDR, 2012, p. 552).

3. O PAROXISMO DO TERROR: RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT

Neste último capítulo, pretendemos entender as relações entre a política e o totalitarismo a partir do que Hannah Arendt apresenta nos seus escritos. Cabe-nos compreender, depois de caracterizar a política e o totalitarismo, como os governos totalitários se relacionam com os aspectos políticos discutidos pela autora, especialmente aqueles apresentados no capítulo I deste trabalho.

3.1 A liberdade como sentido da política

A situação precária a que os apátridas foram submetidos no século XX e a própria experiência pessoal de Arendt a fez colocar em discussão a validade dos Direitos do Homem que a Revolução Francesa defendeu como sendo absolutos e universais, independente da condição do indivíduo, da sua comunidade ou da sua nação. Com relação a isso, Arendt concorda com Edmund Burke, político irlandês e liberal, que no século XVIII criticou os ideais de Robespierre e outros revolucionários justamente por serem demasiado abstratos e pressupor que os direitos estão dados pela simples existência do homem. Nas palavras da autora:

Esses fatos [crimes contra os direitos humanos perpetrados por regimes totalitários] e reflexões constituem o que parece uma confirmação irônica, amarga e tardia dos famosos argumentos com que Edmund Burke se opôs à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa. Parecem dar alento à sua afirmação de que os direitos humanos eram uma ‘abstração’, que seria muito mais sensato confiar na ‘herança vinculada’ dos direitos que o homem transmite aos seus filhos, como transmite a própria vida, e afirmar que os seus direitos são os ‘direitos de um inglês’ e não os direitos inalienáveis do homem. De acordo com Burke, os direitos de que desfrutamos emanam ‘de dentro da nação’, de modo que nem a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de ‘raça humana’ de Robespierre, ‘a soberania da terra’, são necessários como fonte de lei. (ARENDR, 2012, p. 407-408).

A experiência pessoal ensinou Arendt que os direitos universais e abstratos não têm valor real quando as possibilidades de efetivação política dessas conquistas são tiradas dos indivíduos por meio da perda do seu lugar no mundo, justamente a situação em que se encontravam os judeus e apátridas, pois

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas — exceto que ainda eram humanos. (ARENDR, 2012, p. 408).

Logo, "a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz." (ARENDR, 2012, p. 403). A ação, já discutida neste trabalho, vem antes de qualquer direito, no sentido de que é a condição sem a qual o indivíduo não constrói possibilidades além do mero objetivo individual. Somente os homens, em conjunto e por meio do poder que enseja a política, podem efetivar de fato qualquer tipo de direito. Na verdade, como vimos, as instituições são criadas e mantidas pela ação, pelo conjunto dos homens e pela política. A política cria as possibilidades humanas de vencer o mundo natural e criar uma outra esfera, onde instituições e pressupostos humanos são discutidos com base em outras leis que não as naturais. Nesse sentido, na concepção da autora, ideais como igualdade, liberdade e justiça são construções políticas, pois se baseiam no poder dos homens no plural. Como diz Arendt:

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. (ARENDR, 2012, p. 410).

Tudo que nos é dado, tudo que é natural, pelo contrário, se transforma numa ameaça ao espaço público e por isso os gregos o entendiam como o reino da igualdade e sacrificavam o espaço privado como próprio das leis da sobrevivência em favor da comunidade política, regida pelos iguais. Explica ela:

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. (ARENDR, 2012, p. 411).

A crítica da liberdade enquanto ideia abstrata defendida pela Modernidade está explícita na crítica de Arendt aos ideais da Revolução Francesa, mas o problema da liberdade é tratado por ela de forma minuciosa e se apresenta, dentro do seu pensamento político, como central.

A liberdade, como Arendt entende, tem sido deslocada ao longo da história do âmbito político e prático para o âmbito interior, do diálogo do "eu consigo mesmo", do pensamento, o que acaba tornando-a uma abstração, uma vez que não encontra possibilidade de aplicação na prática. Esse sentido de liberdade atribuído pela Modernidade, mas com raízes na Antiguidade, implica que "somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consoma." (ARENDR, 2016, p. 148). Mas, de forma simples, a reflexão interior que enseja

um conceito de liberdade como resultado do pensamento que se baseia na vontade do indivíduo se dissolve tão logo a vida cotidiana se impõe. Como a autora coloca o problema:

A dificuldade pode ser resumida como a contradição entre nossa consciência e nossos princípios morais, que nos dizem que somos livres e portanto responsáveis, e a nossa experiência cotidiana no mundo externo, na qual nos orientamos em conformidade com o princípio de causalidade. (ARENDRT, 2016, p. 134).

Segue-se, portanto, que essas experiências de "liberdade interior" são, na verdade, "derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso." (ARENDRT, 2016, p. 136). Essa liberdade leva o indivíduo a querer fugir do mundo justamente por não ter tido a possibilidade de participar dele e participar dele implica, necessariamente, estar apto a participar da política. A autora propõe voltar mais uma vez às experiências políticas da Antiguidade para restabelecer um novo debate acerca desse tema.

Como abordamos rapidamente, os gregos identificavam a experiência na *pólis* com a própria liberdade. A liberdade, enquanto uma realização política, está em estabelecer um interespaço de relações mútuas em que os homens se colocam como iguais, dispostos a construir um mundo estável capaz de durar mais que a própria vida individual de cada um. Aqui, portanto, liberdade não surge no "interior do homem, não importa com que forma, em sua vontade ou em seu pensamento ou em seu sentir, mas sim no interespaço que só surge quando muitos se reúnem e que só pode existir enquanto ficarem juntos." (ARENDRT, 2006, p. 103).

Diferente da liberdade ilimitada concebida como pensamento, "a liberdade era para o pensamento grego enraizada, ligada a uma posição e limitada espacialmente, e as fronteiras do espaço da liberdade coincidiam com os muros da cidade, da *pólis* [...]." (ARENDRT, 2006, p. 103). Arendt utiliza-se dessa concepção justamente para pontuar que a ação humana é mais importante, por assim dizer, do que a contemplação filosófica (*vita contemplativa*), uma vez que é a prática política, a ação e o poder que conferem ao mundo humano peculiar natureza e valor. Só pensar, por exemplo, no homem isolado politicamente, que se exime de viver em comunidade. Não só sua liberdade interior não teria valor e sentido em meio à solidão, mas construções políticas como justiça e igualdade não teriam qualquer possibilidade de existência uma vez que não existiria uma pluralidade de homens.

Logo, a liberdade não está contida na capacidade de abstrair a livre escolha e, mais ainda, não está na confluência de vontade e poder. A liberdade, segundo entende Arendt, faz parte da capacidade humana de poder começar coisas novas por meio da ação; faz parte da possibilidade de desenvolver um espaço público e instituições a partir da reunião da

pluralidade de homens numa relação que prioriza a palavra e o discurso. A política é justamente a participação nesse espaço de construção, espaço este que é aberto ao novo e à liberdade de iniciar. Como Arendt explica:

A história, em contraposição com a natureza, é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita improbabilidade ocorre com tanta frequência que parece estranho até mesmo falar de milagres. Mas o motivo dessa frequência está simplesmente no fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age. (ARENDR, 2016, p. 155).

Segue-se, portanto, que para Hannah Arendt o sentido da política é a própria liberdade. Afinal, é por meio dela que o elemento criador dos homens é efetivado. É só por meio da entrada no espaço público que os homens, em conjunto, podem de fato ser livres para construir a história. Qualquer ordem que negue ao homem seu lugar no mundo e, conseqüentemente, sua liberdade, transforma-se num perigo. O totalitarismo, com sua ânsia por descaracterizar o indivíduo e controlá-lo internamente, por isso mesmo não permite que exista a liberdade e a própria política na acepção arendtiana.

3.2 O terror como programa de Estado

O totalitarismo do século XX expressa sua mais profunda ambição no terror que deixa onde quer que tenha se instalado. Os campos de concentração e os campos de trabalhos forçados são apenas as expressões mais cruéis de um terror que se iniciou primeiro como discurso e depois como prática. Alguns dos relatos mais sensíveis do século XX são produtos das experiências de milhares de pessoas que conseguiram sobreviver, não sem sequelas, aos horrores perpetrados em nome das ideologias totalitárias.

Primo Levi, um italiano judeu que foi levado para o campo de Auschwitz em 1943, chegou a questionar no seu famoso livro *É isto um homem?*, um dos mais comoventes relatos da experiência em um campo de concentração, se aqueles que foram submetidos aos horrores do campo são mesmo mulheres, homens e crianças; se são, em outras palavras, pessoas²¹.

²¹ O livro de Primo Levi inicia-se com uma impactante poesia que aqui reproduzimos:

É isto um homem?

Vocês que vivem seguros
em suas cálidas casas,
vocês que, voltando à noite,
encontram comida quente e rostos amigos,

pensam bem se isto é um homem
que trabalha no meio do barro,
que não conhece paz,

Essa pergunta, que dá título ao relato, só faz sentido para alguém que vivenciou na pele a desumanização e que, impelido pela crueldade e pelo terror, questionou sua própria humanidade.

Podemos ter um vislumbre desse sentimento observando o relato de outro sobrevivente do campo de concentração. Viktor Frankl, que esteve em Auschwitz e em outros campos de 1942 até o fim da guerra, conta-nos da condição desumana a que os prisioneiros eram submetidos e da redução deles a simples números. Diz ele:

Quem não vivenciou pessoalmente a situação reinante num campo de concentração não faz a menor ideia da radical insignificância a que se reduz o valor da vida do indivíduo ali internado. A pessoa com isso perde a sensibilidade, e no máximo ainda se dava conta desse desprezo pela existência quando se organizavam transportes de enfermos. Os destinados ao transporte, aqueles corpos consumidos, eram simplesmente jogados em cima de carretas de duas rodas, puxadas então pelos próprios prisioneiros, quilômetros a fio, em plena nevasca. Se alguém já estava morto, tinha que ir junto assim mesmo. A lista tinha que conferir! A lista é o principal, a pessoa somente importa na medida em que tem um número de prisioneiro, representando literalmente apenas um número. Viva ou morta — não vem ao caso. A ‘vida’ do ‘número’ é irrelevante. O que está por trás desse número, o que representa esta vida, é menos importante ainda: o destino — a história — o nome de uma pessoa. Por exemplo, naquele transporte de doentes em que, na qualidade de médico, fui transferido de um campo bávaro para outro, havia um jovem companheiro que teria de deixar para trás seu irmão, porque esse não estava na lista. Ficou pedinchando junto ao chefe do campo até que esse resolveu trocar um que estava na lista, mas queria cair fora no último instante, pelo tão amado irmão. Mas a lista precisava ser cumprida! Nada mais fácil: o irmão simplesmente adotou o número de prisioneiro, nome e sobrenome do companheiro que ficaria em seu lugar, e vice-versa; pois, como já mencionamos, todos no campo de concentração há muito já não mais possuíam seus documentos, e cada um se dava por feliz quando podia considerar propriamente seu nada mais que este seu organismo ainda a respirar, apesar de tudo. O resto, o que ainda pendia sobre a esquelética pele desses semi esqueletos em farrapos, só interessava aos que ficavam para trás. (FRANKL, 2021, p. 72-73).

que luta por um pedaço de pão,
que morre por um sim ou por um não.
Pensem bem se isto é uma mulher,
sem cabelos e sem nome,
sem mais força para lembrar,
vazio os olhos, frio o ventre,
como um sapo no inverno.

Pensem que isto aconteceu:
eu lhes mando estas palavras.
Gravem-nas em seus corações,
estando em casa, andando na rua,
ao deitar, ao levantar;
repitam-nas a seus filhos.

Ou, senão, desmorone-se a sua casa,
a doença os torne inválidos,
os seus filhos virem os rostos para não vê-los.

Anne Frank, uma adolescente judia que morava na Alemanha quando começaram as perseguições aos judeus, teve um destino mais trágico. Apesar de ter conseguido fugir para a Holanda, a família de Anne foi capturada em 1944 por ocasião da invasão alemã. Anne e parte da família morreu nos campos de Auschwitz e seu diário, o *Diário de Anne Frank*, escrito no período anterior ao campo, transformou-se em um documento histórico mundialmente conhecido.

Do terror soviético temos o comovente e denso livro de Alexandr Soljenítsyn. Soljenítsyn foi um russo que durante o governo de Stálin na União Soviética foi preso por criticar o líder em suas correspondências com um amigo. Mesmo tendo lutado no front pelo Exército Vermelho, Soljenítsyn foi preso perto do fim da guerra e levado a trabalhos forçados em vários campos de trabalho, conhecidos como *Gulags*. Tendo sobrevivido, escreveu vários livros, dentre os quais está *Um dia na vida de Ivan Denissovitch*, que ganhou o Nobel de Literatura em 1970, e *Arquipélago Gulag*, onde narra suas experiências nos campos de trabalho forçado. Os relatos de Soljenítsyn, baseados também em experiências que coletou, nos dão conta de um cenário bem parecido com o terror nazista.

Esses poucos exemplos nos dão só uma rápida compreensão da capacidade mortal que os regimes totalitários possuem e do nível de terror que propagaram. Não à toa este é, para Arendt e para outros autores, a característica principal do totalitarismo.

Para a autora, as ditaduras, bem como as tiranias e autoritarismos, são regimes que precisam da violência para impor a dominação e as vontades do líder autoritário. Mas, apesar do seu uso, ainda subsiste nesses regimes um espaço para a contraposição e para o poder. A violência não é, nesse sentido, parte inerente de uma ideologia propriamente autoritária, mas antes ferramenta de domínio pelo medo. O totalitarismo, por sua vez, faz uso não da simples violência, mas do terror, que Arendt assim diferencia: “O terror não é o mesmo que a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, em vez de abdicar, permanece com controle total.” (ARENDR, 1994, p. 43). Nesse ponto, o terror é a violência sem contraposição e levada ao seu grau máximo, já que “toda forma de oposição organizada deve desaparecer antes que possa ser liberada a plena força do terror.” (ARENDR, 1994, p. 43).

Para além disso, o terror é parte indissociável da própria ideologia totalitária, uma vez que a ideologia é a base que justifica e qualifica o terror como natural e necessário, pois, seja no nazismo ou no comunismo stalinista, ele é a simples aceleração de pretensas forças

naturais e históricas, pressuposto mesmo do progresso humano. É nesse sentido que, segundo Arendt

O estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido. (ARENDR, 2012, p. 30).

É por ser pressuposto da ideologia que o terror opera livremente no totalitarismo, pois antes de ser prática ele é uma ideia estabelecida. Para ilustrar com um exemplo dado por Arendt:

Quando liquidaram a maioria dos intelectuais poloneses, não o fizeram devido à sua oposição, mas porque, segundo a doutrina nazista, os poloneses não tinham intelecto; e, quando planejaram levar para a Alemanha as crianças de olhos azuis e cabelos louros, não pretendiam com isso aterrorizar a população, mas apenas salvar ‘o sangue germânico’. (ARENDR, 2012, p. 475).

O terror totalitário foi levado às últimas consequências nos campos de concentração, chamados por Arendt de laboratórios humanos²², mas foi precedido por sucessivas demonstrações de violência e gradual subalternização dos inimigos da ideologia. Também há que se considerar que as diferenças ideológicas entre nazismo e o stalinismo também determinam contra quem o terror será institucionalmente aplicado. O terror nazista é baseado na raça, especificamente porque essa ideologia considera essa categoria como principal fonte de interpretação da história, e por isso seu terror foi amplamente utilizado contra as minorias raciais e étnicas, como os judeus, negros, homossexuais e outros.

A ideologia stalinista, por sua vez, teve como base o comunismo marxista, que interpreta a história como uma luta de classes na qual opressores e oprimidos, por meio de uma dialética material, engendram o devir histórico, que acaba com a inevitável superação da estrutura capitalista devido às suas inerentes contradições e a instauração do comunismo. Para tanto, segundo Marx (2005), era preciso aflorar a consciência de classe e instaurar uma ditadura do proletariado com o objetivo de iniciar a transição. O stalinismo transformou essa ditadura no governo totalitário e aplicou o terror a todos que direta ou indiretamente representam uma ameaça ao poder do líder soviético. Por essa e por outras, Arendt assim se refere ao terror de Stalin:

²² Nas palavras de Arendt: “Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas, e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente ‘científicos’; atinge a todos os homens.” (ARENDR, 2012, p. 608). Correa complementa dizendo que “os campos de concentração, para Hannah Arendt, operaram como laboratórios nos quais se experimentou a transformação da própria natureza humana, mediante a destruição da espontaneidade de cada indivíduo, tornado intercambiável e supérfluo. Está em questão a dignidade humana, pois, para ela, o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de cada indivíduo humano como edificador de mundos ou coedificador de um mundo comum.” (CORREA, 2007, p. 12).

Na Rússia soviética a situação é mais confusa, já que o sistema bolchevista, ao contrário do nazista, nunca admitiu em teoria o uso de terror contra pessoas inocentes: tal afirmação, embora possa parecer hipócrita em vista de certas práticas, faz muita diferença. Por outro lado, a prática russa é mais ‘avançada’ do que a nazista em um particular: a arbitrariedade do terror não é determinada por diferenças raciais, e a aplicação do terror segundo a procedência socioeconômica (de classe) do indivíduo foi abandonada há tempos, de sorte que qualquer pessoa na Rússia pode subitamente tornar-se vítima do terror policial. (ARENDRT, 2012, p. 29).

O terror totalitário, portanto, não é apenas mais um expediente de um governo autoritário. Ele é tão enraizado na ideologia que transforma as vítimas em algozes naturais e necessárias. Em última instância, o terror totalitário é a evidência do alto grau de alienação que tais regimes imprimem aos seus cidadãos, pois furtam-lhes a própria realidade, transformando também as pessoas comuns em vítimas do terror ideologicamente criado.

3.3 A lei como *nomos* em contraposição à lei da natureza e da história

O conceito de lei arendtiano, assim como boa parte do seu pensamento político, está ancorado nas experiências grega e romana. Arendt frequentemente se vale do conceito de lei grego com o fim de defender sua própria abordagem sobre o tema. Nesse sentido, com o objetivo de contrapor a ideia de lei a partir de Arendt com a ideia de lei da natureza e da história que baseiam as ideologias totalitárias, discutiremos brevemente esse conceito.

Nomos, a palavra que os gregos usavam para se referir às leis, tinha o sentido de muro e, por outro lado, também se referia às convenções, ou seja, àquelas normas que, como enfatizaram os sofistas, eram produto apenas dos costumes e que, por sua vez, se contrapunham às leis imutáveis da natureza, a *physis*. Esses dois sentidos captam bem a ideia que os gregos possuíam das leis como necessárias para limitarem o campo de ação dos homens e estabelecerem as regras da ação política e, ao mesmo tempo, a ideia de que elas eram produto da vontade dos homens em conjunto e não da natureza. Nesse sentido, as leis serviam para limitar o espaço sobre o qual as relações políticas livres podiam acontecer e, por isso, eram mais instrutivas do que intrusivas, pois estabeleciam o que Arendt chama de “as regras do jogo” e criavam um interespaço onde os homens podiam mover-se livremente pela ação. (ARENDRT, 1994, p.75).

Arendt utiliza-se da concepção grega de lei para reafirmar que ela é uma construção comunitária baseada na reunião dos homens quando estes se unem para agir em conjunto dentro de um espaço público. Nesse sentido, a autora se distancia tanto do jusnaturalismo, que busca na natureza humana a fonte para o direito positivo, como do juspositivismo, que afirma ser o Estado mesmo a fonte do direito. Logo, diz ela, “o dilema ordinário – ou a lei é

absolutamente válida e, portanto, sua legitimidade depende de um legislador imortal e divino, ou a lei é simplesmente uma ordem e nada há por trás dela senão o monopólio da violência pelo Estado – é uma ilusão.” (ARENDDT, 1994, p. 75). Como base da política, a lei, para Arendt, deve criar um espaço para a liberdade. Mas liberdade, como entende a autora, não é poder fazer tudo. É, antes, agir em conjunto no espaço público dentro das possibilidades limitadas pelos costumes, valores e leis anteriormente deliberadas por uma comunidade. Diz ela:

Todo homem nasce em uma comunidade dotada de leis preexistentes às quais ele ‘obedece’, em primeiro lugar, porque não há outra maneira de ele entrar no grande jogo do mundo. Posso desejar mudar as regras do jogo, como fazem os revolucionários, ou abrir uma exceção em meu nome, como fazem os criminosos; porém negá-las em princípio não implica a mera ‘desobediência’, mas a recusa a entrar para a comunidade humana. (ARENDDT, 1994, p. 75).

Segue-se, portanto, que “a legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer.” (ARENDDT, 2012, p. 621). Arendt concebe a lei como fronteira dentro da qual a política, que trata do possível e diz respeito à diversidade da individualidade e dos novos indivíduos, pode enfim se concretizar:

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 nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. 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. (ARENDDT, 2012, p. 619).

E, ao defender a concepção grega de lei, diz ela que “uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo.” (ARENDDT, 2006, p. 112). Somente quando a legalidade é ameaçada por ocasionais movimentos desestabilizadores e pelas revoluções e reações é que a força, amparada no poder, entendido aqui como manifestação da vontade da comunidade política, deve ser usada. Por isso, Arendt mostra especial preferência pelos governos constitucionais que apresentam ampla margem para deliberação das leis, pois deixam mais claro de onde emana o poder. Diferente de governos burocráticos, e aqui se incluem os totalitários, nos quais o poder é anônimo e indefinido, além de se manifestar por meio de decretos que tornam toda deliberação desnecessária. No caso do totalitarismo, especialmente,

a lei se transforma facilmente na vontade do líder, que tenta dar, por meio dos decretos, uma aura de legalidade a decisões pessoais.

O caso nazista, por exemplo, mostra como a Constituição de Weimar²³, que não foi abolida durante os anos em que Hitler esteve no poder, funcionava apenas como suporte de um Estado Prerrogativo que se perpetuava em favor da ideologia. O Estado Normativo, como propõe Fraenkel (2017), agia apenas como regulador das estruturas capitalistas necessárias para a manutenção da economia alemã²⁴. A lei sob o nazismo era, nesse sentido, mera ferramenta da ideologia, pois era esta que ditava realmente os rumos da política.

É só um dos sintomas da antipolítica totalitária a burocratização e a instrumentalização do aparato legislativo. A ideologia totalitária insurge-se contra qualquer conceito de lei baseado na liberdade e na autonomia humana, já que supõe, como discutimos no capítulo anterior, aplicar a lei da história e da natureza diretamente à humanidade, sem qualquer intermediação da ação. Justamente por dizerem-se portadoras da lei da história e da natureza é que as ideologias angariam apoio e consistência, pois sua legitimidade decorre não da liberdade criativa do poder dos homens quando se reúnem numa comunidade e, ao mesmo tempo, dessa artificialidade, mas da coerência lógica de pretensas premissas históricas e naturais. Como explica Arendt:

A afirmação monstruosa e, no entanto, 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. (ARENDR, 2012, p. 613).

Um dos problemas claros dessa visão de mundo está na consequente exclusão das responsabilidades individuais e dos critérios morais de conduta na penalização dos delitos. Ela abre espaço para a execução em massa de indivíduos pela simples pertença (ou não) a um

²³ A constituição de Weimar foi promulgada em 1919 após a derrota alemã na Primeira Guerra Mundial e estabeleceu, entre outras coisas, que o império seria uma república democrática parlamentar. Com a ascensão de Hitler em 1933, a constituição foi apenas parcialmente adotada como forma de mascarar a clara ilegalidade do regime nazista.

²⁴ “Aqueles que tomam essa atitude ambivalente com relação ao Nacional Socialismo recaem sobre os dois principais equívocos:

1. A atual ideologia alemã do *Gemeinschaft* (a comunidade) não é nada mais do que uma máscara que esconde a ainda existente estrutura capitalista da sociedade.

2. Esta máscara ideológica (a comunidade) igualmente esconde a existência do Estado e opera por meio de medidas arbitrárias.” (FRAENKEL, 2017, p. 153, tradução nossa)

No original: Those who take up this ambivalent attitude towards National-Socialism suffer from the two principal misconceptions:

1. The present German ideology of *Gemeinschaft* (‘community’) is nothing but a mask hiding the still existing capitalistic structure of society.

2. This ideological mask (the ‘community’) equally hides the existence of the Prerogative State operating by arbitrary measures.

grupo étnico ou a uma classe, uma vez que sua condenação não é política, mas “natural”. Um judeu sob o nazismo não precisava ser julgado segundo critérios políticos e legais preestabelecidos, pois ele já fora condenado pela ideologia. Da mesma forma, no stalinismo não se consideravam a intenção e a moralidade dos atos, já que qualquer traço de rebeldia e discordância em relação ao regime era um crime contra o percurso irremediável da história.

3.4 A espontaneidade, a pluralidade, o poder e a liberdade como princípios políticos

Se por um lado a lei tem o papel de delimitar o espaço de ação numa comunidade, a política, ancorada na lei, tem o papel de expressar a ação e a espontaneidade humana no seu sentido mais profundo, posto que, como se discutiu, a política é identificada por Arendt com a própria liberdade. Para ela, a política manifesta a capacidade criativa dos homens em comum quando, por exemplo, faz funcionar e recriar as instituições à medida que se dá novos nascimentos, numa cadeia interminável de novas possibilidades. A espontaneidade desse processo, apesar de ser pré-política, é combustível do fazer político, uma vez que “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas.” (ARENDR, 2006, p. 24).

De fato, dentro do pensamento arendtiano, a espontaneidade adquire características miraculosas, pois, segundo ela, o milagre da liberdade “está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele.” (ARENDR, 2006, p. 43-44). Serão a espontaneidade e a pluralidade consequentes desse processo, portanto, para Arendt, os princípios essenciais para a existência da política como espaço de expressão da ação e da individualidade humanas. É por meio delas que nasce o poder que “resulta da capacidade humana para agir em conjunto, o que, por sua vez, requer o consenso de muitos quanto a um curso de ação.” (ARENDR, 1994, p. 8). Espontaneidade, pluralidade e poder, respectivamente, delineiam a política e estão intrinsecamente ligados à liberdade de poder decidir o curso da história em conjunto, ou seja, a comunidade dos homens.

Ora, a individualidade, é fácil notar, não é apenas mais um perigo para qualquer regime que se pretenda totalitário. Em condições totalitárias a individualidade e a liberdade contida nessa condição são os inimigos centrais contra os quais a máquina do terror demonstra toda sua força. Para tanto, antes do terror contra os inimigos, precisa-se eliminar a

espontaneidade dos súditos e das pessoas comuns, pois “o poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade.” (ARENDDT, 2012, p. 605). Na prática, isso é feito por meio dos sindicatos e das agremiações e corporações de crianças, jovens e adultos, com o auxílio da propaganda, que possuem o papel de doutrinar, controlar e perseguir as massas para que se adequem à ideologia. O poder que exercido com a ajuda das propagandas nos regimes totalitários é tão fortemente aplicado a ponto de eliminar qualquer traço de desvio ideológico e prático.

Como consequência, aos inimigos diretos dos regimes totalitários são reservados os mais cruéis instrumentos de destruição da individualidade e da espontaneidade. Os campos de concentração, exemplos maiores dessa pretensão, são, como Arendt falou, laboratórios onde se operam mudanças na própria natureza humana e, portanto, na condição dos indivíduos que ali se encontram. A desumanização em massa nos campos tem como objetivo eliminar, por meio da violência, os traços últimos da individualidade e da liberdade. Para tanto, lá se estabelecem a indiferenciação, a marginalização, a objetificação e o terror que não admitimos nem mesmo aos animais. Em última instância, eles pretendem colocar em prática a afirmação de que judeus e inimigos não possuem humanidade e devem, portanto, sucumbir às pretensas leis da história e da natureza propagadas pelo regime. São só o último estágio de um processo que se inicia com a destruição moral e jurídica e acaba com a destruição da individualidade e da espontaneidade. A esse respeito, Arendt observa:

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são. (ARENDDT, 2012, p. 582).

Tal “coisificação” dos indivíduos sob condições totalitárias só poderia levar a uma submissão coletiva aos ditames da ideologia, já que todo traço de liberdade é um perigo à sua aplicação. É notando isso que Arendt conclui que no lugar da pluralidade necessária e condicionante da política o totalitarismo objetiva criar, através da doutrinação e dos campos de concentração, uma sociedade unificada em todos os aspectos, como um organismo cujas partes trabalham em função de um único objetivo e como um único indivíduo. Dessa forma, “em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre homens individuais, [o totalitarismo] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas.” (ARENDDT, 2012, p. 619).

Faz parte, portanto, da essência dos regimes totalitários eliminar a pluralidade que gera o poder entre os homens. Na verdade, isso é precisamente o objetivo do terror, o que diferencia o totalitarismo de outros regimes autoritários e tirânicos, como explica Arendt:

É facilmente perceptível uma das diferenças mais berrantes entre o antigo governo pela burocracia e o moderno governo totalitário: os governantes russos e austríacos de antes da Primeira Guerra Mundial contentavam-se com a ociosa irradiação de poder e, satisfeitos em controlar seus destinos exteriores, deixavam intacta toda a vida espiritual interior. A burocracia totalitária, conhecendo melhor o significado do poder absoluto, interfere com igual brutalidade com o indivíduo e com a sua vida interior. Como resultado dessa radical eficiência, extinguiu-se a espontaneidade dos povos sob o domínio totalitário juntamente com as atividades sociais e políticas, de sorte que a simples esterilidade política, que existia nas burocracias mais antigas, foi seguida de esterilidade total sob o regime totalitário. (ARENDR, 2012, p. 343).

A política, como consequência dessa “esterilidade total”, fica severamente comprometida nos regimes totalitários. Na verdade, o que se observa é uma resignificação desse conceito para fins meramente ideológicos, pois “politizam-se” as massas e as instituições por meio da propaganda e da dogmática totalitárias apenas para controlá-las por meio do ódio e do ressentimento que subjaz na sociedade. Assim, por exemplo, o nazismo, recém empossado na Alemanha, “politizou” a igreja protestante, assim como o fez com sindicatos e agremiações, com o intuito de controlar a opinião oficial da igreja e promover o afastamento dos membros que discordassem da nova ordem²⁵. No stalinismo isso se deu pela tomada dos quadros do partido por radicais que transformaram a narrativa do regime para se adequarem ao novo modelo propagado por Stálin (FIGES, 2019).

Pode-se perceber, portanto, que aquilo que Arendt chama de totalitarismo não tem a menor relação com o que a autora entende serem os princípios essenciais da política, quais sejam, a liberdade, a pluralidade, a espontaneidade e o poder. Pelo contrário, esse regime utiliza-se do terror para solapar as bases políticas da sociedade na medida em que busca eliminar e controlar todas as instâncias da vida dos indivíduos, eliminando-os fisicamente se preciso. É nesse sentido que Correa (2007), referindo-se ao pensamento de Arendt, diz:

O regime totalitário busca ainda, por meio do chamado cinturão de ferro instaurado pelo terror, comprimir os homens em uma unidade e eliminar as possibilidades que se instauram com cada nascimento. Suprimindo toda possibilidade de ação e dissolvendo toda forma de espaço entre os homens, o totalitarismo representa, mais que um novo regime, a destruição da política. Ele promove o acosmismo e a apolitia,

²⁵ Como descreve Evans: “A política nazista em relação às igrejas estava, portanto, em um estado de certa confusão e desarranjo às vésperas da guerra. A corrente ideológica estava claramente afastada da cristandade, embora houvesse um longo caminho a ser trilhado antes de a alternativa neopagã encontrar aceitação geral até mesmo dentro do Partido. A despeito de toda a luta ideológica interna, um objetivo permaneceu claro desde o princípio: o regime estava determinado a reduzir e, se possível, eliminar as igrejas como centros de ideologias alternativas reais ou potenciais às suas próprias.” (EVANS, 2011, p. 248). Nesse contexto, destacou-se a figura de Dietrich Bonhoeffer, um pastor luterano que desde 1933 colocava-se em frontal oposição às tentativas nazistas de controlar a igreja. Bonhoeffer chegou a participar de uma tentativa de assassinato de Hitler e por isso foi morto em 1945.

além de destruir as condições de possibilidade da política: o domínio público, a pluralidade, a liberdade, a ação, o poder. (CORREA, 2007, p. 20).

Assim temos que o totalitarismo e a política são essencialmente antagônicos, pois o primeiro promove o terror, a irreflexão, o controle e a apatia política, enquanto a segunda depende da liberdade, do poder, da espontaneidade, da pluralidade e da reflexão para acontecer. A política só pode ser concretizada, segundo Arendt, num espaço livre onde a dominação e a violência não se apresentam como elementos possíveis e onde os indivíduos, livres da explicação lógica da ideologia, exerçam poder baseados no julgamento bem construído da realidade.

3.5 A irreflexão e a banalidade do mal

A máxima nietzschiana proclamada no *Assim falou Zaratustra* de que “dar ordens é mais difícil do que obedecer”, uma vez que “o que ordena carrega o fardo de todos os que obedecem”, não poderia ser mais adequadamente aplicada à obediência criminosa das “massas desarraigadas” ao projeto de poder totalitário. (NIETZSCHE, 2011, p. 100). É dessa forma que as massas, instadas a largarem o “fardo do poder”, obedecem, quase inconscientemente, aos auspícios daqueles que se mostram, mesmo que por propaganda, capazes de drenar seu ressentimento em direção à política. Essa característica é ainda mais presente nos movimentos totalitários, já que a irreflexão (não só política) é condição mesma para a instauração de um governo total.

Arendt entende que os preconceitos que rondam a política são inevitáveis, mas a nossa capacidade de julgar pode nos oferecer uma saída saudável aos anseios irreflexivos do homem. O julgar se faz necessário principalmente no âmbito político, pois é nele que nos encontramos para discutir, discernir e estabelecer parâmetros para a vida em comum e também onde se institucionalizam essas decisões. A liberdade e a reflexão são, nesse sentido, imprescindíveis para o fazer político, e quando abdicamos delas corremos o risco cruel de sermos tragados pela explicação total e lógica da ideologia. É também quando deixamos de lado nossa capacidade de julgar que o mal tornado banal nos regimes totalitários adentra facilmente nas estruturas políticas. O exemplo de Adolf Eichmann, de que Arendt trata no famoso *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, é importante para entendermos como o diagnóstico nietzschiano da condição servil humana pode servir para entendermos a existência do mal como parte também da indiferença humana.

Adolf Eichmann foi um tenente-coronel (*Obersturmbannführer*) que durante o regime nazista tinha a função de organizar a logística de deportação dos judeus para os diferentes campos de concentração. Com a queda do nazismo na Alemanha em 1945, ele conseguiu fugir para a Argentina, onde viveu normalmente até 1960, quando foi capturado por forças secretas israelenses e levado a Jerusalém para ser julgado por crimes contra o povo judeu, contra humanidade e por crimes de guerra. Arendt à época foi encarregada pela revista *The New Yorker* de cobrir os acontecimentos do julgamento que durou cerca de um ano. Esse período em que Arendt testemunhou atentamente a defesa e as acusações contra Eichmann a fez desenvolver o famoso conceito de banalidade do mal, o qual jogou nova luz aos horrores que aconteceram na Alemanha.

Antes do julgamento, Arendt esperava que Eichmann se apresentasse com o estereótipo do vilão cruel, que questionado sobre seus crimes os negaria ou os afirmaria com toda convicção, deixando à vista sua maldade ou escamoteando-a cinicamente. Mas o que Arendt viu foi um sujeito sincero, comum e que a cada uma das acusações declarou-se inocente diante das acusações de assassinato. Pelo contrário, Eichman afirmava que “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 uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu; simplesmente não fiz isso.” (ARENDR, 1999, p. 30). Isso porque ele não teria matado diretamente, pelo que ficou constatado durante o julgamento, qualquer pessoa, uma vez que ele apenas organizara a deportação para os campos e não poderia ser responsabilizado legalmente, nas condições do regime, apenas por “acatar ordens” de superiores. Por isso, segundo a defesa havia dito, se considerava “culpado perante Deus, não perante a lei” (ARENDR, 1999, p. 30).

Eichmann tinha a convicção de que não era um vilão e não agira por ódio aos judeus ou quem quer que seja. Na verdade, pelo que tinha sido constatado nas conversas e análises de personalidade, ele até nutria sentimentos nobres e não havia sido diagnosticado com distúrbios mentais. Com relação à atitude de Eichmann frente às acusações, Arendt escreve:

Quanto aos motivos baixos, ele tinha certeza absoluta de que, no fundo de seu coração, não era aquilo que chamava de *innerer Schweinehund*, um bastardo imundo; e quanto à sua consciência, 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. (ARENDR, 1999, p. 34).

Segundo Arendt, Eichmann se mostrou um homem prático e conscientemente irreflexivo, por assim dizer, pois estava, dentro do exercício de suas funções no Reich, mais

preocupado com a excelência do seu trabalho do que com as consequências diretas do que fazia.

Como Arendt investiga, Adolf Eichmann havia sido uma pessoa comum, de uma família tradicional cristã e de classe média, que antes do nazismo levava uma vida medíocre como funcionário da Companhia de Óleo a Vácuo da Áustria, uma vez que não tinha concluído seus estudos secundários. Em determinado período da vida havia sido inclusive ajudado por familiares judeus e chegou a ter um relacionamento com uma judia quando já fazia parte da SS e trabalhava na Áustria. Ao ser demitido da Companhia em 1932, encontrou pertencimento num grupo maçônico do qual foi expulso e logo depois recebeu um convite para entrar no partido nazista e na SS. Esse acontecimento foi importante para ele, pois, como relata Arendt:

De uma vida rotineira, sem significado ou consequência, o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro de um Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele — já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos também — podia começar de novo e ainda construir uma carreira. (ARENDR, 1999, p. 44).

Como se percebe, na SS e no partido nazista Eichmann havia encontrado o respeito, o pertencimento e as ordens que ao longo da sua vida haviam construído sua identidade servil. Essa identidade fora tão fortemente assimilada pelo desarraigado Eichmann que, analisando sua vida depois da queda do nazismo, disse em depoimento:

‘Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar — em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida.’ (ARENDR, 1999, p. 43).

O exemplo arrasador e trágico de Eichmann foi para Arendt combustível das suas futuras reflexões sobre a natureza do mal. Foi a partir dessas inquietações que Arendt elaborou o conceito de “banalidade do mal”, segundo o qual o mal não pode ser explicado somente em termos do determinismo ou do sobrenatural. Na verdade, o mal, segundo o que propôs a autora, pode ser um subproduto da irreflexão e do condicionamento. Quando abdicamos da nossa capacidade de julgar, de pensar e de estabelecer parâmetros para nosso comportamento, abrimos espaço para o surgimento de uma maldade banalizada, irrefletida, condicionada e, por isso mesmo, aterradora, já que pode ser cometida por sujeitos simples, comuns, com valores morais, com educação. É por isso que o caso de Eichmann é tão significativo, como aponta Andrade:

O que deixou Hannah Arendt mais impressionada foi a superficialidade de Eichmann. Aquele homem não era monstruoso, enfermo ou demoníaco; nele também não se encontravam grandes convicções ideológicas ou partidárias. Entre todas as características daquele estranho réu em Jerusalém, a mais determinante para

explicar seu comportamento era a sua incapacidade para o pensar. O que tornava Eichmann uma aberração era o fato de ele nunca haver experimentado as exigências do pensamento diante dos acontecimentos. A questão que a filósofa se propõe a aprofundar, então, é a ausência do pensamento e sua possível relação com os atos maus. (ANDRADE, 2010, p. 120).

Estava constatado para Arendt que a maldade de Eichmann não estava na inveja, na vilania deliberada e estrategicamente pensada que encontra vasto eco na literatura mundial, nem tampouco era um mal no sentido estritamente religioso, resultado de pecado e de transgressão moral. Eichmann praticara um mal que, como diz Correa, “não tem profundidade, mas pode se espriar indefinidamente, como um fungo sobre a superfície, e devastar o mundo”, sobretudo porque não tem bases propriamente anômalas (CORREA, 2007, p. 43). Um mal tão condicionado e tão perigosamente ordinário que Arendt chega a afirmar que Eichmann “simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo.” (ARENDR, 1999, p. 342). Com isso, porém, a autora não estava eximindo-o da culpa e dos atos notadamente criminosos. Sua intenção era apenas diagnosticar e entender o horror que se sucedeu na Alemanha, atestando sua estreita relação com a irreflexão.

Ora, Eichmann foi o sujeito perfeito para o projeto totalitário nazista, uma vez que nele havia um misto de ressentimento, condicionamento, irreflexão e servilismo, ingredientes necessários para a instauração de um regime apolítico movido pelo terror e que se assenta no controle irrestrito da vida de seus cidadãos. A incapacidade de Eichmann de pensar é também, considerando o pensamento político de Hannah Arendt, a negação extrema da política, já que esta só é possível quando estamos abertos ao julgamento, munindo-nos da capacidade de entrar em diálogo consigo mesmo e, a partir disso, entrar em diálogo com o outro, tornando possível o agir em conjunto de forma livre num espaço público ao mesmo tempo em que criamos um mundo comum e mais verdadeiro. Eichmann representa, em certa medida, aqueles que se abstêm da atividade de pensar porque essa condição é mais cômoda. O problema, como vimos, é que ela é também a mais perigosa.

3.6 Por uma nova visão da política

Desde que foi forçada pelas circunstâncias a refletir sobre os horrores do totalitarismo, parte do esforço teórico empreendido por Hannah Arendt foi uma tentativa de despertar a consciência dos seus contemporâneos para a importância da política e, mais que isso, para a necessidade de desenvolver um pensamento crítico e autônomo, consciente das peculiaridades do pensamento humano e do seu potencial para construir algo novo e melhor.

Quando se deparou com o caso de Eichmann, esse esforço se potencializou em trabalhos mais voltados para a discussão profunda da capacidade humana de julgar, de pensar e de querer, materializado no livro *A vida do espírito*. Neste livro, Arendt enfatiza a importância do pensar para o mundo humano e deixa uma espécie de manifesto para aqueles que não se arriscam pelas veredas do pensamento: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em desabrochar a sua própria essência — ela não é apenas sem sentido, ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos.” (ARENDR, 2000, p. 247-248).

A frase de Arendt ecoa não apenas aquele temor do pós-guerra e dos horrores políticos pelo qual sua geração passou. Ela reforça a tentativa da autora de valorizar a reflexão como parte indispensável da experiência humana e, por conseguinte, da política. Essa esfera de ação humana, na visão da autora, deve estar tão inerentemente ligada à reflexão como também à própria liberdade. Isso porque Arendt acredita que não apenas o totalitarismo representa a morte da política e do que há de mais próprio na condição humana. A política também morre quando os homens desistem de buscar a liberdade como fim em si mesmo. E esse, segundo ela discute em *Liberdade para ser livre*²⁶, foi o grande desafio da sua geração, pois as revoluções desse período possibilitaram uma libertação das opressões, mas não trouxeram consigo aquela consciência essencial de que a liberdade é produto da participação consciente nos assuntos humanos. Por isso ela afirma que as “liberdades no sentido dos direitos civis resultam da libertação, mas não são de modo algum o conteúdo real da liberdade, cuja essência é a admissão no âmbito público e a participação nos assuntos públicos.” (ARENDR, 2018, p. 19).

Podemos dizer que o diagnóstico arendtiano das condições políticas do seu tempo ainda se apresenta verdadeiro na atualidade e nos impõe, assim como impôs a Hannah Arendt, o dever de repensar o papel da política no contexto atual. As contribuições da autora também nos permitem estabelecer que a saída para a destruição da política e sua redução dentro das atividades do mundo humano está na valorização da pluralidade, da diversidade e da liberdade como realidades essenciais da experiência política e humana. Essa tarefa se mostra cada vez mais desafiadora diante da nova concepção de sujeito dentro do que alguns autores chamam de Pós-modernidade, uma vez que a fragmentação da identidade advinda dessa mudança

²⁶ O próprio título da palestra de Arendt deixa clara a visão da autora de que a liberdade deve ser perseguida como fim em si mesmo e não como instrumento para as vontades secundárias humanas. Os homens frequentemente recorrem à revolução e à violência apenas para sanar sua falta de liberdade ocasional, mas raramente entendem a liberdade como participação ativa e reflexiva nos assuntos políticos.

diminuiu gradualmente os laços comuns que ligam os homens e os destituiu daqueles traços de tradição que fundamentaram o mundo pré-moderno. (HALL, 2006).

Não é menos verdade que os expedientes do totalitarismo e a afirmação totalitária de que os homens são supérfluos ainda se fazem presentes em discursos aclamados atualmente. Esse fato se potencializa quando percebemos que, como notou Arendt, “nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio.” (ARENDR, 2012 p.). De fato, as novas tecnologias de destruição em massa são tão monstruosamente letais que podem acabar com a humanidade em pouco tempo e, ao mesmo tempo, estão sujeitas a ocasionais contextos políticos que muitas vezes podem fugir do controle.

Nesse contexto, portanto, é essencial restabelecermos uma nova visão da política como parte da capacidade humana de reconstruir o mundo e estabelecer novos recomeços, não apenas para evitarmos o estabelecimento de regimes políticos com pretensões totalitárias e mortais, mas também para nos inserirmos na história como agentes reflexivos e autônomos, conscientes da importância do espaço público para a construção de um mundo plural, mais verdadeiro e espontâneo. Arendt, como uma atenta pensadora do seu tempo, nos ajuda na compreensão do nosso próprio problema e nos propõe soluções viáveis. Ela nos ajuda a enxergar a política como parte do que somos e a buscar a liberdade como fim último e não como mais um meio para saciar as outras atividades da vida.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trajeto teórico empreendido neste trabalho teve como principal objetivo entender a relação entre totalitarismo e política na visão da filósofa e cientista política Hannah Arendt. Para tanto, apresentamos e discutimos tanto a ideia de política da autora, delineando suas origens e suas bases, como sua abordagem do totalitarismo, visto que Arendt é uma das responsáveis diretas pela nova aplicação desse conceito no século XX.

Ao tratarmos da política no primeiro capítulo, pôde-se entender como essa atividade eminentemente humana desempenha importante papel na construção das relações entre os homens e destes com o mundo, tornando-o mais verdadeiro e seguro na medida em que é responsável pela constante recriação das instituições que constituem o mundo humano. Mais que isso, compreendemos como essa atividade, que faz parte da capacidade humana de agir em conjunto sem a intermediação das coisas, não é necessariamente natural, já que concorre com o que Arendt chama de *homo faber*, que anseia criar ferramentas para manipular o mundo, e com o *animal laborans*, que gasta suas energias na manutenção do metabolismo. A autora, como abordamos, entende que a modernidade, no entanto, rendeu-se aos anseios do *animal laborans* de empreender sua energia na manutenção da vida e a política, como consequência, foi relegada e entendida como espaço de violência e como ferramenta para a abundância do mundo privado.

Assim, Arendt resgata a concepção política dos Antigos como forma de revalorizar e restabelecer um novo lugar para a política no cenário em que estava inserida no século XX, pois os gregos e romanos entendiam o espaço público como lugar dos iguais e onde a liberdade era verdadeiramente exercida. Por isso, sacrificavam as atividades do mundo privado e do lar e estimavam a palavra e a discussão como ferramentas para imortalizar os homens. É com base nessas influências que Arendt propõe sua própria concepção de política.

Para a autora, a política nasce da pluralidade dos homens e da espontaneidade dos nascimentos, que ensejam um novo mundo à medida que novos indivíduos vão entrando na teia de relações humanas. A reunião desses indivíduos faz nascer o poder, que é, como propõe ela, o que sustenta o contínuo recriar da política. A liberdade desse processo é condição para o desenvolvimento saudável do agir humano. Para além disso, é o estar entre os homens deliberando em igualdade, livre dos imperativos naturais, que Arendt considera ser a liberdade, que só acontece quando criamos um espaço público e utilizamos a palavra, e não a força, como arma de nossa deliberação.

Em contraste com isso, abordamos no segundo capítulo o conceito arendtiano de totalitarismo, com vistas a determinar de que forma esse regime se relaciona com a política. Constatou-se que este regime caracteriza-se, entre outras coisas, pelo uso da ideologia, do medo e do terror como princípios políticos e tem como intenções minar a liberdade, controlar as instituições e usar os indivíduos como armas de uma máquina totalitária e assassina. Em última instância, o totalitarismo, a partir dos pressupostos da ideologia, determina quem merece viver e quem merece morrer, já que diz aplicar a própria lei da história e da natureza diretamente ao mundo.

Ficou claro, como discutimos no último capítulo deste trabalho, como o totalitarismo é essencialmente apolítico, de forma que a política, como a entende Arendt, é impraticável nas condições apresentadas nesse regime, especialmente porque a própria espontaneidade da ação humana é minada diante de circunstâncias totalitárias, seja pela morte ou pelo controle irrestrito. Dessa forma, o totalitarismo se alimenta justamente da irreflexão e da apolítica, características encontradas em sujeitos como Eichmann, que, como se viu, eximem-se de examinar sua conduta, deixando-se influenciar pelo ressentimento, pelo condicionamento e pelo pertencimento, abrindo espaço para o surgimento do que Arendt chamou de mal banal.

Todo esse percurso, para além das discussões específicas, mostrou a importância da política para a construção de uma sociedade apta a buscar a resolução dos conflitos e o melhoramento das instituições humanas por meio da palavra, da ação e do poder que a pluralidade dos homens ensaja. Na verdade, esse é o esforço a que se propõe Hannah Arendt em várias das suas obras e, podemos dizer, até mesmo na sua vida. A autora, convém reafirmar, considera que é na política que podemos encontrar o caminho para a resolução de problemas que frequentemente creditamos à própria política, como a violência, a ineficiência do Estado etc. Para tanto, porém, precisamos nos livrar dos preconceitos disseminados pelos nossos tempos. É urgente, nesse sentido, diante do significado negativo que essa atividade humana adquiriu, ressignificarmos a política e a entendermos como um fim em si mesma.

É urgente também, pelo que entendeu Arendt, trabalharmos em conjunto para impedir que o *modus operandi* do totalitarismo, que inaugurou uma nova forma de governo no século XX, possa se proliferar na forma como faz-se e pensa-se política hoje. Esse ponto é particularmente importante porque a sociedade tecnológica do século XXI, apesar de todos os aparatos que possibilitam mais acesso à informação e à participação nas decisões políticas, não está necessariamente livre dos expedientes totalitários. Acontecimentos recentes no Brasil e nos Estados Unidos, por exemplo, mostram, cada um à sua maneira, que o nosso século não

está livre da irreflexão, da banalidade do mal, da violência política e do discurso ideológico raso e mortal. Daí a importância da valorização arenditana do pensamento reflexivo para a constituição de um sujeito livre, capaz de julgar, político, que se arrisca pelas veredas do pensamento. Aliás, se existe alguma arma contra o totalitarismo dos nossos dias, no entender de Arendt, ela só pode estar naquilo que nos torna essencialmente humanos, quer dizer, o pensamento, a reflexão e a vida do espírito. Contra a vontade totalitária de minar a individualidade e a espontaneidade, cabe-nos reforçar a importância da pluralidade e do espaço público como partes centrais do mundo humano.

5. REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. **Revista Brasileira de Educação**. 2010, v. 15, n. 43, p. 109-125. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/ByLpxkpQTJk4LGSR4SgHhVr/#>. Acesso em: 21 de abril de 2023.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. de Roberto Raposo. 10ª edição. São Paulo: Forense Universitária, 2007.
- _____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Sequeira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- _____. **O que é Política?**. Úrsula Ludz (org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org). **Dicionário de política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- CORREA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2007.
- CORREA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª edição. São Paulo: Forense Universitária, 2007.
- CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Edipro, 2019.
- DURKHEIM, Émile. O ensino da moral na escola primária. **Novos estud.** - CEBRAP, São Paulo, n. 78, p. 59-75, Julho de 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000200008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 02 de outubro de 2022.
- EVANS, Richard J. **O Terceiro Reich no poder**. Tradução de Lúcia Brito. 1ª edição. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.
- FIGES, Orlando. **Sussurros: a vida privada na Rússia de Stálin**. Tradução de Marcelo Schild e Ricardo Quintana. 1ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FRANK, Anne. **O diário de Anne Frank**. Paraná: Editora Viseu, 2021.

FRAENKEL, Ernst. **The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship**. New York: Orford University Press, 2017.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LAFER, Celso. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. *In: Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

LEVI, Primo. **É isto um homem?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Tradução de Herrera Filho. São Paulo: Ruriak, 2013.

ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAXTON, Robert Owen. **A anatomia do fascismo**. Tradução de Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

PERISSINOTTO, Renato M.. Hannah Arendt, poder e a crítica da 'tradição'. **Lua Nova**, São Paulo, n. 61, p. 115-138, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 09 de nov. de 2022.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

REES, Laurence. **O Holocausto: uma nova história**. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Vestígio, 2018.

SANTOS, Rodrigo Ponce. Hobbes e a filosofia do poder: os princípios anti políticos do Leviatã na leitura de Hannah Arendt. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 136, p. 203-220, abr. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/SnLXdmDyqyBdNWTCLcjDPhG/?format=pdf&lang=p>. Acesso em: 27 de set. de 2022.

SCHIO, Sônia Maria; PEIXOTO, Cláudia Carneiro. O conceito de lei em Hannah Arendt. **Ethic@**, Florianópolis, v. 11, p. 289-297, dez, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11n3p289/23927>
Acesso em: 28 de fev. de 2022.

SCRUTON, Roger. **Pensadores da Nova Esquerda**. São Paulo: É Realizações, 2014.

SOLJENÍTSYN, Aleksandr. **Arquipélago Gulag**: um experimento de investigação artística 1918-1956. São Paulo: Carambaia, 2020.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do "nós" e "eles". Porto Alegre: L&PM, 2018.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Manoela Torres. Lisboa: Teorema, 1987.