

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Luana Turbay

A dimensão política da dignidade humana em Hannah Arendt

Marília

2012

Luana Turbay

A dimensão política da dignidade humana em Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus da Marília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

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

Orientador: Dr. Ricardo Monteagudo.

Marília

2012

Turbay, Luana.
T931d A dimensão política da dignidade humana em
Hannah Arendt / Luana Turbay. – Marília, 2012.
139 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual
Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.
Bibliografia: f. 135-138
Orientador: Ricardo Monteagudo.

1. Dignidade. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975. 3. Desenvolvimento
social. I. Autor. II. Título.

CDD 320.9

Luana Turbay

A dimensão política da dignidade humana em Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus da Marília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Ricardo Monteagudo (Unesp-Marília)

Odílio Alves Aguiar (UFC-Ceará)

Luis Antonio Francisco de Souza (Unesp-Marília)

Suplentes:

Pedro Ângelo Pagni (Unesp-Marília)

André de Macedo Duarte (UFPr-Curitiba)

Marília, 12 de dezembro de 2012

Ao meu avô Ronaldo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente às pessoas que desde minha chegada a Marília me acolheram com sua amizade, compartilharam seus gostos, experiências, opiniões, e me ensinaram que a compreensão e a transformação do mundo pode ser um modo de vida. A estes amigos agradeço especialmente: Julieth Aquino, Estevan Franco, Julian Simões, Tramela, Zeca, Luciano do Vale, Fábio Nunes, Mirian, Daniel Dantes, Bruna Hernandez, Ana Elisa, Benedito Esquinelato, Brunete, Lísia Trevisan, Fernanda Russo, Monique, Diego Brito, Aline Moura, Luíza Maria, Marcos Vinícius, Marcella Franzin, Luíz Jácomo, Pedro Rafaldi, Sérgio Cardozo, Thiago Silvestre, Cintia Falchi, Taís Dantas e Lélia de Castro.

Agradeço também à professora Clélia Aparecida Martins, por incentivar meu ingresso à pós-graduação. Aos professores Odílio Alves Aguiar, Luis Antônio Francisco de Souza e Pedro Pagni por atenciosamente apreciarem e oferecerem suas críticas ao meu trabalho no exame de qualificação e na defesa.

Ao Ricardo Monteagudo pela oportunidade, pela orientação e especialmente por conduzir com calma e sabedoria a realização deste trabalho.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À minha avó Fany, ao meu avô Ronaldo e à minha tia Denise agradeço por tanto terem se dedicado a me oferecerem uma boa educação.

À minha mãe Edna e ao meu pai Ricardo, agradeço por me apresentarem a complexidade da vida e a diversidade humana.

Ao Rafael, grande pessoa com quem tenho o privilégio de compartilhar a vida, agradeço pelo apoio, pela paciência, e por me ensinar que o amor pode ser uma experiência vivida.

“Mas, se a vida em si mesma é boa e aprazível [...]; e se perceber que percebemos ou pensamos é perceber que existimos [...]; e se perceber que vivemos é, em si mesmo, uma das coisas mais aprazíveis [...]; e se a vida é desejável, e particularmente desejável para os homens bons [...]; e, se o homem virtuoso é para o seu amigo tal como é para si próprio (porquanto seu amigo é um outro “eu”) – se todo isso é verdadeiro, assim como seu próprio ser é desejável para cada homem, igualmente (ou quase igualmente) o é o de seu amigo. Ora, [...] o seu ser é desejável porque ele percebe a sua própria bondade, e uma tal percepção é agradável em si mesma. Ele necessita, por conseguinte, ter consciência também da existência de seu amigo, e isso se verificará se viverem em comum e compartilharem suas discussões e pensamentos; pois isso é o que o convívio parece significar no caso do homem, e não, como para o gado, o pastar juntos no mesmo lugar.”

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.

RESUMO

A dignidade humana é um tema que Hannah Arendt debate ao longo de toda sua obra. A partir do fenômeno totalitário, por conta do qual se torna pensadora da política, Arendt entenderá que a despeito do caráter universal que a tradição ocidental atribuía à dignidade do homem, esta só é real, só adentra o plano da efetividade e resguarda o respeito aos indivíduos, quando eles fazem parte de uma comunidade pela qual compartilhem responsabilidade. De acordo com o pensamento de Arendt os governos totalitários representaram uma verdadeira ruptura com a tradição de pensamento e com o conjunto de valores ocidentais. Através do controle total do comportamento humano os governos nazista e stalinista conseguiram dissolver os limites entre o domínio público e a esfera privada, entre o Estado e as massas, entre o poder e a violência, entre a política e a administração da vida humana, deste modo forjaram um mundo em que o sentido das ações humanas passou a remeter a finalidades voltadas ao progresso biológico ou social do processo da história da espécie humana, neste mundo o princípio da dignidade humana poderá ser substituído pela descartabilidade em massa de seres humanos, sob uma aparente legitimidade. Nesta dissertação serão apresentadas as relações que estabelece Arendt entre este fenômeno e a instabilidade inerente à própria estrutura do Estado-nação, agravada pelo capitalismo, bem como os limites que a própria tradição de pensamento apresenta na compreensão da gravidade de tal evento, de seu real impacto sobre os seres humanos ali sujeitos à aniquilação, e dos perigos que representam as novas formas de dominação nele descobertas em relação à cultura ocidental e à própria humanidade. Também será abordada a fenomenologia da *vita activa* elaborada por Arendt, segundo a qual a natalidade – a permanente possibilidade de surgimento do novo – é ontologicamente radicada na pluralidade humana, a qual tem na esfera pública sua localização adequada e não pode ser controlada em absoluto, sob o preço da eliminação da espontaneidade e da liberdade humana, que é o único sentido que se pode atribuir à vida em comum.

Palavras-chave: dignidade humana, mundo comum, pluralidade, processo histórico, progresso, desolamento.

ABSTRACT

The human dignity is a subject presented by Hannah Arendt through all long her thought work. From the emergency of totalitarian government, because of which she becomes a political thinker, Arendt will understand that despite the universality that occidental tradition establishes to human dignity, it just come to be real, only rises to effectiveness and protects the respect to individuals, when they are part of a community for which they share responsibility. According to Arendt's thought totalitarian governments represented a real break with the thought tradition and the values system of the occident. Through the total control of human behavior the Nazi and Stalinist governments could dissolve the limits between public and private spheres, between the State and the masses groups, between power and violence, between politics and administration of human life, thereby, it was forged a world in which the meaning of human actions became to be related to finalities directed to biological or social progress of the historical process of human kind. In this world the human dignity principle may be replaced by a massive disposability of human beings, under a supposed legitimacy. In this dissertation will be presented the relations established by Arendt between this phenomenon and the instability into the own structure of Nation-State, exacerbated by capitalism, and also the limits that the own thought tradition presents on the comprehension of the gravity of such event, it's real impact over the human beings exposed to annihilation, and the danger that represents the new forms of domination through it developed, not only on the occidental culture but also on the own humanity. Will be here also approached the *vita activa*'s phenomenology developed by Arendt, according to which the *natality* – the permanent possibility of emergency of new – is ontologically rooted in human plurality, which has in the public sphere its proper location, and cannot be controlled at all, under the price of the elimination of human spontaneity and freedom, which is the only sense that can be attributed to life in common.

Keywords: human dignity, common world, plurality, historical process, loneliness.

SUMÁRIO

Introdução	12
CAPÍTULO 1. A experiência totalitária.....	15
1.1.O antissemitismo ideológico	16
1.2.A raça e a burocracia como ferramentas políticas	25
1.3.A questão dos direitos humanos	34
1.4.A organização totalitária.....	40
1.5.O movimento como incapaz de sustentar valores: a nova ideia de “lei”.....	53
CAPÍTULO 2. Compreensão da política.....	59
2.1.A filosofia política tradicional e a superioridade hierárquica da <i>vita contemplativa</i>	64
2.1.1.Kant: o único filósofo a levar a sério os assuntos humanos	74
2.2.A moderna noção de verdade e a ideia de história como processo	81
CAPÍTULO 3. A ação política como condição da dignidade humana.....	94
3.1.A experiência da <i>ação</i> na <i>polis</i> grega.....	97
3.2. <i>Fundação</i> da esfera pública: a redescoberta da liberdade pela revolução.....	113
Considerações finais	131
Referências bibliográficas	136

SIGLAS DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT

OT I – Origens do Totalitarismo I: o antissemitismo, instrumento de poder

OT II – Origens do Totalitarismo II: Imperialismo, a expansão do poder

OT III – Origens do totalitarismo III

DP – A Dignidade da Política

PP – A Promessa da Política

EPF – Entre o passado e o futuro

CH – A Condição Humana

SR – Sobre a Revolução

SV – Sobre a Violência

COMP – Compreender – Formação, exílio e totalitarismo – Ensaio (1930-1954)

Introdução

O totalitarismo é definido por Arendt como uma forma inédita de governo caracterizada por manter todos os que se encontram em seu interior em completo isolamento por meio do terror gerado em sua instituição central: o campo de concentração. Nesta instituição não apenas se aniquila massivamente a sobrevivência daqueles considerados empecilhos objetivos ao processo progressivo do desenvolvimento da espécie humana, mas se suspende o próprio caráter humano de suas vítimas, pois antes de serem aniquiladas subtrai-se qualquer traço da própria existência delas no mundo.

Embora Arendt considere não haver precedentes aos tipos de práticas políticas levadas a cabo no totalitarismo, de modo a não se poder compreendê-lo por meio da busca por eventos históricos que tenham determinado seu surgimento, a própria possibilidade da efetivação desta máquina governamental que tinha cidadãos comuns como carrascos das fabricas de “assassinatos administrativos” revela a fragilidade de uma tradição política marcada pela cisão entre governantes e governados, entre os que mandam e os que simplesmente executam funções, no que diz respeito ao reconhecimento da dignidade de cada um como pessoa humana.

A partir de tal constatação Arendt rastreará o modo como se solidificou a tradição ocidental de pensamento político, cuja primeira expressão foi a instrumentalização das ideias como ferramenta política por meio da qual Platão buscou sobrepor o modo de vida contemplativo à ação como modo adequado de organização da vida humana em comunidade, em que se encontra como experiência fundamental a hostilidade da *polis* em relação ao filósofo e a ameaça da segurança daqueles que realizavam o modo de vida contemplativo a partir da acusação de Sócrates.

Com o estabelecimento da superioridade hierárquica da *vita contemplativa* todas as atividades humanas voltadas para o mundo passaram a se relacionar à ideia de desassossego e a serem niveladas como necessidades relacionadas à sobrevivência. O que torna dispensável a participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos, que passam a ser tratados do ponto de vista da administração por aqueles considerados mais aptos a transformar as necessidades do povo em ordens a serem executadas.

Se a descaracterização e a reduzida dignidade da política tal como transmitida pela tradição foi o que deu respaldo à eliminação do elemento da responsabilidade pelo mundo comum – traço originalmente fundamental da cidadania – com a moderna falência da tradição filosófica contemplativa, relacionada à constatação da impossibilidade de se atingir verdades absolutas por meio da contemplação, a esfera pública se abriu a ideologias que apresentassem alguma logicidade interna e algum indício de coerência com o funcionamento do processo histórico. Isto é, a política passou a ser instrumento não mais da manutenção da ordem necessária à segurança e à tranquilidade de sujeitos cuja vida se passa inteiramente na esfera privada, mas da fabricação de um mundo correspondente ao modelo ideológico e do controle da sobrevivência das categorias – raças ou classes sociais – em que a ideologia dividirá a humanidade, empreendimento que exigirá não só o controle da esfera pública como também a eliminação das fronteiras entre esta e a esfera privada.

A partir da experiência totalitária Arendt entenderá que apenas através do acesso à esfera pública os homens podem reciprocamente reconhecer a dignidade uns dos outros e se defenderem do domínio total de suas vidas empreendido pelas administrações burocráticas em que se transformam os governos na modernidade. Por isso seu pensamento se voltará às experiências políticas da *polis* ateniense e da república romana na busca pelos elementos que dignificam a política.

Neste trabalho se buscará delinear este percurso do pensamento de Arendt em três capítulos. O primeiro capítulo consiste num estudo da obra *Origens do totalitarismo*, em que há uma exposição da abrangência e do potencial destrutivo da administração da vida humana efetivada pelos governos totalitários. O segundo capítulo trata do que Arendt chama de filosofia política “tradicional”, e do entendimento da política como esfera de dominação que será transmitido pela tradição, de modo que discutir esta noção de política implicará numa análise dos fundamentos e dos desdobramentos da própria episteme ocidental, a partir do que Arendt defenderá a necessidade de uma esfera onde a vida humana possa transcender num mundo compartilhado – e não somente através do pensamento – a simples sobrevivência. Neste capítulo recorreremos a diversas obras da autora, dentre as quais as principais são: *Entre o passado e o futuro*, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, artigos da coletânea *Compreender*, e *A condição humana*. E, no terceiro capítulo, será abordada a fenomenologia da *vita activa* realizada por Arendt nesta última obra mencionada, e da

moderna redescoberta da liberdade pública nas revoluções modernas, a qual, porém, findou por não construir uma nova tradição política, tal como trata Arendt em *Sobre a Revolução*.

1. A EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA

A busca pela compreensão do fenômeno totalitário levou Hannah Arendt à conclusão de que o reconhecimento de um sujeito como digno enquanto humano é profundamente relacionado à sua capacidade de iniciar, de realizar feitos à revelia do que se possa esperar ou prever. Esta potencialidade de todo ser humano é realizada quando se assume responsabilidade por um mundo que é compartilhado com outros humanos e que carrega consigo o resultado dos inícios realizados no passado. Estes incidem numa sempre nova rede de relações humanas e desencadeiam processos cujas causas não podem ser derivadas de uma natureza humana e cujas consequências não podem ser deduzidas de tendências históricas ocultas. O modo humano de imprimir novos rumos ou interromper tais processos, de manter ou modificar o estado presente do mundo, é a realização da mesma capacidade que deu início ao que irremediavelmente já foi feito: a ação.

A marca distintiva do ser humano não se encontra, portanto, em atributos essenciais que sirvam de fundamento de sua superioridade, tampouco numa racionalidade que permita a ele conhecer e controlar, mas sim na possibilidade de escolher e transcender o que é dado. Arendt não abordará o tema da dignidade humana através de uma definição da natureza humana, como é tradicionalmente feito. Seu pensamento se desdobrará a partir de um inusitado estudo do governo totalitário, tipo de ordenamento da vida humana em que qualquer traço de dignidade era, por princípio, sistematicamente eliminado, em que as capacidades de agir e opinar espontaneamente eram substituídas pelo dever de comportar-se e obedecer.

A ambição de controle total realizada nesta inédita forma de governo foi amparada numa concepção naturalista de *ser humano*, relacionada a especulações sobre leis sociais, genéticas e históricas que determinariam a conduta humana com base em fundamentos de ordem metafísica, ou seja, exteriores aos próprios homens. A consequência foi a eliminação da espontaneidade e da possibilidade de responsabilização daqueles que viverem sob o domínio de um governo no interior do qual o único dever é a impessoal obediência às leis que supostamente conduzem ao progresso da espécie humana.

A modernidade será marcada pelo surgimento de inúmeras teorias em que se buscará demonstrar, através de fundamentos da natureza humana, seu comportamento

em sociedade. O objetivo destas teorias, o controle, converge com os da tradição clássica de pensamento político, e pode ser rastreados nas origens da filosofia política tradicional. Seu método, porém, é eminentemente moderno. Não são teorias que estabelecem uma estrutura ideal de sociedade para que sejam refreados os impulsos humanos que conduzem à injustiça. São manuais sobre o funcionamento da sociedade e da dinâmica segundo a qual ela se transforma, em relação a que não passarão os homens de mera função de um processo que se desdobra historicamente.

A partir desta perspectiva caberá ao homem, como ser racional supostamente capaz de manipular o processo histórico, controlar as condições em que vive e adaptar-se a elas. Proceder a elaboração teórica das transformações pelas quais as instituições de controle deverão passar e manipular o próprio modo de existência dos homens via organização institucional, mesmo que para isso tenha que ser deformada a própria humanidade.

Tal foi o empreendimento realizado pelo totalitarismo, cujos reflexos repercutem até os dias de hoje – prova de que tal evento não consistiu num desastre isolado, mas no rompimento com o passado rumo a uma Era que permanece administrando a vida humana, criando artifícios que revestem a vida em comum num fato sublime e intangível, e se sustentando em ideologias que cindem os seres humanos em categorias desejáveis ou que devem ser compulsoriamente excluídas. Traço este que teve sua primeira mais importante expressão propriamente característica desta Era com o antissemitismo ideológico.

1.1. O antissemitismo ideológico

De acordo com Hannah Arendt o antissemitismo de cunho religioso através do qual se deu a histórica perseguição do povo judeu difere substancialmente do antissemitismo ideológico, segundo o qual os judeus são considerados portadores de uma “diferença de natureza interior”, uma diferença intrínseca de ordem étnica, e não reflexo do modo como indivíduos judeus se posicionam no mundo. Este antissemitismo foi traço fundamental da ideologia que sustentou um tipo de governo sem precedentes,

em que se conseguiu criar em meio à civilização um tipo de conduta impassível a qualquer julgamento: o totalitarismo.

Arendt considera que as origens históricas do antissemitismo religioso não auxiliam na compreensão de tal desastre político, pois tende a ensejar que haja uma continuidade histórica da perseguição do “povo escolhido”, quando o que ocorre nos governos totalitários é a ruptura com qualquer padrão de conduta até então existente. Tratar do antissemitismo como perseguição histórica no que diz respeito às origens do totalitarismo, a seu ver, não revela senão a história do povo judeu na forma de superstição e escamoteia seu verdadeiro caráter político, pois só pode dar origem ao conformismo de quem não consegue lutar contra a força intransponível de uma providência que determina o destino.

É também considerada muito relevante a discrepância entre a questão judaica e uma “solução final” genocida, pois se trata de um problema que até então era de relativamente pouca relevância na política europeia que ganha crescente importância na medida em que o equilíbrio de poder do Estado-nação declina. Apesar de seu significado meramente demagógico, pois fundada em mentiras para servir de instrumento de poder, Arendt defende que a ideologia antissemita não foi escolhida por acaso: não foi a histórica perseguição do povo judeu que evoluiu até tomar a forma de genocídio, mas foi por conta de problemas específicos do recém-instaurado estado-nação na Europa que grupos antissemitas criaram uma solução ideológica para a questão judaica no intuito de resolver problemas políticos de níveis continentais de modo completamente irresponsável em relação a toda a humanidade.

Se, por um lado, a vitimização do povo judeu é pouco esclarecedora, por outro, tampouco o é a explicação da adesão das massas à ideologia antissemita por meio da afirmação de uma regressão da cultura em que o sujeito é por ela determinado. Em ambos os casos retira-se a responsabilidade das escolhas humanas que viabilizaram a transformação do mundo na ideologia antissemita. Considera-se que esta não tenha origem em forças históricas de ordem metafísica, mas que seus responsáveis sejam grupos de interesse dentre os quais se figuram inclusive os próprios judeus – motivo pelo qual Arendt foi severamente repudiada por muitos de seus pares, especialmente após a publicação de seus relatos sobre o julgamento do nazista Eichmann.

As origens da transformação do povo historicamente perseguido em inimigo objetivo serão por Arendt rastreadas no século XIX, ápice do desenvolvimento do

Estado-nação. Com a concessão da igualdade de direitos aos habitantes judeus, reflexo do ideal revolucionário de igualdade, e também dos privilégios de que eles já gozavam em virtude da posição de financiadores desta nova máquina estatal, a emancipação judaica apresentou a dupla significação de igualdade e privilégio. Este processo coincidia com o nascimento de uma sociedade de classes que “novamente separavam os cidadãos, econômica e socialmente, de modo tão eficaz quanto o antigo regime” (OT I, p. 33) ¹.

No sistema de classes, que liga os indivíduos enquanto membros de uma classe e define sua condição pelo relacionamento de sua classe com as demais, os judeus – segundo Arendt, única exceção a essa regra – tinham sua condição definida pelo fato de serem judeus e não pela sua relação com outras classes. Por prestarem serviços especiais ao Estado e em troca receberem proteção especial, eram confundidos com o ele do ponto de vista das classes sociais, no que havia o duplo interesse dos judeus em se manterem como grupo e do Estado em conservá-los um grupo especial para lhe prestar serviços. Assim, sofriam os judeus não de desigualdade social, mas de exclusão social, a qual, com o declínio do Estado-nação e ascensão do imperialismo pôde se transformar em arma político-ideológica.

No momento em que os negócios da burguesia começaram a receber apoio estatal a riqueza dos judeus, agora inútil a fins públicos, passou a ser objeto de desprezo pela sociedade. Os judeus então deixam de ser um grupo especial atrelado ao Estado, e passam por um processo de desintegração como grupo.

A corresponsabilidade que Arendt atribui aos judeus pela transformação do antissemitismo em arma político-ideológica se dirige no sentido de sua resistência em deixar de ser um grupo especial. No fato de sobreviverem como grupo justamente por constituírem um elemento intereuropeu e tirarem vantagem disso encontra-se a razão

¹ É sabido que a primeira grande expressão teórica sobre a divisão da sociedade em classes é realizado por Marx, a quem Arendt irá voltar sérias críticas. Para que se compreenda a crítica de Arendt ao marxismo é importante que se distinga a teoria social de Marx, que deriva sua estrutura do processo produtivo no capitalismo, da teoria da história de Marx, em que se fundamenta a dinâmica da luta de classes num processo dialético que – tal como estruturado por Hegel – se revela numa história em que os acontecimentos se desdobram de modo *necessário*. Arendt não negará os efeitos nefastos do capitalismo e, assim como Marx, se utilizará da categoria de *classe social*. O que a pensadora problematiza é a utilização de leis históricas como justificativa para a prática arbitrária de injustiças que supostamente conduziriam a uma necessária reconciliação das classes sociais. No âmago desta problematização encontra-se o questionamento da possibilidade de uma reconciliação cuja suposta necessidade deriva da simples existência do conflito, e também o repúdio à instrumentalização da essencialização das classes e de seus conflitos como justificação da violência e da arbitrariedade.

pela qual deixaram de ver que a discriminação que sofriam estava se tornando um argumento político capaz de unir toda a opinião pública numa Europa politicamente muito frágil (OT I, p. 48). Sua resistência à emancipação política permitiu que a questão judaica se transformasse em alvo ideológico.

Tanto os judeus como os nobres eram a-nacionais e intereuropeus, e um compreendia o modo de vida do outro, no qual a afiliação nacional era menos importante que a lealdade a uma família, geralmente espalhada por toda a Europa. [...] compreendiam a ideia de que o presente é nada mais que um laço na corrente de gerações passadas e futuras. (OT I, p. 56) ².

A implosão desta problemática estrutura estatal é apontada como primeiramente ensejada pela nobreza, já destituída de privilégios. Foi com a sua utilização do antissemitismo que se descobriu a eficácia dos *slogans* antissemitas. Ao notarem isso, os antissemitas mais radicais logo abandonaram a nobreza como aliada e fundaram o partido de oposição “Democratas Sociais”. Desde o início os que se utilizaram de tal ideologia pretenderam formar um partido acima de todos os demais. Seu objetivo não era equilibrar a política do Estado-nacional com a inclusão da representação de mais um grupo que surgia, mas destruir seu padrão político e efetivar uma organização estatal nos moldes da organização partidária, substituindo o Estado pelo partido: a “pretensão dos partidos antissemitas de estarem ‘acima de todas as ideias’ claramente anunciava sua aspiração de passar a representar toda a nação”, de modo que “seus eleitores pudessem realmente dominar o país” (OT I, p. 65).

Seu intuito – afirma Arendt – não foi só acabar com os judeus, mas exercer um poder absoluto de que estavam convencidos que os judeus tinham posse. A união das massas contra os judeus foi realizada sob o argumento de que eles detinham o poder dos grandes Estados da Europa por detrás dos bastidores. É por isso que os radicais antissemitas queriam mais que o poder absoluto em um Estado, pretendiam levar a cabo uma organização supranacional: era “lógico que [...] em sua luta contra o grupo-que-supera-nações, criassem um partido-que-supera-partidos” (OT I, p. 67).

Terem os judeus sido emancipados mesmo se mantendo como corpo à parte da nação foi altamente relevante do ponto de vista político, já que sua discriminação social

² Certamente seja da constatação de que a união de um grupo pela instituição familiar não garante sua coesão política ou a formação, a partir das relações familiares, de um grupo político, que Arendt chegou à conclusão de que a origem da política não é a união familiar. A disso torna-se mais clara a distinção entre a esfera privada – onde o há o predomínio do doméstico – e a esfera pública.

resultou da sua crescente igualdade em relação aos demais grupos. Neste ponto Arendt enfatiza a importância da noção moderna de igualdade, que passa a ser de cunho social, e representar “igualdade de condições”.

Sempre que a igualdade se torna um fato social, sem nenhum padrão de sua mensuração ou análise explicativa, há pouquíssima chance que se torne princípio regulador de organização política, na qual pessoas têm direitos iguais, mesmo que difiram entre si em outros aspectos; há muitas chances, porém dela ser aceita como qualidade inata do indivíduo, que é “normal” se for como os outros, e “anormal” se for diferente. (OT I, p. 85).

Quando a igualdade deixa de ser política e ganha sentido social as condições pessoais deixam de ser fator diferenciador das pessoas. Este tipo de igualdade exige que quem pertença a um mesmo grupo se reconheça como igual, enquanto quem pertence aos demais grupos passe a ser discriminado. Afirma Arendt ser esta a discriminação que dá origem à privação de igualdade cívica, política e econômica, e que serve de base a movimentos políticos que desejam resolver através da violência conflitos e dificuldades naturais de um país multinacional (OT I, p. 86).

Em face à desolação característica do desenraizamento social resultante da ineficácia do Estado na defesa dos interesses da sociedade, a reação será a busca pelo grupo culpado, e não a criação caminhos institucionais através dos quais seja possível encontrar soluções plausíveis do ponto de vista humano. Ocorre que não se pode encontrar um grupo objetivamente definido como culpado por problemas resultantes da falta de comprometimento político generalizada num sistema partidário-representativo. A identificação do inimigo objetivo consiste em fuga para a única solução existente perante o desolamento que não implique na necessidade de destruir sistematicamente todo o que não se pode identificar como socialmente igual: a participação política.

Neste contexto, se enquanto grupo os judeus já eram socialmente excluídos e se ensejava eliminá-los politicamente, enquanto indivíduos podiam ser aceitos conquanto fossem “excepcionais”, caso se aproveitassem do ideal burguês de tolerância aos suficientemente educados e cultos, ou seja, caso conseguissem se portar como não-judeus. A este ideal “humanístico” os judeus consistiam em “prova cabal de que todos os homens eram humanos”, demonstravam que a humanidade era realmente universal, e ilustravam o burguês elogio à identidade: “É fácil imaginar o desastroso efeito dessa exagerada (embora preconceituosa) boa vontade em relação aos judeus recém-

ocidentalizados [...] transformados em exemplos de certos anseios ideológicos” (OT I, p. 89 - 90).

O judaísmo passa a ser tido, por um lado, como “vício elegante” que favorece seus “portadores” na medida em que demonstram conseguir superar seu judaísmo e representar uma personalidade “ocidentalmente educada” e, por outro, em fator de exclusão aos que eram simplesmente judeus.

a emancipação dos judeus na agenda pública [...] libertaria os judeus educados juntamente com as massas judias “atrasadas”, e esta igualdade destruiria aquela preciosa distinção sobre a qual, como bem sabiam os judeus emancipados, se baseava seu *status* social. (OT I, p. 92).

Na análise de Arendt o resultado da ocidentalização dos judeus excepcionais foi a construção de um estereótipo psicológico do judeu baseado naqueles que eram socialmente aceitos. O grupo judeu deixou de ser definido por seguir uma religião ou ser um povo culturalmente coeso e passou a ser definido por uma “condição psicológica”. A questão judaica se tornou um complicado problema pessoal para cada judeu individualmente na medida em que seu sucesso ou fracasso deixou de ser percebido em função de consequências políticas do próprio fato de pertencerem ao povo judeu. A exigência de serem “judeus em casa e homens na rua” não foi percebida como exigência política e sim como problema individual, afinal era algo que alguns “conseguiram” realizar, o que resultou no conformismo: “o destino pessoal do judeu médio foi determinado pela sua eterna falta de decisão” (OT I, p. 100).

Neste misto de recusa e admiração por parte da sociedade, e de orgulho e vergonha por parte dos judeus, “a genuína tolerância e curiosidade que a Era do esclarecimento sentia em relação a tudo o que era humano, cedia lugar ao mórbido desejo pelo que era exótico” (OT I, p. 103). Os judeus se tornaram entretenimento para a entediada e politicamente indiferente sociedade burguesa – primeiro sinal da transformação do crime em “vício atraente”. Foi o prenúncio da perda de autoridade dos valores que até então permitiam uma mais ou menos clara distinção entre o certo e o errado.

No antissemitismo ideológico o judaísmo deixa de ser uma religião que une um povo para ser definido como predisposição genética a determinados traços psicológicos. Segundo Arendt, a tolerância a estes traços como vício irresistível sinaliza o desgaste da

própria categoria de crime, pois se atribui condutas não aceitas pela sociedade à fatalidade. O agente de um crime torna-se vítima de traços psicológicos inerentes a ele, no que sua própria dignidade enquanto indivíduo é abalada, pois se lhe retira qualquer responsabilidade por seus atos, o que se converte num grande problema em nível político:

num certo momento esta tolerância pode desaparecer, substituída por uma decisão de liquidar não apenas com os verdadeiros criminosos, mas com todos os que estão “racialmente” predestinados a cometer certos crimes, o que pode acontecer quando a máquina legal e política, refletindo a sociedade, vier a ser transformada pelos critérios sociais em leis a pregarem esta necessidade de libertação social do perigo em potencial. (OT I, p. 119).

Foi a inclinação social em identificar o refinado ao monstruoso – claro sinal de uma relativização dos valores distintivos do certo e do errado – que permitiu a aceitação do judaísmo enquanto perversão inata, inclusive por parte daqueles judeus que por isso eram socialmente aceitos. O que Arendt considerou mais perturbador nesta “aparente largueza de espírito” não foi o fato “das pessoas não se horrorizarem diante da rejeição das normas, mas que se tornaram indiferentes perante o crime” (OT I, p. 120). É nessa aceitação do judeu como elemento exótico que se encontra o germe do antissemitismo político-ideológico, foi na aceção do judaísmo como vício irresistível que se assentaram os argumentos da “solução final”.

Arendt enfatiza a importância da acomodação do argumento ideológico da “solução final” à nova igualdade de cunho social. Com a divisão da sociedade em classes se deixou de esperar que seus membros se apresentassem como indivíduos, senão como membros do grupo a que pertenciam, cuja conduta “passa a ser controlada por exigências silenciosas e não por capacidades individuais” (OT I, p. 124), ao passo que a conduta dos “anormais” passa a ser em função da sua “anomalia”. Foi a convicção social de identidade dos indivíduos pertencentes a uma classe que viabilizou a aplicação do conceito de raça à questão judaica. Esta distinção dos indivíduos segundo sua condição social é considerada resquício aristocrático escamoteado sob uma democracia recém-instaurada, que conduzia a sociedade a pender entre a igualdade como vitória política e o desdém pelos padrões pequeno burgueses que ela própria sustentava, o que gerou a dúbia atração e aversão aos grupos que se destacavam de tais padrões.

Esta mentalidade tendenciosa à reificação do indivíduo segundo padrões sociais permeava, segundo a pensadora, inclusive as vítimas excluídas dos padrões então aceitos como respeitáveis. Principalmente dentre judeus e homossexuais notou-se uma autoimagem mais determinada por *o que* eram que por *quem* eram: “acreditavam que sua diferença era um fato natural adquirido por nascimento; [...] estavam constantemente justificando não o que faziam, mas o que eram” (OT I, p. 124). É aqui que reside a razão de sua corresponsabilidade, no fato de não terem encarado sua discriminação em seu sentido político, Arendt considera sua omissão política muito relevante para o rumo dos acontecimentos.

O “filo-semitismo” social sempre terminava por dotar o antissemitismo político daquele fanatismo misterioso sem o qual o antissemitismo não poderia ter-se tornado o melhor lema para organizar as massas. Todos os *déclasses* da sociedade capitalista estavam finalmente prontos a unir-se e a estabelecer suas próprias organizações populares; sua propaganda e sua atração repousavam na premissa de que uma sociedade que havia demonstrado estar disposta a incorporar à sua estrutura o crime sob a forma de vício, estaria agora pronta a purificar-se do mal, reconhecendo abertamente os criminosos para publicamente cometer seus crimes. (OT I, p. 128).

Para Hannah Arendt o antissemitismo moderno revela aquela tendência do modo de pensar ocidental – cujo início se deu com o nascimento da filosofia – em determinar o Homem como categoria abstraída de diferenças específicas de ordem interior presentes em todos os homens em relação aos demais objetos da natureza. Se Platão pôde dividir a humanidade segundo diferenças interiores supostamente intrínsecas a cada homem entre governantes, soldados e trabalhadores, a sociedade moderna poderia agora definir cada homem segundo sua origem social, ou sua ascendência étnica. Este é um problemático rastro da tradição que se manterá presente no mundo contemporâneo, que – como será tratado adiante – aponta para uma íntima relação entre a ideia de política como ordenamento da sociedade nivelado à manutenção de necessidades voltadas à sobrevivência, já presente nas origens da filosofia política tradicional, que conduzirá à moderna transformação das instituições políticas em instrumento do biopoder, em ordenamento da vida corpórea, tal como afirmará Agamben.

Para que se justificassem os atos desse novo modo de ordenamento humano realizou-se uma essencialização da posição do homem na sociedade. Ao ser identificado com uma classe social, com a posição que ocupa na divisão social do trabalho, ou com sua origem étnica – como se tais fatores pudessem determinar sua natureza interior –

qualquer homem se torna supérfluo. Qualquer ação ou tomada responsabilidade pelo mundo que o cerca torna-se sem sentido, na medida em que, por um lado o que se espera é que se comporte segundo sua suposta essência e, por outro, os últimos resquícios de sua dignidade se devem a fatores imutáveis de ordem interior, no que qualquer ação voltada para o mundo não revela senão diferenças específicas que, neste caso tornam-se sem sentido, por fugirem aos padrões socialmente estipulados.

Mais que o simples conformismo, esta reificação do homem pôde gerar, num mundo já carente de solidariedade humana, uma categoria de homens que não mais eram considerados dignos de usufruírem de direitos. É o caso Dreyfus considerado por Arendt emblemático como primeira expressão da revogação de direitos, com respaldo institucional e apoio das massas, a pessoas por simplesmente pertencerem a uma categoria humana considerada menos humana.

* * *

No ano de 1894 o oficial judeu do Estado-maior francês Alfred Dreyfus foi acusado por unanimidade num julgamento a portas fechadas de espionagem em favor da Alemanha, sua condenação foi de deportação perpétua na Ilha do Diabo. O caso nunca chegou a ter uma conclusão definitiva ou ser realmente encerrado graças a diversas polêmicas envolvendo a falsificação de documentos do processo, incluindo o próprio bilhete que o incriminava. Foi um caso de espantosa repercussão mesmo em meio à Primeira e a Segunda Guerra Mundial, que dividiu a política francesa até muito tempo depois.

Se muitos se mobilizaram por ódio aos judeus – finalmente era possível condenar um judeu por manipular a política europeia – outros se depararam com a fragilidade da República, do Parlamento e do Estado. O erro deste julgamento significava a obstrução a uma das mais importantes bases da civilização: a doutrina da igualdade perante a lei. Foi a primeira vez que o antissemitismo – já disseminado na sociedade – tornava-se arma política.

Os antissemitas podiam apontar os parasitas judeus de uma sociedade corrupta para “provar” que todos os judeus de toda parte não passavam de uma espécie de cupim que infestava o corpo do povo, o qual, de outro modo, seria sadio [...]. Os antissemitas, que se diziam patriotas, introduziram essa nova espécie de sentimento nacional, que consiste primordialmente no encobertamento dos defeitos de um povo e na ampla condenação dos que a ele não pertenciam. (OT I, p. 142).

Com a dissolução dos judeus como grupo, tornou-se comum que sua nova geração procurasse espaço em profissões liberais e cargos públicos. Foi ao buscarem igualdade no exército que se depararam com o tradicional antissemitismo dos jesuítas, nada dispostos a tolerar oficiais imunes ao confessionário. Esta foi a primeira vez que o antissemitismo foi utilizado como arma político-ideológica em nível pan-europeu.

Segundo Arendt tais indícios tornam plausível a possibilidade do caso Dreyfus ter sido forjado por conta dele ter sido o primeiro judeu a galgar um posto no Estado-maior. Seu grande erro foi ter deixado de sustentar sua defesa no conceito jacobino de direitos humanos. Sua derrota legou um acréscimo à reputação do Parlamento e a descoberta do apoio popular aos *slogans* antissemitas: “descobria-se uma fórmula quase mágica para reconciliar as massas com o tipo de governo e a sociedade existentes” (OT I, p. 154).

Pela primeira vez num governo constitucional alguém foi excluído dos benefícios da lei por ser parte de um grupo da população excluída de direitos mediante a aprovação popular. Os que se opuseram de modo organizado – uma parcela dos trabalhadores – não o fizeram em defesa da liberdade ou da justiça, mas por assim se oporem ao clero e á aristocracia. Quem realmente estava do outro lado neste campo de batalha não era organização civil ou partidária alguma, mas homens isolados guiados pela sua consciência, “homens tão diversos entre si [...] que no dia seguinte se separariam e tomariam caminhos diferentes” (OT I, p. 162).

Foi por não entender o antissemitismo em seu significado político, por não se atentar à importância da igualdade em sua acepção política e fundamentar nela sua defesa, que até sua vitória consistiu numa derrota: Dreyfus foi inocentado sem julgamento normal, como exceção á lei, o que confirmou sua exclusão enquanto judeu aos direitos humanos. Uma verdadeira derrota política.

1.2. A raça e a burocracia como ferramentas políticas

Se a relativização dos direitos consistiu em fenômeno voltado a uma crise dos valores, à perda de parâmetros distintivos entre o vício e o crime, o racismo e a

burocracia apontam para problemas da própria estrutura do Estado-nacional, fortemente relacionados ao sistema capitalista. Foram estas “soluções” que se mostraram plausíveis numa cultura em que já não havia qualquer fundamento digno de crédito que amparasse qualquer princípio para a justiça, em que a injustiça já podia ser justificada pelo progresso perante uma sociedade permeada pelo desolamento.

A estrutura industrial nascente não podia absorver toda a mão-de-obra disponível e a quantidade de capital excedente superava os limites de investimento de seus países, por isso a economia capitalista gerou uma grande quantidade de homens supérfluos e de capital supérfluo. Esta situação causou o fenômeno a que Arendt chamará *desenraizamento social*. Os socialmente desenraizados provinham não só da classe trabalhadora, mas eram resíduo de todas as classes, compondo o que a autora chama de *ralé*.

Sabe-se que a república é uma estrutura política em que partidos representam grupos de interesses. No Estado-nacional os partidos representavam as classes sociais sem que nenhuma exercesse o domínio da máquina estatal, de modo que o Estado, como representante da nação – diz Arendt – não chegasse se identificar a nenhum partido e a representatividade das classes sociais do interior da nação fosse o fator fundamental de sua estabilidade política.

A burguesia foi uma classe que cresceu junto com o Estado-nação e, embora fosse seu mais poderoso grupo, questões públicas nunca haviam ganhado a atenção que dedicavam a seus interesses particulares, foi “a primeira classe na história a ganhar proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”. O conflito entre Estado e burguesia se iniciou quando “ficou patente que o estado não se prestava como estrutura para maior crescimento da economia capitalista” (OT II, p. 15).

A transformação de interesses econômicos de grupos particulares em interesses públicos, isto é, a transformação do Estado em defensor de interesses econômicos em nível internacional, representava um risco político-institucional do qual os Estadistas eram cientes. Se o que garantia a estabilidade política do Estado-nacional era a representatividade partidária, o que fazia do Estado uma estrutura que comportava tais partidos era a homogeneidade nacional. Sua base era o consentimento do governo ao Estado por parte de uma população culturalmente homogênea, ou seja, de uma nação. Diferente de governos baseados na lei – como a República romana – em que a fundação e expansão do Império podia ser realizada com êxito mediante a integração de outros

povos à sua jurisdição, a expansão do Estado-nação só poderia resultar em tiranias por meio da conquista, da imposição do consentimento a um governo, pois – apontará Arendt – não é possível transformar a “substância nacional” em produto de exportação, exceto sob a aniquilação das demais nacionalidades existentes no solo onde se pretenda implantá-la.

Foi nisto que consistiu o imperialismo, numa tentativa de “expansão do *poder* político sem a criação de um *corpo* político” (OT II, p. 22), de impor a uma estrutura política limitada o princípio econômico de expansão ilimitada. Ocorre que seu princípio “lendário” de que “acumulação de dinheiro gera dinheiro” aplicado à política leva à destruição de suas instituições, na medida em que os corpos políticos tornam-se obstáculos temporários quando vistos como parte da eterna corrente do acúmulo de poder: “a mera exportação da violência transformava em senhores os servos – porque eram servos esses administradores – sem lhes dar a mais importante prerrogativa do senhor: a possibilidade de criar algo novo” (OT II, p. 33).

Ao questionar a lendária superstição do progresso ilimitado, Arendt constatará que um governo baseado no acúmulo de poder só pode se manter através da ampliação constante do poder, estabilidade implica em ruína. Este processo criou a “ideologia progressista”, a qual, diferente da ideia de progresso vigente na França pré-revolucionária em que a emancipação humana seria o fim deste progresso, esta tinha em mente um progresso infundável da sociedade burguesa – que dada a constatação da limitação da condição humana na terra transformou-se num niilismo que substituíu a superstição do progresso pela superstição da ruína (OT II, p 40).

Com a aliança entre o capital e os socialmente desenraizados a separação dos grupos de interesse em classes e a ideologia da luta de classes foram substituídas pela separação da humanidade entre raças dominantes e raças escravas. O conflito de interesses diminuiu no interior da nação, mas o racismo tornou-se arma ideológica, e o imperialismo finalmente uniu-se ao nacionalismo: “somente longe de casa um cidadão da Alemanha ou da França podia ser apenas inglês ou alemão [...]. em seu país se sentia mais como membro de sua classe num país estranho do que um homem de outra classe em seu próprio país” (OT II, p. 54).

Logo as tendências ao recuo a questões morais e o cinismo, características que acompanhavam o desenraizamento social, puderam ganhar a admiração da alta sociedade, e seus representantes ganharam relevância política. Dirá Arendt que com o

destaque que as ideologias naturalistas ganharam, puderam passar a servir tanto para manusear a ralé, quanto para justificar a ausência de contato humano na política estrangeira. – O alto poder de destruição da civilização pela divisão da humanidade em raças já era visível.

A ideologia racial não foi, portanto, uma invenção alemã, ao contrário, foi utilizada pelo hitlerismo justamente por refletir a opinião pública europeia, por já constituir um sistema que efetivamente orientava as experiências e a vida de um grupo de pessoas:

a ideologia difere da simples opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história, em que julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza do homem. (OT II, p. 60).

Arendt rastreará o germe do racismo já no interesse característico do século XVIII em conhecer culturas exóticas e levar a liberdade a elas, como se isso fosse possível. Foi deste ideal que surgiram teorias em que os direitos são privilégios herdados dos ancestrais conquistadores das demais nações de um Estado – criadas na França para defender a nobreza do *tiers etat*, para dividir a nação entre raças portadoras de direitos e raças inferiores.

Na Alemanha, ao contrário, a divisão da humanidade em raças não foi utilizada para dividir a nação, mas para unir uma nação que carecia de reminiscências históricas sobre as quais se pudesse construir uma nacionalidade política. Tentou-se criar uma unidade nacional de cunho ideológico, através de uma definição orgânica e naturalista dos povos em que a origem tribal comum constituía a essência da nacionalidade. Arelado a esta ideologia torna-se também relevante o ideal romântico do gênio como

naturalmente predestinado. Se a explicação da aristocracia como produto da natureza³, e não da política, permitia “uma fuga ideal da responsabilidade política” (OT II, p. 87), a ideia da “missão nacional” de levar a liberdade a outros povos finalmente dissolve o vínculo entre o povo e seu solo.

O que até então não havia sido levado a cabo, porém, era uma preocupação séria em discriminar outros povos como raças inferiores. Embora o pensamento racial houvesse fornecido argumentos de conveniência para os conflitos existentes não chegou até então a criar novos conflitos ou produzir novas categorias de pensamento político.

* * *

A raça e a burocracia foram descobertas pela empreitada imperialista como mecanismos de organização política, a raça como princípio de sua estrutura e a burocracia como princípio do domínio exterior. Afirma Arendt que tais ferramentas de poder foram desenvolvidas separadamente, mas unidas foram capazes de efetivar verdadeiros “massacres administrativos” – crimes friamente civilizados que já expressavam institucionalmente a falta de distinção entre o vício e o crime.

Ao chegarem à África os imperialistas se depararam com os bôeres, descendentes de colonos huguenotes e holandeses lá estabelecidos desde o final do século XVII que viviam como líderes tribais parasitas e formavam “o primeiro grupo europeu a alienar-se completamente do orgulho que o homem ocidental sentia por viver num mundo criado e fabricado por ele mesmo” (OT II, p. 105). Como o homem negro “teimosamente insistia em conservar suas características humanas”, os bôeres reexaminaram sua própria humanidade concluindo serem mais homens que os

3 Na tentativa do Conde Artur de Gobineu em encontrar uma aristocracia racial composta por pessoas dotadas de tais personalidades inatas e reconhecíveis por características físicas – as da “raça ariana” – Arendt encontra a mais bem acabada tentativa de inserção da história na categoria de ciência natural. Segundo Gobineu, o maior ideólogo racista francês, a humanidade acabaria numa lenta catástrofe natural cuja causa seria a degenerescência da raça. Seu racismo aristocrático não chega a “cair na fraqueza do patriotismo”. Já o racismo inglês, do qual Edmund Burke seria a maior expressão, é mais nacionalista e mais semelhante ao alemão. Afirma ser a liberdade uma herança recebida dos antepassados, de modo que direitos sejam privilégios de todo o povo inglês, a nobreza entre as nações. Aqui é negada a ideia de direitos universais e inalienáveis em favor de uma ideia de direito como conquista de uma nação. Reflete a recorrente tentativa de ampliar a humanidade a todos os povos da terra, e o fato da Inglaterra ter sido um dos primeiros países a lidar politicamente com esta ideia por conta da abolição da escravatura nas suas colônias. Foram também recorrentes doutrinas “naturalistas”, como o poligenismo – explicação das diferenças raciais mediante o isolamento geográfico dos povos em que indivíduos de origem mista são discriminados – e o darwinismo – acrescentando o princípio da hereditariedade ao princípio político do progresso pode fornecer armas ideológicas tanto a favor quanto contra o racismo, como a de Herbert Spencer, sociólogo segundo o qual a seleção natural resultaria na paz eterna. Quando as classes dominantes inglesas perderam força e hegemonia colonial a ideologia da vitória da raça-nação mais apta perdeu a credibilidade. Então a nova “ciência” da eugenia perdeu lugar como estudo da seleção natural mas vigorou como instrumento racional: “Finalmente, os últimos discípulos do darwinismo na Alemanha decidiram abandonar inteiramente o campo da pesquisa científica, esquecer a busca do elo que faltava entre o homem e o macaco e, em contrapartida, deram início aos esforços práticos de transformar o homem naquilo que os darwinistas acreditavam que o macaco fosse”. (OTII, p. 85).

“selvagens”, consideravam-se escolhidos por Deus para serem deuses do homem negro (OT II, p. 106). Sua liderança tribal já apresentava as características constitutivas de todas as organizações raciais: o desarraigamento como desprezo por um mundo onde não há lugar para homens supérfluos, rejeição a limitações de posse, desprezo pelo trabalho, e fé na divina escolha de seu grupo.

Os financistas imperialistas, em conflito com os bôeres, exigiam de seus governos apoio institucional. Mas já tendo estes um domínio efetivo do local, mesmo perdendo a guerra foram os que ganharam apoio do governo para instaurar “uma sociedade racial regida pela falta de Direito” (OT II, p. 112). O efeito bumerangue sobre a sua conduta ocorreu quando se iniciaram as importações de mão-de-obra barata indiana e chinesa:

desta vez não havia desculpas ou razões logicamente compreensíveis para que tratassem chineses e indianos como se não fossem seres humanos. De certo modo, o verdadeiro crime nasceu nesse momento, pois agora o homem branco não tinha motivos para ignorar o que estava fazendo. [...] o princípio racial [...] tornou-se uma arma que, com relação a eles, foi aplicada muito mais conscientemente. (OT II, p. 120).

Com a transformação de povos em raças e sua elevação à posição de raça dominante, os imperialistas aprenderam que “as sociedades podem funcionar segundo princípios não econômicos” de modo a favorecer aqueles que “nas condições de produção racional e de sistema capitalista, seriam subprivilegiados” (OT II, p. 120): “A África serviu para curá-los da ilusão de que o processo histórico é necessariamente ‘progressista’” (OT II, p. 121).

Enquanto a aplicação do racismo como arma ideológica se desenvolveu na África, a burocracia se desenvolveu em especial na Ásia. Trata-se de um tipo de governo que, efetivado por uma “minoria experiente” de peritos, tem um caráter de completa impessoalidade e ausência de convicções políticas ou patrióticas: o burocrata “evita toda lei geral e trata cada caso separadamente por meio de decretos, porque a estabilidade da lei gera a ameaça de formar uma comunidade onde ninguém pode vir a ser um deus, porque todos têm que obedecê-la” (OT II, p. 133). No processo infinito de acúmulo de poder em que cada nação não é mais que um meio para tal evita-se o vínculo entre instituições políticas entre o império e a colônia, de modo que a base de seu governo não esteja em instituições, mas no serviço secreto.

Se “a raça foi a fuga para a irresponsabilidade”, a “burocracia foi a consequência da tentativa de assumir uma responsabilidade que nenhum homem pode assumir por outro” (OT II, p. 122). A “lenda do imperialismo” surge do sentimento de se estar contribuindo com a elevada finalidade de levar a civilização aos povos “selvagens”. Permitindo que se confunda a aspiração de domínio sobre todos os povos com uma tarefa “humanitária”. Já se percebe outra característica do totalitarismo ligada ao sentimento de se estar lutando por um desígnio superior: não só as vítimas são tratadas como supérfluas, mas também seus carrascos vêm a si próprios como tais. Como parte de um processo guiado pela necessidade lhes resta apenas a “estranha decência” de ter se esforçado por ir na direção certa:

Eis, portanto, o fim do verdadeiro orgulho do homem ocidental que já não tem valor como um fim em si próprio, que já não faz “nada de si próprio nem tem a decência de ser ele mesmo” dotando o mundo de leis, e que só tem chance se “se esforçar na direção certa”, em unísono com as forças secretas da História e da necessidade – das quais é mera função. (OT II, p. 139).

* * *

Embora tenha sido através o imperialismo que se elaborou os métodos de domínio do governo totalitário, afirma Arendt que sua ideologia teve como fonte os movimentos de unificação pangermanista e pan-eslavista. Os países continentais sem possessão a ultramar realizaram um imperialismo continental, buscavam unir todos os povos de origem étnica semelhante através de uma ampla consciência tribal, e desprezavam a estreiteza do Estado-nação. Em relação ao ultramarino, o imperialismo continental era muito mais baseado em ideologias e apresentava um aspecto mais político que econômico. Também exercia uma muito maior atração popular, não exatamente por suas ideias políticas, mas por manter seus membros num “estado de espírito geral” (OT II, p. 145):

o imperialismo continental nada tinha a oferecer além de uma ideologia e de um movimento. Isto, porém, era bastante numa época que preferia uma chave da História à ação política, quando os homens, em meio à desintegração da comunidade e à atomização social, precisavam ater-se a alguma coisa a qualquer preço.

A “consciência tribal ampliada” que propunha permeava não só a esfera pública como também a intimidade do indivíduo, na medida em que sua nacionalidade passa se

confundir com sua “alma”. Ao afirmar uma distinção essencial entre os povos já nega teoricamente “a própria possibilidade de uma humanidade comum, muito antes de ser usado para destruir a humanidade do homem” (OT II, p. 147). Este tipo de nacionalismo surgiu justamente nos povos que não haviam alcançado a soberania no Estado-nação, junto a movimentos de unificação.

Segundo a análise de Arendt, o Estado-nação foi uma conquista de povos conscientes enquanto entidade cultural e histórica, construído com a finalidade de permitir o desenvolvimento de uma civilização comum num território que se tornaria seu lar permanente através da ação comum. Seus problemas estruturais se iniciaram com a transformação do Estado em instrumento dos “nacionais”, cujos interesses não eram comuns já que sua suposta origem comum não conseguia sobrepor-se a interesses de classe, e já não havia mais um rei para centralizar e dar estabilidade ao governo.

Já na declaração dos Direitos dos Homens o Estado-nação apresentava este contrassenso estrutural. Os Direitos dos Homens se pretendiam uma lei superior à qual deveriam se sujeitar as nações, ao passo que a própria soberania da nação implicava na não sujeição a qualquer lei exterior. A partir daí os direitos humanos passaram a ser protegidos apenas sob a forma de direitos nacionais, e a soberania nacional perdeu sua conotação original de liberdade do povo e “adquiriu a aura pseudomística de arbitrariedade fora da lei” (OT II, p. 152).

Afirma Arendt que enquanto o nacionalismo convencional via o Estado como uma entidade suprema, mas mantinha a lealdade ao seu governo e respeitava as leis nacionais dentro do seu território, o nacionalismo tribal surge não como busca de emancipação nacional, mas tenta transcender seus limites. Não se contenta com a relativa superioridade da missão nacional ou da “tarefa do homem branco”, mas “partiam da reivindicação absoluta de escolha divina” (OT II, p. 155), de tal modo que a nacionalidade se convertia em atributo permanente e não historicamente estabelecido.

no contraste absoluto entre um povo de origem divina e todos os outros povos, desapareciam todas as diferenças entre os indivíduos desse povo, quer econômicas, sociais ou psicológicas. A origem divina transformava o povo numa massa uniforme “escolhida” de robôs arrogante. (OT II, p. 156).

A dignidade dos próprios adeptos a estas ideologias é abalada. Elas se erigem sobre um tipo místico de igualdade – de acordo com Arendt retirado e deturpado da

tradição judaico-cristã – segundo a qual é a origem comum que os torna essencialmente iguais, e que permite supor que haja uma igualdade de objetivos políticos, o que é muito diferente da igualdade de direitos como conquista política. Trata-se de um tipo de igualdade que, ao transformar os povos em espécies que se relacionam como predadoras umas das outras, transforma os homens em animais. De modo que qualquer noção de responsabilidade, implícita na própria noção de humanidade, não faça parte do seu repertório.

Se as nacionalidades tribais apontavam para si mesmas como centro de seu orgulho nacional, independentemente de realizações históricas e de participação em acontecimentos registrados, se acreditavam que alguma qualidade inerente misteriosa, psicológica ou física, fazia delas a encarnação, não da Alemanha, mas do germanismo, não da Rússia, mas da alma russa, sentiam de alguma forma, mesmo que não soubessem expressá-lo, que a “judeidade” dos judeus assimilados correspondia exatamente ao mesmo tipo de encarnação individual e pessoal do judaísmo, e que o orgulho peculiar dos judeus secularizados, que não haviam desistido de sua antiga qualidade de “escolhidos”, realmente significava que acreditavam ser diferentes e melhores pelo simples fato de terem nascido judeus, independentemente das realizações e tradições judaicas (OT II, p. 164).

Os movimentos de unificação étnica surgiram onde nunca havia tido governo constitucional e o Estado governava já por meio de decretos e de uma administração burocrática, onde os partidos não tinham grande influência e os parlamentos careciam de funções legislativas. No governo burocrático “os decretos surgem em sua pureza nua, como se já não fossem obras de homens poderosos, mas como se encarnassem o próprio poder, sendo o administrador seu mero agente acidental” (OT II, p. 169-170). Nestes governos é como se a arbitrariedade fosse legítima, pois não se consegue esperar uma conduta estável de um governo impessoal em que ninguém sabe como, nem por que, nem por ordem de quem as coisas acontecem. O indivíduo fica sujeito a uma interpretação de possibilidades infinitas, em meio á especulação ilimitada “toda a textura da vida e do mundo assume um misterioso segredo e uma misteriosa profundidade” (OT II, p. 171).

É em meio a um mundo que parecia completamente sem sentido que os movimentos ideológicos atraíam as massas, por parecer devolver a ordem do mundo e conferir sentido às vidas individuais de seus membros. Eles não propunham a concretização de ideias através do processo histórico, mas a possibilidade de homens

encarnarem ideias, ao passo que excluía as “extraordinárias qualidades germânicas” de quem não aderisse ao movimento.

1.3. A questão dos Direitos Humanos

A Primeira Guerra Mundial levou a um alto nível de desemprego e alastrou guerras civis, de modo a dilacerar a comunidade dos países europeus e a gerar uma enorme migração de grupos humanos que não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma (OT II, p. 199). Estes grupos se tornavam sem lar e apátridas, que a “aparente estabilidade do mundo” fazia parecerem uma “infeliz exceção a uma regra sadia e normal”, cnicamente aceitava-se a injustiça como se houvesse sido imposta pelo destino – dirá Arendt. Em meio a esta atmosfera de desintegração as estruturas políticas começaram a ruir, em especial nos Estados recém-estabelecidos, e os apátridas deixavam de usufruir de qualquer direito, inclusive dos “inalienáveis” Direitos Humanos.

A principal solução proposta foi a criação de Estados-nacionais que reunissem as minorias através de tratados de paz. O que as manteria dependentes dos estados que lhes concedessem a soberania, tornaria a trazer os problemas que nem os Estados-nacionais mais tradicionais conseguiam resolver, e ainda deixaria de lado uma infinidade de grupos minoritários.

As próprias populações excluídas, percebendo que a única proposta plausível da Liga das Nações era a assimilação em outros Estados, cada vez mais acreditavam que sua liberdade só poderia ser efetivada através da completa emancipação nacional. Após a realização de um “Congresso de grupos nacionais” – que criou mais conflitos que os resolveu – tornou-se claro que a existência de grupos minoritários não era um problema de conjuntura, era um problema permanente com o qual a estrutura política europeia teria que lidar, e deixou também explícito que só num Estado-nação os “nacionais” podiam usufruir da garantia dos Direitos Humanos. O que se explicitava com isto era a “transformação do Estado de instrumento da lei do Homem em instrumento do ato da nação”, que “a nação havia conquistado o Estado” (OT II, p. 210).

Tal contexto apresenta-se sintomático em relação ao paradoxo inerente aos direitos do *homem* e do *cidadão*. A Declaração de direitos humanos, tornando-se paradigma jurídico do ordenamento do Estado de direito burguês na modernidade, conduziu a uma problemática distinção entre um exemplar da espécie humana e um cidadão, aparentemente inexistente. Por ter o intuito de salvaguardar o cidadão da tirania, fez com que a inquestionável soberania de uma nação organizada em um Estado pudesse servir de pretexto para a sistemática eliminação de indivíduos que não pertencessem a um Estado soberano.

Os povos sem Estado próprio não usufruíam o direito à autodeterminação nacional, tampouco sua repatriação era possível, pois a maioria não tinha pátria para onde retornar. A condição de apátrida tornou-se um fenômeno de massas, e só se agravou depois das desnacionalizações em massa posteriores à Segunda Guerra Mundial, realizadas pelos vitoriosos aos refugiados – o que já mostrava uma estrutura estatal incapaz de tolerar qualquer oposição. Finalmente tornou-se o campo de internamento uma rotina, era negado o direito de asilo político às centenas de milhares de apátridas que chegavam.

Com o fracasso das duas soluções humanamente possíveis – a repatriação e a naturalização – tais indivíduos se tornaram legalmente indeportáveis, ficando a cargo da polícia encontrar soluções ilícitas e desumanas: “o Estado, insistindo em seu soberano direito de expulsão, era forçado, pela natureza ilegal da condição de apátrida, a cometer atos confessadamente ilegais” (OT II, p. 221). Em meio à incapacidade dos Estados em lidar com esta grande quantidade de refugiados até as naturalizações anteriormente concedidas foram canceladas, o que tornou o problema da falta de direitos ainda maior.

O apátrida, sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei. Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime. [...] Uma vez que ele constituía a anomalia não prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso. [...] Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana. [...] na prática, qualquer sentença a que for condenado será insignificante, comparada com o mandado de expulsão, cancelamento do direito de trabalhar ou um decreto que o mande para um campo de internamento. [...] Sua sentença condenatória garantia-lhe os direitos constitucionais que nenhuma atitude, nem mesmo a total lealdade, lhe poderia garantir, uma vez que sua cidadania fosse posta em dúvida. (OT II, p. 224-225).

Neste estado de coisas a polícia deixa de ser instrumento para executar e fazer cumprir a lei para ser autoridade governante independente de qualquer governo. E, por conta do objetivo comum de fazer desaparecer os grupos humanos apátridas, começou a se organizar internacionalmente – o que veio inclusive a facilitar a ocupação nazista.

Quanto mais clara é a demonstração da sua incapacidade de tratar os apátridas como “pessoas legais”, e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente. (OT II, p. 229).

Os judeus, grupo numericamente mais expressivo dentre as minorias, o qual mais que qualquer outro povo só podia ter direitos garantidos por meio de uma proteção internacional, logo passaram a compor a maior parcela dos internos dos campos. Por terem sido os judeus a *minorité par excellence*, a questão judaica – e não o fenômeno de massa dos apátridas – pareceu ser o verdadeiro problema: “Nenhum dos estadistas se apercebia que a solução de Hitler para o problema judaico [...] era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como ‘liquidar’ todos os problemas relativos às minorias e apátridas” (OT II, p. 229). Ocorre que tal “solução” abala as estruturas do próprio Estado-nação, na medida em que fere seu princípio de igualdade perante a lei e converte direitos em privilégios.

Com a declaração dos Direitos dos Homens “o Homem, e não o comando de Deus, nem os costumes ou a História, seria fonte de lei”. O Homem libertava-se de qualquer tutela, os homens tinham agora como se defender inclusive de seu próprio Estado se preciso. Postulava-se com estes Direitos o Homem como soberano quanto à lei e o povo como soberano quanto ao governo, de modo que o direito do povo fosse garantia dos direitos “inalienáveis” dos homens. Conclusão: mal havia o homem se tornado digno em si mesmo, diluía-se como membro do povo, pois seus direitos só podiam ser respeitados como parte da civilização, como membro de um povo soberano. A partir daqui “toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional” (OT II, p. 230), pois embora se propusessem independentes de governos só um governo podia garanti-los.

Os próprios refugiados começaram a reivindicar direitos na condição de membros de seus povos e, pela primeira vez – afirma Arendt – os direitos do Homem tornaram-se questão prática em política. Quando declarados pretendia-se que estes

direitos incidissem sobre os cidadãos de todos os governos num momento em que todos eram cidadãos, ao surgir uma enorme quantidade de apátridas se tornaram direitos inexecutáveis.

O que primeiro perdiam os desprovidos de direitos eram seus lares e, em seguida, nesta condição, era a possibilidade de encontrarem um novo lar – o que era sem precedentes – e não por problemas demográficos ou de espaço, mas em razão da situação política vigente. Em seguida, ao perderem a proteção de um governo, perdiam sua condição legal em todos os países. Com o crescente número de casos tornava-se impossível resolver o problema oficiosamente.

a maioria dos refugiados sequer podia invocar o direito de asilo, na medida em que ele implicitamente pressupunha convicções políticas ou religiosas que, ilegais ou combatidas no país de origem, não o eram no país de refúgio. Mas os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos na raça errada [...] ou na classe errada [...] ou convocados pelo governo errado. (OT II, p. 234).

A perplexidade presente no próprio conteúdo dos Direitos dos Homens é, de acordo com Arendt, o fato de que a privação de nenhum dos direitos nele previstos leve ao rompimento com a dignidade dos homens, à sua absoluta privação de direitos:

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura pela felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – formulas que se destinavam a resolver problemas *dentro* de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a nenhuma comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles. (OT II, p. 236).

Ora, o homem destituído de cidadania deveria ser justamente aquele que os Direitos Humanos deveriam proteger. Agamben, que dará continuidade às reflexões de Arendt a esse respeito, será também enfático na afirmativa de que o refugiado, como exceção ao ordenamento jurídico-institucional, deveria ser aquele que encarnasse por excelência os direitos inalienáveis declarados como natos a todos os homens.

Na leitura de Agamben do problema que o Estado soberano produz em relação aos direitos dos humanos que não usufruem de cidadania haverá forte ênfase na ideia de que estes humanos passam a ser concebidos como simples *vida nua*. Este passa a ser o moderno estatuto do homem emancipado pelo fato do nascimento, cuja simples vida é

fonte de soberania ao mesmo tempo em que é objeto dos atos do soberano. A este novo tipo de dominação o filósofo italiano chamará de biopoder.

O que a ele se apresentará como questão central na política pós-totalitária é que, se até a modernidade a simples vida era tida como elemento indiferente à política – em conformidade com Arendt ele entenderá que até então havia clara distinção entre o ser como vivente, o humano em geral, e o homem específico que estabelece relações de igualdade e diferença com outros homens em meio a instituições jurídicas, políticas e culturais – a exigência de soberania intrínseca à estrutura do Estado-nacional conduziu à ascensão do fato no nascimento biológico ao primeiro plano na estrutura institucional do Estado, uma vez que passa a se fundar no próprio nascimento o direito a ter direitos, e não mais, como tradicionalmente, na essência racional ou na origem divina.

Agamben realizará uma análise do problema dos direitos humanos com foco em seu caráter jusnaturalista, compreendendo tal aspecto como sinal de uma inscrição da vida natural como sustentáculo da ordem política e jurídica do Estado moderno, cuja problemática – já apontada por Arendt – encontra-se na dificuldade que tal ordem imporá à possibilidade de qualificação política da vida humana, a qual consiste paradoxalmente no único estatuto que viabilizaria o resguardo da própria vida natural perante a tirania.

Já na Declaração de Direitos do Homem, diz Agamben, encontra-se presente a noção biopolítica de Homem, como mero portador de vida biológica que é enquanto simplesmente nascido na espécie humana. Este será o germe da decadência do próprio modelo político do Estado-nacional, cujo princípio é a igualdade perante a lei. A inexistência de qualquer lei, exceto pelas de exceção, para nacionalidades minoritárias sem Estado próprio – que, portanto, não gozavam de soberania – foi um problema gerado pela própria estrutura do Estado-nacional, dada a insuficiente abrangência dos Direitos Humanos neste caso.

Para que pudesse garantir a justiça a que se propôs a cada membro da espécie humana os Direitos Humanos teriam de também versar sobre – ou, certamente, partir de – um esforço conjunto dos Estados-nacionais em primeiramente resolver o problema da emancipação nacional dos povos. Daí que o direito à cidadania, à associação em torno de um corpo político, consista, para Arendt, em direito fundamental, anterior a qualquer direito individual, no que diz respeito à dignidade humana.

Isto só pôde ser percebido quando milhões de pessoas encontraram-se nesta situação: sem direitos e sem a possibilidade de recuperá-los. E deixou evidente que “a recém-descoberta dignidade do homem [...] implica na crença em certa ‘natureza humana’ [...] da qual os direitos e as leis podiam ser deduzidos” (OT II, p. 239). O problema é que, com as recentes descobertas científicas, nem as leis da natureza eram mais tão dignas de crédito – “Como deduzir leis e direitos de um universo que aparentemente os desconhece?” (OT II, p. 240). A essência do homem não mais podia ser compreendida em termos de natureza ou História, a partir de então seria uma tarefa da própria humanidade garantir direitos aos indivíduos. Quando “as medidas absolutas e transcendentais da religião ou da lei da natureza perdem sua autoridade” (OT II, p. 240) a única coisa que pode derivar das leis naturais eram justificativas de crimes contra a humanidade como “mal necessário” ao bem do todo.

Neste caso, diz Arendt, só resta ironicamente concordar com Burke quando diz que só se pode usufruir de direitos que emanam da nação:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com pessoas que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano. (OT II, p. 241).

Descobriu-se ser impossível cobrar responsabilidade ou garantir direitos a um homem desprovido de *status* político. Sem serem bárbaros, estas pessoas retrocederam ao estado de natureza – trata-se de um retrocesso da civilização engendrado pela própria civilização:

Quanto mais altamente desenvolvida uma civilização, quanto mais perfeito o mundo que ela produziu, quanto mais à vontade os homens se sentem dentro do artifício humano – mais ressentem tudo aquilo que não produziram, tudo que lhes é dado simples e misteriosamente. Para o ser humano que perdeu o seu lugar na comunidade [...] restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência, em qualquer assunto de interesse público. [...] 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. (OT II, p. 243).

Quando o que é simplesmente dado – os homens como são naturalmente – adentra a cena política deixa explícito as limitações do artifício humano, as diferenças que ele não pode mudar: as intransponíveis diferenças entre os homens. A consequência é a tentativa de reduzir tais diferenças, o que resulta na eliminação da própria esfera pública, que sem a pluralidade humana recai petrificada.

Quando direitos humanos natos e inalienáveis coincidem com o instante em que uma pessoa se torna um “ser humano em geral” – sem profissão, cidadania, ou opinião relevante – cujas diferenças se reduzem a uma individualidade desprovida de expressão numa comunidade, fica evidente a perigosa possibilidade de uma civilização global produzir bárbaros em seu próprio seio, e o totalitarismo se mostra não um desastre isolado, mas um fenômeno interno da civilização.

1.4. A organização totalitária

Traço distintivo dos governos totalitários é a criação de condições artificiais de impermanência política, de acordo com Arendt necessárias ao constante movimento em que eles precisam estar para se manterem. Esta exigência de tais governos pôde facilmente se adequar ao vigente desprezo por instituições políticas e padrões morais por parte das massas. Como movimentos pan-nacionais só conseguem se estabelecer mediante o domínio total e, por isso, só podem se estabelecer em países grandes e populosos, que correspondam à quantidade de “baixas” necessárias à sua manutenção, foi na Alemanha e na Rússia que puderam se efetivar.

Os movimentos tornaram claro para as massas que a democracia não funcionava segundo regras aceitas pela maioria, “demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados” da sociedade (OT III, p. 362) – de fato, avalia Arendt, embora as liberdades democráticas se baseiem na igualdade perante a lei, o funcionamento de um governo democrático depende da participação dos cidadãos em entidades representativas que formem uma hierarquia social e política.

Ocorre que, se a estrutura da democracia não garante seu funcionamento, os problemas referentes à representatividade numa democracia podem levar ao seu total colapso, especialmente quando sua estrutura representativa se pauta em classes sociais num país onde a maioria não se vê vinculada a classe alguma, e quando mesmo os que se sentem representados pelos partidos por isso mesmo não se sentem pessoalmente responsáveis pelo governo do país. Não demorou muito para a apatia se converter em oposição violenta ao estado geral de coisas: “A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser expressão da frustração individual para ser fenômeno de massas” (OT III, p. 365).

As massas, contrariamente ao que foi previsto, não resultaram da crescente igualdade de condições e da expansão educacional, com sua consequente perda de qualidade e popularização de conteúdo, pois até os indivíduos altamente cultos se sentiam particularmente atraídos pelos movimentos de massa. [...] A verdade é que 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. A principal característica do homem das massas não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais. (OT III, p. 366-367).

A lealdade total e o fanatismo, desprovidos de qualquer conteúdo e objetivo concretos, que exigiam tais movimentos só podiam ser esperados de indivíduos completamente desamparados. Sua proposta era a de eliminar as fronteiras entre governantes e governados através de uma eliminação da própria política.

A geração que elabora as ideologias nazista, fascista e stalinista havia sido criada antes da Primeira guerra Mundial, conheceu o mundo anterior ao colapso do sistema de classes, e viu desmoronar a cultura e o mundo que conhecia junto ao sentido das suas vidas individuais.

Os sobreviventes das trincheiras não se tornaram pacifistas. Conservaram carinhosamente aquela experiência que, segundo pensavam, podia separá-los definitivamente do odiado mundo da respeitabilidade. [...] os adoradores da guerra eram os primeiros a admitir que, na era da máquina, a guerra certamente não podia gerar virtudes como o cavalheirismo, a coragem, a honra e a hombridade, mas apenas impunha ao homem a experiência da destruição pura e simples, juntamente com a humilhação de serem apenas peças da grande máquina da carnificina. [...] A guerra havia sido sentida como aquela “ação coletiva mais poderosa de todas” que obliterava as diferenças individuais, de sorte que até mesmo o sofrimento, que tradicionalmente distinguia os indivíduos com destinos próprios não intercambiáveis, podia agora ser interpretada como “instrumento de progresso histórico”. [...] Os nazistas basearam toda sua propaganda

nessa camaradagem indistinta, nessa “comunidade de destino”. (OT III, p. 378-379).

Ao homem que havia perdido seu lugar privilegiado no universo interessava menos leis universais que o exercício de suas supremas aptidões: o poder e a violência. Neste passo, afirma Arendt ter a crueldade se tornado uma “virtude” superior à “hipocrisia humanitária liberal”. A única saída que esta geração conseguiu vislumbrar foi a união para a destruição do status quo, em que o terrorismo parecia uma espécie de “expressionismo político”.

Enquanto a elite queria ver desbancada a historiografia oficial, a ralé se esforçava por ter acesso à história: “a aliança entre a elite e a ralé baseava-se [...] nesse prazer genuíno com que a primeira assistia à destruição da respeitabilidade pela segunda”. A historiografia oficial era vista como “brinquedo usado por alguns malucos”, e ao invés de se buscar desbancar tais “malucos” foi preferido retirar a própria objetividade da história, de modo a não ser possível distinguir a verdade da mentira – e foi na mentira que se sustentou a própria realidade dinâmica dos movimentos, suas mentiras puderam deixar de serem fraudes para se tornarem verdades históricas (OT III, p. 383).

A adesão da elite a ideias tão discrepantes dos padrões intelectuais, morais e culturais vigentes era desconcertante. Do ódio à sociedade burguesa surgiu um total descaso aos valores humanos, parecia que assim seria possível ao menos destruir a duplicidade sobre a qual a sociedade parecia repousar: a defesa de valores que não se seguia nem se respeitava autenticamente. A elite se atraía pela “ausência de hipocrisia” da ralé, cujos líderes formulavam sua ideologia através da simples inversão da filosofia política liberal. Se esta defendia que a mera soma dos interesses individuais constitui o milagre do bem comum, as ideologias transformaram a política em mera fachada de interesses privados, deslegitimando o próprio modo pelo qual a política se efetiva: a defesa de interesses (no caso, não os privados, mas os políticos).

Conforme a análise de Arendt a aliança entre elite e ralé só durou até os movimentos conquistarem o governo. A partir de então os grandes simpatizantes foram descartados por conta do risco que qualquer iniciativa oferece a este tipo de governo. Ninguém melhor que “empregados eficazes e bons chefes de família” oriundos das massas para por em funcionamento a máquina do extermínio.

O homem da massa, a quem Himmler⁴ organizou para os maiores crimes de massa jamais cometidos na história, tinha os traços do filisteu e não da ralé, e era o burguês que, em meio às ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar suas vidas privadas. (OT III, p. 388).

As massas não são atraídas pelos movimentos como a elite e a ralé, para aderirem a eles sua propaganda precisava parecer plausível, para isso se utilizou de afirmações aparentemente científicas cujas provas só poderiam ser obtidas com a efetivação de suas práticas – dirá Arendt. O que ocorreu foi a utilização de um método infalível de predição, em que a farsa toma o lugar da realidade de um modo que realmente se conseguisse tornar as “raças inferiores” mais fracas e menos humanas, sua tendência ao perecimento segundo a lei natural da vitória do mais forte foi efetivada na medida em que o extermínio dos “inferiores” era levado a cabo.

Este método de explicação do mundo também anula os fracassos do movimento como indícios da falta de validade de seus princípios, pois seus “objetivos práticos” – a conquista do mundo e o domínio de todas as raças inferiores pela raça ariana – só poderiam ser conquistado em milênios. Nenhuma derrota pode ser significativa quando o êxito é colocado na forma de necessidade natural. A infalibilidade do Líder baseia-se na sua “correta interpretação de forças históricas e naturais”.

A própria escolha dos temas abordados na propaganda – aponta Arendt – tem como critério o mistério, aproveita-se do grande destaque que já apresentavam as questões quanto mais ocultos parecessem ser seus fatores para oferecerem explicações condizentes com sua ideologia – não foi por acaso que a suposta conspiração mundial judaica tenha sido a mais eficaz propaganda nazista. Os efeitos imediatos são a aparência de plausibilidade da ideologia e a anulação da responsabilidade pessoal por qualquer ato realizado em seu nome, pois se afirma estar fazendo apenas o que aconteceria de qualquer modo segundo leis naturais – “a profecia se transforma em álibi retrospectivo” (OT III, p. 399).

A eficácia deste tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não acreditam em seus

⁴ Chefe da SS.

olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte. (OT III, p. 401).

Uma vez que tenham chegado ao poder os movimentos substituem a propaganda pelo terror. Deixa-se de expor “provas científicas” da inferioridade de um dado grupo para se realizar insinuações cabíveis a qualquer não adepto da ideologia. Deste modo começa a ser deturpada a própria distinção entre inocentes e culpados. E o antissemitismo deixa de ser questão discutível sobre a qual se possa ter uma opinião para interferir na própria auto-definição dos indivíduos quando a prova de não ascendência judaica se torna uma exigência aos adeptos do movimento.

Enquanto o antissemitismo se dirigia aos anseios por unificação e soberania nacional, o socialismo era oferecido como resposta ao desemprego – o “Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães” ofereceu uma “solução semântica” a todos os grandes problemas da Alemanha. Sua estratégia era combater a causa de todos estes problemas. Neste sentido, ao tratarem de todas as grandes questões políticas da época, apresentar a conquista mundial como possibilidade prática e colocar o sabidamente pequeno grupo dos judeus como único obstáculo – mesmo tendo sido forjados – os “Protocolos dos Sábios de Sião” lhes foram muito úteis. Serviram também como recurso no estabelecimento de forças ocultas, e nunca condições objetivas, como seus obstáculos, “generalizando tudo num artifício que passa a estar definitivamente fora de qualquer controle por parte do indivíduo” (OT III, p. 411).

Questões objetivas sobre as quais se possa ter uma opinião, ou seja, as autênticas questões políticas, nunca são abordadas. Em tais condições o mundo real não consegue competir com a ideologia por ter como desvantagens não ser lógico, coerente, ou organizado. Esta, porém, tem como desvantagem só poder funcionar no mundo fictício que cria, seu conteúdo não pode permanecer como conjunto independente de doutrinas.

A organização totalitária visa construir uma sociedade cujos membros ajam segundo as regras do mundo fictício que criaram através da propaganda. Para dar uma aparência de normalidade ao movimento separam-se os simpatizantes dos membros em organizações de vanguarda, de modo que a diferença entre os fanáticos e os simpatizantes sirva como substituta da distinção entre ficção e realidade. A militância é

dividida de modo que cada escalão reflita para o imediatamente superior a imagem do mundo não totalitário. Deste modo seus membros são constantemente protegidos do acesso à realidade, e apresenta-se ao mundo exterior uma fachada de aparente normalidade.

Novas camadas são sempre inseridas em sua “hierarquia flutuante”, de modo que uma sempre sirva de controle da outra e nenhuma estabilidade leve as instituições e seus líderes a ganharem a responsabilidade característica das verdadeiras autoridades. Duplicam-se todas as instituições atuantes – como organizações partidárias, profissionais, militares etc. – de modo que pareça estarem representados no partido todos os setores da sociedade. Com a substituição das verdadeiras instituições se decompõe o status quo e se reproduz em forma de embuste uma aparente realidade.

Com as tropas paramilitares não se busca defender os novos interesses nacionais – mesmo porque eles não existem –, mas delas se servir como instrumentos da luta ideológica. Os militares nunca são enviados para sua terra natal, e são frequentemente removidos e substituídos, de modo a nunca se habituarem ou fixarem raízes em nenhuma parte do mundo comum.

a função das formações de elite é exatamente oposta àquela das organizações de vanguarda; enquanto as últimas emprestam ao movimento um ar de respeitabilidade e inspiram confiança, as primeiras disseminam cumplicidade, fazem com que cada membro do partido sinta que abandonou o mundo normal onde o assassinato é colocado fora da lei, e que será responsabilizado por todos os crimes da elite. [...] Para o movimento, a violência organizada é o mais eficaz dos muros protetores que cercam o mundo fictício, cuja realidade é comprovada quando um membro receia mais abandonar o movimento que as consequências da sua cumplicidade com atos ilegais. (OT III, p. 422).

Segundo seu princípio de liderança todos agem em nome do Líder. Este “proclama sua responsabilidade pessoal por todos os atos, proezas e crimes cometidos”, ele se identifica com todos os sublíderes de modo que o erro só possa ser considerado uma fraude, e que sua correção só seja possível com a liquidação de quem o cometeu. Assim “ninguém se vê numa situação em que tem de se responsabilizar por suas ações ou explicar os motivos que levaram a elas”. Com o monopólio do direito pelo Líder ele se torna a única pessoa que sabe o que está fazendo perante o mundo exterior, a única pessoa que pode ser questionada pelo que está fazendo.

Como resultado da ficção conspiratória de que se utiliza, o movimento totalitário assume o princípio das sociedades secretas segundo o qual quem não está nele expressamente incluído está excluído e é inimigo, e tem na prova de não ascendência judaica seu ritual de iniciação. Sua estrutura organizacional, regida pelos padrões morais das organizações secretas, exigia lealdade incondicional.

Num mundo em que tudo era possível e nada era verdadeiro, a convicção do monopólio do conhecimento das leis que regem o mundo pelo Líder não derivava das verdades que ele expressava, mas em sua capacidade de realizar suas mentiras. Se a credulidade não mais era “fraqueza de gente primitiva e ingênua”, também o cinismo não mais era “vício superior dos espíritos refinados” (OT III, p. 432). Foram a credulidade e o cinismo de seus simpatizantes que tornaram as mentiras do Líder aceitáveis ao mundo exterior.

Se suas “mentiras táticas” eram volúveis, suas mentiras ideológicas eram inegociáveis. Para isso eram doutrinadas elites capazes de “transformar imediatamente qualquer declaração de fato em declaração de finalidade” (OT III, p. 435), mas incapazes de distinguir entre a mentira e a verdade. As elites eram escolhidas segundo o exclusivo critério racial – o que sustentava melhor que provas científicas a doutrina da superioridade racial. A lealdade total das elites repousava na crença de que através do monopólio da violência e de métodos superiores de organização o Líder se torna onipotente – já que as tendências históricas já foram encontradas, basta organizar-se a seu favor. Trata-se da ilusão de que através da organização o homem pode ser onipotente.

Um movimento de aspirações globais precisava solucionar a contradição de assumir o poder num único e limitado Estado. O movimento só pode sobreviver através da expansão, por isso forja uma “revolução permanente” – no caso do stalinismo – e uma radicalização permanente da seleção racial – no nazismo. Para não adquirir estabilidade e não gerar um modo de vida nacional em que suas práticas se tornem leis às quais o líder tenha que seguir, têm no conflito permanente com o mundo exterior a fonte de seu poder.

Com a concomitante existência de partido e Estado, o partido passou a fazer o papel de “governo ostensivo” e o Estado de “governo verdadeiro”, como símbolo

externo e decorativo de autoridade estatal. O conflito de autoridade gerado pela coexistência destes governos condizia com seu princípio de duplicação de órgãos, a não ser pela possibilidade do relacionamento entre estas duas esferas começarem a seguir procedimentos que gerem alguma estabilidade, o que era facilmente resolvido com a multiplicação de órgãos. Com a constante transferência de poderes nunca se sabia que órgão era responsável por o que, nem qual era superior e qual era inferior.

Estas condições favoreciam a espionagem de um órgão pelo outro e impediam que os próprios membros dos círculos governamentais ficassem estáveis em suas posições. O isolamento era componente não só do controle das massas, mas também da própria estrutura de poder, fazendo da deslealdade prática geral. A razão da falta de hierarquia é sua conseqüente falta de autoridade, qualquer autoridade consistiria em restrição ao domínio total.

Se este característico “amorfismo” do governo totalitário pôde ser um instrumento ideal de liderança, por outro lado ele destrói todo senso de responsabilidade e de competência. A improdutividade resultante não chegou, porém, a ser um problema num governo que desprezava qualquer interesse limitado e local. Em não se tratando de um governo normal, mas de um movimento que em defesa da “raça ariana” via o povo alemão como mais um a ser subjogado, o Estado se torna uma “organização de vanguarda de burocratas simpatizantes” cuja função é “propagar confiança entre as massas de cidadãos meramente coordenados” (OT III, p. 463).

Sua política estrangeira é baseada no pressuposto de que efetivamente conseguirão atingir seu objetivo final, sua relação com outros países é semelhante à relação do movimento totalitário com o governo ainda não totalitário, como se o mundo inteiro estivesse potencialmente sob sua jurisdição. O exército de ocupação é, por isso, um órgão executivo encarregado de fazer cumprir sua lei como se ela tacitamente já existisse para todos. Ao passo que dentro do seu próprio país agia como se fosse um exercito estrangeiro. Seu desprezo por questões locais e imediatas é explicado pelo tipo de poder que detém, um poder que independe de fatores materiais, mas se acumula com o próprio movimento, cuja força provém da organização.

Diferente dos sistemas unipartidários, em que se busca o monopólio do governo por um só partido, mantendo-se este como centro do governo, o governo totalitário tem centraliza o poder na política secreta. Mesmo após o terror inibir qualquer expressão de oposição a manutenção do domínio total depende da caça a “inimigos objetivos”. Estes

não são opositores do sistema, mas “portadores de tendências” que por isso representam um obstáculo ao movimento. A categoria de inimigo objetivo destitui a polícia secreta de suas funções investigativas, ela passa a depender inteiramente da determinação dos “inimigos” pelo Líder – grupo composto por vítimas que se expande pela necessidade de sempre haver opositores.

Enquanto “os criminosos são punidos os indesejáveis desaparecem da face da terra” (OT III, p. 483-484). A polícia secreta trata de eliminar qualquer vestígio da existência de suas vítimas. Como numa sociedade secreta em que “o único segredo religiosamente guardado [...] diz respeito às operações da polícia e às condições dos campos de concentração” (OT III, p. 485-486). Embora a população como um todo soubesse da existência dos campos de concentração, que pessoas desapareciam e inocentes eram presos, tais informações jamais eram compartilhadas, de modo que sem a afirmação e a compreensão de seus semelhantes nunca se chegava a compreender o que ocorria como real. Só a polícia secreta estava em condições de acreditar no que todos sabiam ser verdadeiro.

O motivo pelo qual os regimes totalitários podem ir tão longe na realização de um mundo invertido e fictício é que o mundo exterior totalitário também só acredita no que quer e foge à realidade ante a verdadeira loucura, tanto quanto as massas diante do mundo normal. A repugnância do bom senso diante da fé no monstruoso é constantemente fortalecida pelo próprio governante totalitário, que não permite que nenhuma estatística (OT III, p. 487).

Justamente por fugir a qualquer bom senso que só se pode conhecer parcialmente os resultados da experiência totalitária. Embora haja inúmeros relatos de sobreviventes dos campos de concentração não é possível a partir deles compreender os limites da deformação do caráter humano – nem saber quantos ao nosso redor estariam dispostos a aceitar tais métodos de dominação.

Os campos de concentração foram laboratórios “onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível⁵” (OT III, p. 488), é esta a principal experiência do governo totalitário. Forneceram a verificação “teórica” da doutrinação ideológica e garantiram a eliminação de qualquer traço de espontaneidade da conduta humana. Foram a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário.

⁵ Talvez haja referência desta análise de Arendt à afirmação de Camus de que o reconhecimento do fato de que “tudo é permitido” consiste na expressão autêntica da existência, considerado o modo absurdo como ela se dá.

Tentamos compreender certos elementos da experiência atual ou passada que simplesmente ultrapassam os nossos poderes de compreensão. Tentamos classificar como criminoso um ato que esta categoria jamais poderia incluir. Porque, no fundo, qual o significado de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa? Tentamos compreender psicologicamente a conduta dos presos dos campos de concentração e dos homens da SS, quando o que é preciso compreender é que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem. [...] Diante disto, qualquer julgamento do bom senso serve apenas para justificar aqueles que acham “superficial” “deter-se em horrores” [Bataille]. (OT III, p. 491).

É preciso ter em mente que o que Arendt pretende ao buscar as origens do totalitarismo é captar seu real impacto na experiência humana, por isso considera que embora seja tentador “explicar o intrinsecamente inacreditável por meio da racionalização” atribuindo razões utilitárias para a construção de fábricas de morte. E diferencia a utilização de métodos violentos pelos governos totalitários e das demais submissões violentas de povos ao longo da história humana pelo fato de nunca anteriormente estes métodos terem sido levados a cabo sobre a base do princípio nihilístico de que tudo é permitido.

Da constatação de que o totalitarismo se baseia numa experiência intrinsecamente incompartilhável Arendt conclui ser o governo totalitário autodestrutivo: não se pode erigir uma comunidade política sobre o programa de entendimento gerado pelas experiências em que este governo se baseia. Sua única realização política é a eliminação de divergências políticas.

Seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, é como se ele jamais houvesse nascido. Assim, todo paralelo cria confusão e desvia atenção do que é essencial. O trabalho forçado nas prisões e colônias penais, o banimento, a escravidão, todos parecem, por um instante, oferecer possibilidade de comparação, mas, num exame mais cuidadoso, não levam a parte alguma. (OT III, p. 493).

Os governos totalitários conseguiram inventar um tipo de crime pior que o homicídio, o que se destruiu nos campos de concentração não foi simplesmente a vida, mas a existência de homens. A falta de justificativa para seus atos rompeu contra o gradual desenvolvimento dos valores humanos, de modo a representar um alto poder de

destruição dos homens enquanto portadores de valores. Tratados como se já não existissem, os internos dos campos de concentração foram levados a aceitar seu extermínio como perfeitamente normal. Esta atmosfera de loucura e irrealidade é a “verdadeira cortina de ferro que esconde dos olhos do mundo todas as formas de campos de concentração” (OT III, p. 495-496).

O que é difícil entender, porém é que esses crimes ocorriam num mundo fantasma materializado num sistema em que, afinal, existiam todos os dados sensoriais da realidade, faltando-lhe apenas aquela estrutura de consequências e responsabilidade sem a qual a realidade não passa de um conjunto de dados incompreensíveis. (OT III, p. 496).

Foi a descrença em qualquer critério absoluto de justiça que tornou este estado de coisas tolerável. Já com a perda de validade dos Direitos dos Homens o “silencioso consentimento” da transformação de milhares de homens em apátridas preparou a aceitação da queda de milhões de homens à condição de “cadáveres vivos” (OT III, p. 498) e da criação de campos de concentração a parte do sistema penal normal – onde a ampla maioria dos internos era composta por inocentes.

A função das fábricas de morte era, primeiro, destruir os direitos civis de toda a população e em seguida, com a anulação do valor de qualquer protesto, matar sua pessoa moral. Ao serem destruídos os últimos resquícios de solidariedade humana e a possibilidade de qualquer compartilhamento de experiências nenhum ato pode ser significativo.

O esquecimento a que suas vítimas são condenadas é também inédito. A inimigos políticos é, historicamente, uma honra realizar seu funeral – “num reconhecimento evidente de que somos homens (e *apenas* homens)”. Às vítimas do totalitarismo a morte deixa de significar o desfecho que uma vida realizada para simplesmente selar o fato de que elas jamais tenham existido.

O que chama mais atenção é a impossibilidade de escolher entre o bem e o mal aos que fazem parte da farsa totalitária, já que qualquer atitude – tanto a omissão quanto a tomada de posição – resulta na morte de alguém. Conseguiu-se criar condições em que a consciência deixou de ser adequada e fazer o bem se tornou inteiramente impossível.

A consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoa moral. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no

individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. Ante a alternativa de trair e assim matar seus amigos, de mandar para a morte a esposa e filhos [...] como deve um homem decidir? A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar. (OT III, p. 503).

A cumplicidade ao governo é total, dos carrascos às vítimas, a única escolha em ambos os casos era ajudar a matar amigos ou desconhecidos, desaparecendo a linha divisória entre perseguidor e perseguido, entre assassino e vítima. Aos oficiais o último vestígio de humanidade – o sadismo com que podiam torturar os físicos ou intelectualmente melhores – foi substituído pela destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos, quando as fábricas de morte se tornaram “campos de treinamento” onde “homens absolutamente normais eram treinados para tornarem-se perfeitos membros da SS”, quando esta se tornou a administradora dos campos.

Seu triunfo foi conseguir destruir a capacidade do homem de conseguir iniciar algo novo com seus próprios recursos – “algo que não pode ser explicado à base da reação aos ambientes e aos fatos” (OT III, p. 506). O domínio torna-se total na medida em que se consegue que a vítima se deixe levar para a morte sem protestos. Consegue-se reduzir o homem a “feixes de reações”.

O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos. O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana. (OT III, p. 508).

* * *

Convém que seja abordada a explicação de Agamben para a origem deste fenômeno, em que, sob a luz do pensamento de Foucault, o percurso do ordenamento jurídico na política europeia ganhará mais ênfase que no pensamento de Arendt, para quem a ênfase recai sobre a expressiva (e escandalosa) cooperação das massas para sua efetivação.

O campo de concentração, que Arendt considerou ser a instituição central do tipo de governo totalitário por consistir na usina de produção do desolamento que serve de matéria-prima para a transformação de homens em exemplares da espécie humana, cujo destino passa a independe do que façam ou digam, será identificado por Agamben

como paradigma político-institucional não só dos governos totalitários, mas do próprio Estado soberano moderno. Este também transforma humanos em simples seres vivos aos quais autoinstitui o direito exclusivo de impessoalmente administrar. A este paradigma institucional o filósofo italiano dará o nome utilizado por Foucault em sua análise da utilização do poder institucional no ordenamento das relações humanas: *biopolítica*. Trata-se de uma forma de exercício do poder em que este assume como tarefas centrais a disciplina do comportamento e o controle do ordenamento daqueles que vivem em seu interior.

Em ambos os casos as instituições funcionam segundo a mesma lógica, a diferença é que no totalitarismo a exceção chega ao ponto de se tornar regra geral. O que fez esta lógica conduzir a crimes contra a humanidade, e não apenas contra aqueles cuja sobrevivência aniquila e cuja existência esteriliza, foi ter tornado altamente inviável a organização espontânea e a conquista de algum estatuto político por parte da grande população que compunha os povos minoritários, dado o corrente processo de desnacionalização em massa.

O alerta de Arendt de que o simples fato de serem da espécie humana tornou-se a maior ameaça à vida daqueles que não eram reconhecidos como cidadãos de nenhum Estado, num planeta já completamente desbravado e loteado, aponta para algo inédito em termos de ordenamento institucional da sociedade. O que a autora conceberá como fenômeno sem precedentes – o controle e ordenamento de todos os membros da sociedade como simples seres vivos, cujo direito de viver ou dever de morrer é determinado pelas circunstâncias em que nasceu, no totalitarismo – Agamben irá entender ser elemento presente na própria essência do poder soberano desde o início da modernidade.

Agamben afirma que o advento do campo de concentração não foi apenas um laboratório destinado a manipular a natureza humana por consistir este no único meio que proporcionasse a deformação necessária à transformação do mundo na realidade da ideologia. O que Arendt “deixa escapar”, a seu ver, é que este processo aconteceu de modo inverso: foi “a radical transformação da política em espaço da vida (ou seja, em um campo)” que “legitimou e tornou necessário o domínio total” (2010, p. 117). Ou seja, não foi o totalitarismo que, como dirá Arendt, abriu precedentes ao tipo de dominação que ele caracterizará como biopoder, mas foi a moderna transformação da política em administração da vida nua que fez o totalitarismo parecer plausível.

O biopoder produz, de acordo com Agamben, um permanente estado de exceção. Por isso consiste o campo de concentração, no totalitarismo, apenas na mais mortalmente bem acabada realização deste modo de dominação que está na essência do Estado soberano.

Agamben, portanto, irá adiante na análise da estrutura política ocidental moderna, cujo agravamento no mundo pós-totalitário pode ser constatado nas atuais democracias: “A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a fase extrema do deslocamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão” (2010, p. 130). O problema identificado pelo filósofo italiano é o de que os próprios homens juridicamente qualificados, reconhecidos como membros de um corpo político, sejam também considerados apenas como seres vivos, posto ser a nacionalidade a fonte da soberania do Estado. Este nivelamento, já está presente na constatação de Arendt de que ambos, vítima e carrasco, são indistintos em sua singularidade: nenhum traço de espontaneidade é atribuído ao autômato portador de vícios étnicos, e tampouco o é ao autômato portador de virtudes étnicas.

Tal como o totalitarismo forja uma permanente guerra contra um inimigo objetivo, oculto e constantemente redefinido, e disso extrai o apoio da sociedade para a realização das mesmas práticas arbitrárias que criam a guerra, o faz o Estado de direito soberano, que também só poderá realizar a seleção das mazelas sociais que administrará mediante uma arbitrariedade mediante uma constantemente ampliação delas. A *excessão* – o que ainda não obedece a uma norma visível a todos – é o *locus* de suas intervenções, é onde a soberania – a não submissão a qualquer regra exterior a si – se realiza.

1.5. O movimento como incapaz de sustentar valores: a nova ideia de “lei”

A arbitrária superstição ideológica constrói um sistema em que a insensatez se torna logicamente compreensível. Como aponta Arendt, este desprezo à realidade já estava presente na lógica de todos os “ismos”, pois contra um “mundo demente que funciona” até o bom senso utilitário torna-se impotente, na medida em que a coerência toma o lugar da realidade, e a prova de sua coerência advém da deformação que impõe à

realidade através da violência. A ideologia ganha validade universal só ao ser efetivada no mundo, seus padrões são reconhecidos como válidos simplesmente porque podem funcionar.

A dignidade humana é destruída em favor da coerência. Na medida em que a própria natureza humana, à qual é intrínseca a criatividade e a espontaneidade, precisa ser deformada para que a ideologia possa ser posta em prática, “a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído” e “descoberto que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar”. A única coisa que parece ser discernível neste sistema é a superfluidade de todos nele inseridos: “Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros” (OT III, p. 510).

Arendt defende que o totalitarismo difere essencialmente das demais formas de agressão política. Embora o sistema unipartidário de que evoluiu não seja inédito, o governo totalitário opera segundo um sistema de valores radicalmente diferente do de qualquer outro. O totalitarismo destruiu todas as tradições sociais, políticas e legais de onde foi vigente, transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Estado para a polícia e visou abertamente o domínio global (OT III, p. 512).

Se o governo totalitário apresenta uma natureza própria, então sua organização e os princípios para a conduta em sua vigência devem ter um fundamento presente no ânimo geral em relação às coisas públicas: o poder arbitrário e o medo. A afirmação de que a destruição da barreira entre a legalidade e a ilegalidade, entre o legítimo e o ilegítimo já foi muitas vezes antes realizada na história é considerada equivocada à explicação do totalitarismo, posto que ele não opera sem a orientação de uma lei nem é arbitrário, pois obedece rigorosamente as leis da História e da Natureza que sua ideologia postula: o governo totalitário “é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais foi”.

Não se trata de um governo simplesmente ilegítimo, mas que encontrou uma forma “superior” de legitimidade, em que a distância entre a legalidade e a justiça é eliminada, pois as leis absolutas da Natureza e da História não são convertidas em critérios de certo e errado; seus “crimes não foram consequência de simples agressividade, crueldade, guerra e traição, mas do rompimento consciente com aquele *consensus iuris* que, segundo Cícero, constitui um ‘povo’” (OT III, p. 514).

A permanência relativa das leis em relação à constante modificação das ações humanas ocorre devido à estabilidade que as leis positivas ganham por se reportarem a leis da Natureza e da História que se acredita serem universais e imutáveis. É por ter estas leis como fonte de autoridade que as leis positivas, mesmo em meio a modificações, permitem que se julgue as ações humanas como justas ou injustas.

A ideologia totalitária transforma o próprio significado do termo lei, a transforma em lei do movimento, de modo que não seja possível dela extrair a constância necessária para estabilizar as ações do homem. Este é o modo como o estado de exceção, para Agamben inerente ao Estado soberano, se apresentará no totalitarismo, como a mais radical expressão da arbitrariedade em que a soberania deve se mover para que realize seu princípio basal: a não submissão a princípio algum como fonte de autoridade.

Esta modificação do termo lei está já presente na assimilação da natureza pela história característica do pensamento do século XIX – cujas grandes expressões estão no pensamento de Darwin e Marx, para os quais a História e a Natureza são regidas por um movimento unilinear e progressista.

Esta mudança intelectual consistiu na “recusa de encarar qualquer coisa ‘como é’ e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior” (OT III, p. 516). A política totalitária, ao adotar esta ideia de movimento na explicação dos assuntos humanos desmascarou sua verdadeira natureza:

Se a lei da natureza é eliminar tudo o que é nocivo e indigno de viver, a própria natureza seria eliminada quando não se pudessem encontrar novas categorias nocivas e indignas de viver; se é lei da história que, numa luta de classes, certas classes “fenecem”, a própria história humana chegaria ao fim se não formasse novas classes que, por sua vez, pudessem “fenecer” nas mãos dos governantes totalitários. Em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguisse submeter toda a humanidade ao seu domínio. (OT III, p. 516).

A realidade política de leis universais imutáveis – divinas ou naturais – só pode se efetivar se transformadas pelos homens em leis positivas. No governo totalitário o terror é a lei positiva que visa converter em realidade a lei do movimento. É por isso que o terror independe de oposição, ele é utilizado como ferramenta para que a propagação da força da natureza se torne livre do estorvo de qualquer ação humana espontânea –

espontaneidade esta que está mais próxima de ser um milagre que ligada à naturalidade, ponto de vista segundo o qual o homem não é um superproduto de leis cósmicas, mas tem sua dignidade própria justamente por ser capaz de erigir suas próprias leis.

As vítimas do terror são subjetivamente inocentes do ponto de vista da justiça, mas são consideradas objetivamente culpadas por estorvarem o processo natural de eliminação dos inferiores. Tampouco podem ser os assassinos considerados culpados, na medida em que apenas executam uma sentença de morte já pronunciada por um “tribunal superior” (OT III, p. 517), a eliminação de indivíduos é justificada pelo bem da espécie.

O resultado da eliminação de leis em seu sentido político é a destruição da liberdade como realidade política, pois são as leis positivas que erigem fronteiras e estabelecem canais de comunicação entre os homens, que fornecem uma estabilidade sem a qual não pode haver continuidade de um mundo comum onde seja possível transcender a existência individual de cada geração. Sem a possibilidade de continuidade não pode haver movimento das coisas humanas, pois cada ente que chega não tem um mundo que o acolha e torne possível que ele comece algo novo.

Se, em referência a Montesquieu, o princípio orientador da conduta humana na monarquia é a honra, na república é a virtude e na tirania é o medo, no governo totalitário é a possibilidade de cada um se ajustar igualmente bem ao papel do carrasco e da vítima. A ideologia toma o lugar do princípio de ação.

De acordo com Arendt uma ideologia “é a lógica de uma ideia”, trata do curso dos acontecimentos como se seguissem a mesma lei adotada na exposição lógica da ideia que adota como central. Deste modo, a raça, por exemplo, serve de ideia cujo movimento faz da história humana um único processo coerente.

A “ideia” de uma ideologia não é a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente, nem o princípio regulador da razão, de Kant, mas passa a ser instrumento de explicação. Para uma ideologia, a história não é vista à luz de uma ideia [...] mas como algo que pode ser calculado por ela. [...] A coerção puramente negativa da lógica, a proibição das contradições, passou a ser “produtiva”, de modo que se podia criar toda uma linha de pensamento e força-la sobre a mente, pelo fato de tirarem conclusões através da mera argumentação. [...] As ideologias pressupõe que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. (OT III, p. 522).

Quando se troca a incerteza da filosofia pela certeza da ideologia, se troca a capacidade de pensar pela camisa-de-força da lógica. As ideologias são anteriores aos governos totalitários e já contem alguns de seus elementos: a pretensão de explicação total, pois têm em mente não *o que é*, mas o todo do processo do *dever*; a pretensão de libertar-se de toda a experiência e a insistência em uma realidade oculta à nossa percepção e “mais verdadeira”; uma argumentação lógica e coerente que, por isso mesmo, não pode se aplicar à realidade, e que “funciona” por tomar um único elemento da realidade como axioma. A lógica em si já apresenta uma face tirânica em seu repúdio à contradição, enquanto processo compulsório de dedução a partir de uma premissa não comporta a coexistência de pontos de vista diferentes, opondo-se ao próprio pensamento.

Os novos ideólogos totalitários distinguem-se dos anteriores por se interessarem mais pelo processo lógico que pela própria ideia que sustenta a ideologia. Quando o que está em jogo não é mais a validade da ideia, mas a realização dos objetivos ideológicos, a própria substância original da ideologia é devorada pelo processo: a lógica devora a própria ideia que a põe em prática:

os trabalhadores perderam, sob o domínio bolchevista, até mesmo aqueles direitos que haviam tido sob a pressão czarista, e o povo alemão sofreu um tipo de guerra que não tinha a mais leve ligação com as necessidades mínimas de sobrevivência da nação alemã. (OT III, p. 524).

A experiência essencial em que se fundamenta o totalitarismo é o desolamento, condição em que o homem torna-se completamente impotente, incapaz de agir. Seu efeito é o desaparecimento da relação com o mundo como criação humana. Além de destruir a esfera pública, faz o que nem as piores tiranias puderam fazer, destrói também a esfera privada. Com a destruição da esfera privada o indivíduo encontra-se não só isolado, mas em completa solidão, sua experiência fundamental é a de não pertencimento ao mundo. Sem contato com outros homens é condenado à clausura na particularidade exclusiva de seus dados sensoriais:

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter qualquer

experiência. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (OT III, p. 529).

A única capacidade do espírito humano independente da experiência e do pensamento é o raciocínio lógico, cuja verdade universal que dele deriva, no entanto, nada revela.

Em nosso século, diz Arendt, a solidão se tornou uma experiência diária de massas. A solidão organizada pode levar á total destruição da vida humana em comum. Contra o fim da história a única promessa pode ser o recomeço, a suprema capacidade humana de começar.

A seguir será remontado o percurso do pensamento de Arendt na busca pelos elementos já presentes na tradição ocidental que viabilizaram este tipo de ordenamento social, em que o desolamento confirma-se como mais um produto do artifício humano.

2. COMPREENSÃO DA POLÍTICA

A partir da experiência totalitária se impôs a Hannah Arendt a necessidade de compreender como foi possível que o princípio da dignidade humana fosse substituído pela aceitação, defesa e colaboração de ampla parcela da sociedade com a descartabilidade humana sob a justificativa da aceleração de um suposto processo histórico progressivo. A seu ver tal subversão é relacionada à perda de autoridade de uma tradição amparada por verdades pretensamente absolutas obtidas através da contemplação, as quais, após caírem em descrédito na modernidade, foram substituídas por verdades funcionais obtidas através da introspecção.

A noção de dignidade humana tal como foi transmitida pela tradição filosófica é considerada atributo essencial ao ser humano. Como princípio abstrato, ou seja, derivado de uma essência que supostamente determina “o Homem” – tratado enquanto categoria do conhecimento – este princípio não passa de um conceito transcendente, o qual não pôde sobreviver à queda de todas as demais verdades transcendentais que postulam essências aos objetos que contempla. Os governos totalitários representaram para a autora a máxima expressão da ruptura com todo o sistema de valores elaborados por esta tradição, a qual, embora sustentada por bases pouco sólidas, enquanto teve sua autoridade resguardada permitiu aos homens compreenderem o mundo, guiarem sua conduta e julgarem suas ações. Esta ruptura que empreendeu o totalitarismo foi amparada pelo moderno conceito de verdade funcional segundo o qual qualquer hipótese passa a ser considerada válida conquanto possa ser aplicada com êxito à realidade. Ocorre que tal conceito não pode servir de guia ou critério para julgar as ações humanas, pois nele estão ausentes princípios que possam ser convertidos em critérios de certo e errado que guiem a conduta humana. A partir disso – nas palavras de Arendt – “tudo é possível”, desde que se ampare na logicidade da verdade funcional.

Enquanto parecia razoável aderir à convicção de que existe uma essência humana que é compartilhada por todos os homens, e enquanto permaneceu aceito como critério de sua prova a contemplação do ser humano, do modo como ganha sua sobrevivência, se organiza e se comporta, e – tal como se supunham as causas dos fenômenos naturais – se investigava inclinações humanas que compusessem sua natureza, dentre as quais se podia determinar aquelas que deveriam ser estimuladas, refreadas ou eliminadas, bem como aquelas de que se podia deduzir a superioridade do

Homem, havia ainda respaldo para proteger os seres humanos não da violência, mas ao menos da sua banalização, da sua transformação em procedimento sistemático, impessoal, normal e legítimo. A ruptura com esse padrão de pensamento significou que agora o mal podia ser institucional e racionalmente ordenado, aos olhos de todos.

A fragilidade da dignidade humana tal como transmitida pela tradição filosófica só pôde ser percebida através da descartabilidade humana empreendida pelos governos totalitários, ou seja, através de uma ocorrência no mundo. É neste sentido que afirma Arendt ter sido o próprio acontecimento, e não disputas apenas teóricas, que levaram à ruptura com a tradição de pensamento ocidental. O simples fato de ter sido possível este tipo de governo sinaliza “a incerteza irremediável quanto à posse de valores fundamentais, [...] configura a própria inexistência de referências transcendentais de valor universal” (DUARTE, 1993, p. 132).

Arendt buscará reestruturar a dignidade humana como fenômeno mundano condicionado ao pertencimento a uma comunidade política que acolha aqueles no interior de seu domínio como dignos de participarem ativamente do que diz respeito ao mundo que compartilham, considerada e respeitada a singularidade de cada um, isto é, a pluralidade humana. Apenas o pertencimento a uma comunidade política é considerado pela autora capaz de possibilitar o resguardo ao modo de existência propriamente humano a cada um daqueles que vivem em seu domínio, pois somente a defesa mútua da cidadania entre concidadãos pode garantir a liberdade como realidade tangível⁶, de modo que a dignidade de cada um possa ser mutuamente reconhecida.

É por conta da insuficiência do ponto de vista da universalidade – o ponto de vista filosófico – em permitir uma adequada apreciação dos elementos que compõem a existência mundana dos homens e em estabelecer parâmetros para a política que, em seu esforço de compreensão do mundo totalitário, Arendt buscará se afastar dos conceitos filosóficos enquanto ideias correspondentes à verdade da realidade. O que Arendt buscará encontrar de tais conceitos são suas implicações políticas, por meio da investigação de suas origens em experiências mundanas compartilhadas pelos homens.

Uma maneira de datar o nascimento efetivo de fenômenos históricos gerais como as revoluções – ou, a propósito, os Estados nacionais, o imperialismo, o regime totalitário e outros – é, naturalmente, descobrir

⁶ Daí que Arendt tenha uma concepção de liberdade também como ocorrência mundana que só pode se realizar na política.

a primeira vez em que aparece a palavra que, a partir daí, passa a se vincular ao fenômeno. (SR, p. 64).

Neste sentido, seu esforço de compreensão não se dá mediante a simples refutação das verdades filosóficas, mas sim através do tratamento destas enquanto expressões que cristalizam experiências passadas significativas, e apresentam o modo como se estruturam as significações que atribuímos a experiências presentes⁷. A própria modificação do sentido das palavras ao longo do tempo apontaria indícios do desdobramento dos modos de existência humana – era então, porém, o caso de se reproduzir sobrevivência sem produzir existência propriamente humana, sem desenvolvimento de cultura que aceitasse colaboração dos indivíduos, e certamente haveria algo no modo como se estruturou conceitualmente a política que relevasse condições que tornaram tal evento possível.

Em seu esforço de compreensão do fenômeno totalitário Arendt irá se deparar com uma dupla perplexidade: por um lado trata-se de um fenômeno totalmente inédito que “rompe o fio da tradição”, isto é, as ações levadas a cabo em seu interior não apresentam precedentes mediante os quais se possa entendê-las e julgá-las; por outro lado uma compreensão preliminar que simplesmente descreva o tipo de mal nele praticado tenderia a coloca-lo ao lado dos outros tipos de males aos quais a existência humana não pode evitar em absoluto, isto é, resultaria em sua incorporação à normalidade – o que seria inadmissível, por se tratar de um tipo de mal totalmente

⁷ No ensaio “Filosofia e sociologia” (ARENDR, *Compreender*, p. 58-72) a autora expõe o modo heterodoxo como entende o vínculo dos conceitos filosóficos pretensamente absolutos com a realidade específica em que surgem. Ao contrário do ponto de vista das modernas ciências sociais, em que os conceitos são apreciados em função da luta de classes ao longo da história, de modo que as manifestações de verdades pretensamente absolutas revelam a recusa do filósofo em relação à realidade em que ele se situa, de modo que o cientista social irá refutar tais verdades em virtude de sua carência de vínculo com as condições sócio-econômicas do mundo, as quais são os fatores determinantes da realidade que irão adequadamente revelar o mundo em cada época – cujo resultado, ao ver da pensadora, é a negação do próprio pensamento como instância reveladora da realidade, o que é característica de um tempo em que o pensamento perdeu seu lugar no mundo e em que a vida humana a passou a de fato ser determinada por tais fatores que a sociologia trata como essência da verdade histórica. Para Arendt, que também se opõe à validade de tais verdades como absolutas: “essa pretensão de validade absoluta não pode ser refutada simplesmente indicando que todo pensamento está vinculado à situação. Ela só pode ser seriamente contestada rastreando-se as filosofias específicas até suas origens nas situações particulares. A vinculação à situação não é só *conditio sine qua non*, mas também *conditio per quam*”, ou seja, não só determina como também motiva o pensamento, pois expõe o filósofo a novas experiências que ele tentará conceitualizar. “A gênese no mundo real não pode ser convertida em gênese do significado”, pois trata-se o pensamento de “um tipo específico de transformação, que guarda, ele próprio, um vínculo existencial” (COMP, p. 60). Independentemente de sua validade como verdade absoluta – que a autora nega – a relevância das expressões absolutas do pensamento consiste no fato de guardarem as experiências humanas ao longo do tempo, esta é sua importância.

incompatível com a condição humana da pluralidade, além do que, tratá-lo como mais uma forma de governo a ser colocada ao lado das que já se conhece resultaria em permanecer obliterado o real impacto deste fenômeno na vida humana.

O ineditismo do totalitarismo consiste na invenção de um modo de produzir artificialmente seres humanos completamente apartados da realidade mundana através de uma estrutura política amorfa e intrinsecamente instável em que cada um poderia vir a ser considerado inimigo objetivo do Estado caso não se prontificasse a ser carrasco. Tal estrutura impossibilitava que quem estivesse em seu interior compartilhasse tanto experiências mundanas como de ordem interior (pensamentos, julgamentos etc.), por estarem todos completamente isolados uns dos outros, pela ausência de vínculos políticos estáveis que os ligasse e os separasse. Ao dividir o gênero humano em raças (nazismo) e em classes (stalinismo) objetivamente definidas e dignas ou não de existir segundo critérios ocultos supostamente acessíveis apenas ao Líder, o totalitarismo nega a própria ideia de humanidade como comunidade global de seres humanos, de modo a impedir àqueles que vivem em seu interior que criem qualquer vínculo de solidariedade humana.

O totalitarismo rompe com todo o sistema de valores ocidental quando transforma em norma, em procedimento impessoalmente executado, o mais grave tipo de crime até então conhecido: o assassinato. É criado um novo tipo de crime ao qual não há critérios para julgar: a aniquilação de todos aqueles que pertençam às categorias de homens consideradas empecilhos ao que se postula como direção do processo progressivo da humanidade, independentemente de sua postura individual perante o governo. Tal crime torna-se norma e assume a forma de “assassinato administrativo”, efetivado de modo massivo e impessoal por funcionários que, pela logicidade de suas ações em função do desígnio que imputa a natureza à história da humanidade como aniquilação necessária do mais fraco e sobrevivência do mais forte, não conseguem compreender o significado de suas ações segundo qualquer critério de certo e errado, ou seja, aqueles que movem as engrenagens das fábricas de morte humana não compreendem a natureza criminosa de seus próprios atos.

A liberdade suprimida no totalitarismo não é apenas a de agir – o que já muito se fez através de outras formas de governo – mas de escolher entre o bem e o mal, pois o indivíduo no interior das “cortinas de ferro” não é apenas impotente no âmbito político, é tolhido também na privacidade de sua vida interior.

O que se apresenta aqui é mais que a perda da capacidade da ação política, [...] e mais que a crescente falta de significado e perda de senso comum, [...] é a perda da própria busca de significado e da própria necessidade de compreensão. (COMPR., p.339-340).⁸

Como sentir-se em casa num mundo como este? Num mundo que funciona segundo o princípio de que tudo é possível, compreender as condições em que tal estado de coisas tornou-se possível é a única maneira de reconstruir alguma harmonização com o mundo, de nele novamente sentir-se em casa. Arendt entende a atividade de compreender como componente existencial de toda vida humana, pois ao chegar a um mundo que o precede todo homem é um estrangeiro, portanto a compreensão não deve ser reservada a círculos de especialistas em verdades absolutas. O resultado da compreensão é o significado, trata-se de uma atividade “interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa” (COMP, p. 330).

Ocorre que este mundo específico criado pelo totalitarismo apresentava uma estrutural resistência à possibilidade de nele se efetivar um modo de vida compatível com a condição humana da pluralidade, de modo que seu esforço de compreensão seja permeado pela perplexidade de não poder conciliar-se com ele, de nele deixar de ser um estrangeiro e, ao mesmo tempo, o extremo isolamento – a experiência fundamental do totalitarismo – não permitia que qualquer outra experiência fosse compartilhada de modo a se tornar significativa.

Embora tenha consistido numa verdadeira ruptura com o mundo que o precedeu, foi neste mundo que o totalitarismo pôde passar a existir, então é preciso considerar que foram elementos deste mundo que neste evento se cristalizaram. O caminho adequado à compreensão é a autocompreensão, a busca por elementos já existentes na cultura ocidental que dotaram a ideologia nazista de suficiente plausibilidade para que houvesse adeptos dispostos a concretizarem-na – e seus apoiadores, grande parte da população, encontravam-se não só dentre as massas como também nos círculos letrados, não sendo raros os sistemas conceituais que corroborassem com a ideologia e a dotassem de um ar ainda mais “científico”.

⁸ O que Arendt chama de “senso comum” não é o conjunto de opiniões vulgares da população em geral, mas um sentido comunitário cuja função é guiar os homens no mundo específico onde vivem junto a outros homens, conceito definido por Kant na terceira *Crítica*.

A reconciliação que Arendt buscava com o mundo não era aquela que reconduz o sujeito à realidade do *status quo* e o torna parte dele, o que a compreensão permitiria seria a aceitação do que irrevogavelmente acontecera: ao lançar luz sobre o fato de que não existem limites para a distorção da natureza humana, a compreensão “torna suportável o convívio com outras pessoas [...] e possibilita a elas que suportem a nós” (COMPR, p. 345).

Como quem pretende dar continuidade ao ofício crítico de Kant – só que com foco nos limites dos juízos referentes ao *nomos* e não nas antinomias dos juízos referentes à *phýsis* – Arendt empreende um esforço de compreensão da política pretensamente desarraigado das tradicionais categorias do pensamento, do que resultará uma valorosa análise de seus parâmetros. Implícita à sua abordagem do modo inadequado como o pensamento ocidental trata do convívio humano – a política – encontra-se uma profunda análise da própria episteme ocidental empreendida mediante a busca das experiências subjacentes aos critérios de validade e às noções de verdade construídos na história do pensamento, a qual se buscará delinear adiante.

2.1. A filosofia política “tradicional” e a superioridade hierárquica da *vita contemplativa*

Arendt considera a filosofia representativa da cultura ocidental por portar categorias às quais podem aderir experiências, palavras e feitos humanos, de modo a permanecerem na memória ao longo do tempo e tornarem-se significativas. É por meio de conceitos filosóficos que as experiências humanas constituem a tradição sobre a qual se sustentou por um longo tempo a estabilidade do mundo humano. Embora a religião e a arte também consistam em aspectos constitutivos da cultura, o que não é conceitualizado, o que não se expressa na tradição filosófica, é consequentemente “privado dessa influência formativa e direta que somente a tradição – nem a força irretorquível da beleza nem a força irrefreável da piedade – pode carregar e transmitir séculos afora. (PP, p. 90)”.

Segundo a “filosofia política tradicional”, ou seja, no modo como as experiências políticas foram conceitualizadas pela filosofia, há identidade entre política

e governo. Tal identidade reflete uma concepção filosófica de política marcada pela ideia de corruptibilidade da natureza humana e pela tentativa de proteger a esfera dos negócios humanos da fragilidade inerente à política como exercício da cidadania. O que, por sua vez, reflete a recusa do filósofo quanto à possibilidade do homem se imortalizar através de feitos grandiosos que permanecerão na memória de sua comunidade política séculos afora. Para o filósofo este tipo de imortalidade não é possível neste mundo, onde tudo perece, só é possível mediante o convívio com aquilo que é imortal em si, a *phýsis*, cujo acesso é dado pela contemplação inativa.

A experiência fundamental que determinou esta abordagem filosófica do mundo humano, a qual veio a constituir a base de todo pensamento ocidental sobre a política, foi a morte de Sócrates. Causada pelo seu desejo de tornar a filosofia útil para a política, sua morte veio a influenciar fortemente a filosofia platônica no que diz respeito à defesa da verdade em oposição à fragilidade e corruptibilidade das opiniões humanas (*doxai*). Por não ter conseguido convencer seus juízes de sua inocência, Sócrates teria feito Platão duvidar da validade da persuasão e desejar estabelecer parâmetros absolutos no julgamento dos feitos humanos. Platão foi por isso “o primeiro a utilizar as ideias com finalidades políticas” (PP, p. 48).

Contrária à oposição platônica entre verdade (universal e imutável, tal como ele a concebe) e opinião, Arendt afirma que tal foi uma conclusão profundamente antissocrática de Platão, uma vez que o próprio Sócrates não via uma oposição entre os resultados da dialética e os da persuasão. O resultado da dialética socrática era a compreensão do mundo tal como ele se revelava a cada um, ou seja, seu método assume o fato de que o mundo se revela de modos distintos a cada homem e que, portanto, cada homem tem sua *doxa*. Seu esforço, diz Arendt, não foi por encontrar verdades válidas universalmente, mas por encontrar a verdade que reside em cada *doxa*, de modo que não se tratam tais verdades de ilusões subjetivas, mas de verdades cuja objetividade reside no fato do mesmo mundo se apresentar a homens diferentemente posicionados nele:

Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir das suas próprias verdades. Seu método era o *dialigesthai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade não pela destruição da *doxa* ou opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade. O papel do filósofo, então, não é o de governar a cidade, mas [...] tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas. [...] Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar-e-receber sobre uma base de estrita igualdade cujos

frutos não podiam ser medidos por esta ou aquela verdade geral. (PP, p. 57).

Segundo Arendt, o malogro de Sócrates se deveu ao fato de, numa Atenas politicamente decadente, ele ter se utilizado da dialética e não da persuasão para convencer seus juízes. Pois a dialética é um tipo de discurso adequado ao debate de ideias entre duas pessoas em torno de uma questão sobre a qual se pretende chegar a uma resposta razoável, é um discurso adequado à filosofia, mas inadequado perante um júri. Do debate que se estabelece num júri não se busca extrair alguma verdade, mas era o caso de concluir sua inocência. Para isso seria preciso, por meio da persuasão, convencer seus juízes – que não era um, mas muitos – de que não eram inconvenientes suas ações àquela comunidade específica na qual ocorreram.

A partir da acusação de Sócrates concluiu Platão que apenas uma solidariedade própria poderia trazer alguma segurança aos filósofos. Arendt afirma que:

Tão logo o filósofo submetia sua verdade, reflexo do eterno, à pólis, ela imediatamente se tornava uma opinião entre outras, perdia a sua qualidade distintiva, pois não existe marca visível que distinga a verdade da opinião. É como se o eterno se tornasse temporal no momento mesmo que fosse trazido ao âmbito dos homens. (PP, p. 53).

Platão responde à então recorrente hostilidade da *polis* em relação ao modo de vida filosófico e devolve a alegação de que o sábio (*sophoi*) seria politicamente um inútil – considerava-se ser o homem judicioso (*phronimos*), cuja aptidão é voltada à percepção dos assuntos humanos, o apto a governar – com a alegação de que, enquanto espectador privilegiado da ideia de Bem, a ideia agora mais elevada do mundo das ideias, seria o filósofo o mais apto entre os homens para governar.

Foi somente iluminando a esfera das ideias com a ideia de Bem que Platão pôde lançar mão das ideias com propósitos políticos e, nas *Leis*, erigir sua ideocracia, onde as ideias eternas foram traduzidas em leis humanas. [...] E foi nessas circunstâncias que Platão concebeu sua tirania da verdade, na qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela de que os homens não podem ser persuadidos. (PP, p. 52-53).

O início da tradição filosófica de pensamento político é marcado pela conceitualização desta experiência por Platão no mito da caverna, em que a esfera dos

assuntos humanos é descrito em termos de trevas que aqueles que aspirem ao céu límpido das ideias eternas deverão abandonar, rumo à verdade imutável. Pois os assuntos pertinentes à convivência dos homens num mundo comum – temporal e perecível – só poderiam ser tratados em termos de ilusão. Segundo a interpretação arendtiana do “mito da caverna”, é nele que Platão reelabora o conceito de verdade, de modo a tornar as ideias suprassensíveis aplicáveis no tratamento da política.

Sob a influência da interpretação heideggeriana⁹ da alegoria da caverna, Arendt entende encontrar-se nela a primeira grande expressão de rejeição do mundo humano a trevas e da consideração da atividade da contemplação filosófica das ideias como verdadeira finalidade da existência humana, mediante a qual o homem seria capaz de vislumbrar a verdade como meio para o preparo para a “boa morte” – tal como Platão estabelece no *Fedro*. Diz Arendt, opondo-se à superioridade hierárquica da *vita contemplativa*, cujo parâmetro é o ponto de vista metafísico, que “Tudo acontece como se, desde Platão, os homens não pudessem levar a sério o fato de terem nascido, mas unicamente o de que vão morrer” (*Journal de pensée*, p. 359, em ADLER).

Dados os sentidos ascendente e descendente como se movimenta o filósofo – primeiro da caverna ao mundo das ideias e depois o seu retorno – Heidegger entende que este primeiro movimento mostra o processo de desvelamento da essência das coisas. Aqui o sentido de verdade (*alétheia*) é o da vitória da luz sobre as trevas sem que, no entanto, se determine uma verdade definitiva. A partir de então, uma vez vislumbrada tal verdade, quando o filósofo retorna à caverna o conceito de verdade que Platão passa a utilizar designa correção (*ortótes*), refere-se à experiência de olhar na direção do Bem, tratando-se o Bem aqui de um referencial situado além do sensível¹⁰. São dois os conceitos de verdade, em que o primeiro é o processo de desocultação, e o segundo repousa sua validade pretensamente incontestável numa autoridade derivada de sua referência ao plano suprassensível, em que as ideias são protegidas de toda impermanência e ganham validade universal. Assim pôde a verdade, cujo acesso privilegiado é do filósofo, ganhar *status* de modelo.

⁹ Conferir ensaio “Que é autoridade?” (EPF, p.127-187).

¹⁰ O oposto da verdade em sua acepção filosófico-racional é o erro, verdade aqui se equipara a acerto – à ideia de verossimilhança, a qual não consiste senão em um movimento adequado do espírito. O oposto da realidade, da verdade factual, é a mentira – a inadequação entre o que se diz e o fato. A base da crítica filosófica de Hannah Arendt à própria filosofia seria a denuncia de uma confusão categorial realizada por Platão entre estes dois tipos de verdade: realidade e verossimilhança. Tal erro categorial traz como consequência a identidade entre ser e pensamento, entre o que é e o que se pode conceitualizar – identidade que como veremos adiante será levada ao limite e pelo totalitarismo na transformação da sua ideologia em realidade.

Arendt acredita que Heidegger poderia ter ido ainda mais fundo em sua interpretação do mito da caverna caso levasse em consideração o contexto político da ocasião (EPF, p. 152, nota nº16), e acrescenta que é precisamente no momento que é hostilizado pelos habitantes da caverna, ao retornar, já tendo vislumbrado as ideias, que o filósofo passa a pretender ser também governante, sobre a autoridade dos princípios transcendentais – ou seja, situados além do domínio da política. É a partir de então que as ideias imutáveis passam a oferecer parâmetros inclusive para a organização da convivência humana num mundo comum.

A definição de verdade é dotada de um caráter instrumental [...]. O pensamento é encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e para a ação. Nesta medida ele é considerado numa perspectiva instrumental – ele deve servir a fins prático-políticos. Por sua vez, a política também é vista instrumentalmente. O personagem do mito recorre aos parâmetros ideais como um meio para fundar sua autoridade e poder impor seu governo sobre os demais. A ideia de governo aparece, neste momento, com a separação entre os que governam porque sabem e todos os demais, que executam. Constitui-se, assim, a ideia de autoridade que conhecemos no Ocidente. (MORAES, 2003, p. 39).

A tarefa da filosofia que nascia com o pensamento de Platão era a de fundamentar, explicitar os pressupostos de todas as coisas, inclusive das atividades humanas e da própria filosofia: “ao pretender chegar ao todo [...] os filósofos tiveram que abandonar a realidade, o mundo, em busca de seus princípios constitutivos” (AGUIAR, 2001, p. 15), o que torna a tradição filosófica profundamente atrelada à metafísica:

Filosofar, na perspectiva da fundamentação, na sua especificidade, é a atividade apropriada à justificação, à validade, segundo a qual o princípio fundamentador é entendido como medida (*metron*) universal e última, a partir da qual são julgados o pensamento e a ação humana. [...] A definição do fundamento implica, deste modo, a apresentação de um caminho que os homens deverão percorrer nas suas ações e conhecimentos particulares. Os critérios de validação para o pensar e agir humanos não provêm de acordos deliberadamente firmados pelos homens, mas estão relacionados a princípios universais, cuja tematização cabe à filosofia. (AGUIAR, 2001, p. 14).

Foi a pretensão de fundamentação da filosofia, a busca por uma instância superior que justifique as ações humanas¹¹, que levou à ideia de política como dominação. Ao opor a opinião ao saber, e defender a verdade como padrão não só da forma dos seres, mas também do comportamento humano, a filosofia “tradicional” desconsidera o caráter político da opinião como forma de convivência num mundo comum. Isto revela o caráter coercitivo de uma ideia que tenha pretensões de validade universal. A politização das ideias faz da contemplação instrumento – acessível apenas ao filósofo – para a fabricação da *polis*.

Talvez, por suspeitarem do caráter coercitivo da verdade absoluta dos filósofos que os gregos jamais tenham admitido um valor superior como guia de suas ações. Como aponta Aguiar (2001, p. 39), eles “sabiam que o ideal da plena legitimidade implicaria no fim da esfera pública, da dignidade dos homens, pois se põe acima deles”, uma vez que sob o ponto de vista do conhecimento enquanto esfera da verdade todos os homens tornam-se indistintos. Ao defender uma ampliação da dignidade da política por meio de sua desvinculação a verdades superiores estabelecidas pelo pensamento filosófico-especulativo, Arendt questiona a própria filosofia como instância de fundamentação.

O que Arendt põe em evidência é que a aceitação do conhecimento ou qualquer outra capacidade não política no lugar da opinião, leva inevitavelmente à clivagem entre os que obedecem e os que mandam. (AGUIAR, 2001, p. 45).

A política como modo de convivência que permite aos homens construírem seu próprio mundo mediante ações e discursos, considerada a mais alta forma de vida humana pelos homens gregos – a qual os distinguiu dos bárbaros, que assumiam a violência como modo de resolver disputas políticas – é prodigiosamente desfigurada pelo pensamento platônico, o qual assume o governo de poucos sobre muitos – dos filósofos sobre os demais – como modo legítimo de lidar com a política. Afirma Arendt que tal governo se destina a garantir a tranquilidade do filósofo em sua busca por verdades extramundanas e a liberar os homens da ação política como se esta fosse um mal necessário.

¹¹ A dominação sempre prescindiu de fundamentações racionais – seria esta uma prova fenomenológica de sua falta de legitimidade política?

Ao ver de Arendt o filósofo equipara a política a uma necessidade tal como aquelas voltadas para a sobrevivência, o que se reflete no próprio pensamento filosófico e o deforma: a preocupação do filósofo com a política dota o pensamento de uma vocação tirânica. A superioridade do pensamento racional e a pretensão da filosofia em se elevar acima de interesses humanos foi o argumento do qual se muniu a “tradição” para se autoinstituir como instância apropriada para a legitimação da ação política. O resultado foi a restrição do governo a especialistas e o nivelamento das principais atividades humanas voltadas para o mundo – trabalho (*labor*), fabricação/obra (*work*) e ação política (*action*) – como homogêneas, pertencentes ao reino da necessidade.

A própria transformação da filosofia em metafísica consistiria numa contestação ao modo político de legitimação (AGUIAR, 2001, p. 29). O que teve efeitos diretos sobre a dignidade dos homens, cujas palavras e ações passam a ser consideradas insuficientes no tratamento dos negócios humanos, das questões pertinentes ao seu próprio viver em conjunto; e também sobre a liberdade, cujo conteúdo propriamente político é diluído, pois passa a só poder ser realizada como liberdade de pensamento. Arendt pretende mostrar como a tradição ocidental denegou a política enquanto espaço de cidadania e a transformou em esfera da dominação fundamentada em elementos externos à própria política.

O que Arendt não aceita é praticar a filosofia como fundamentação, esfera de justificação e legitimação das atividades e modos de vida dos seres humanos, como fez a tradição [...]. Conceber a filosofia como fundamentação significa, em Arendt, submeter a vida e as atividades a um critério externo, absoluto, inacessível aos homens comuns. (AGUIAR, 2001, p. 13).

Esta interpretação da filosofia política tradicional traz consigo uma revisão do próprio conceito de civilização, em que não é a polidez de uma cultura ou a elevada objetividade das crenças difundidas num povo que o elevam ao patamar de civilizado, mas a simples capacidade de conviver por meio da política e não do governo. Trata-se daquele – já mencionado – orgulho próprio do homem ocidental que vive num mundo

construído por ele próprio, o que, diga-se de passagem, exige uma profunda confiança nos seres humanos, na crença de que são capazes de guiar a si próprios¹².

Além da transformação da política em governo, aponta Arendt ser problemática contemplação metafísica como fonte de verdades. Para derivar de uma premissa evidente toda a argumentação, para enquadrar o singular a um universal, é necessária a recorrência a um princípio teológico: uma concepção monoteísta da criação do mundo e dos homens segundo a qual tudo pode ser reduzido a um único princípio a partir do qual tudo foi criado. O conceito de substância como princípio primeiro é a base do objetivismo ontológico característico da metafísica através do qual se reduz todos os fenômenos e experiências a essências determinadas. O resultado é a dissolução do fundado no fundamento, ou seja, a autonomia da substância implica na heteronomia do atributo: a sistematicidade dos conceitos metafísicos, quando direcionada ao controle do mundo, de onde se abstrai tais conceitos, acaba por violá-lo para transformá-lo num sistema que de fato ele não é.

Segundo a interpretação arendtiana da filosofia platônica, esta tem como fonte de seu sistema metafísico a experiência política que a ele subjaz, neste sentido a concepção platônica organicista de mundo – em que a essência da alma humana corresponde organicamente à essência da *phýsis* – deriva de sua tentativa de estabelecer uma ordem totalizante à própria política: “A metáfora platônica do conflito entre corpo e alma, originalmente concebida para expressar o conflito entre filosofia e política [...] obscureceu o seu fundamento na experiência” (PP, p. 72), qual seja, a experiência do filósofo perante a hostilidade da *pólis*.

Uma das decorrências desta episteme é o postulado de que os homens só podem compartilhar ideias oriundas da razão, no que a própria linguagem também sofre redução metafísica. Quando toda palavra é considerada em sua vinculação com um sistema lógico, desconsidera-se seu caráter revelador das experiências humanas (AGUIAR, 2001, p. 36, nota 15), na medida em que a totalidade dos fenômenos deve convergir numa unidade, num absoluto que não pode ser senão uma instância transcendente – “o deus dos filósofos”. O que esclarece a incapacidade de uma filosofia

¹² Ao final da famosa entrevista concedida a Günter Gauss, diz Arendt: “A aventura no âmbito público me parece clara. Alguém se expõe à luz do público, como pessoa. [...] começamos alguma coisa. Entretecemos nosso fio numa rede de relações. O que vai sair disso, a gente nunca sabe. [...] é isso que significa aventura. E agora eu diria que essa aventura só é possível quando há confiança nas pessoas. Uma confiança – difícil de formular, mas que é fundamental – no que há de humano nas pessoas. De outro modo não se poderia empreender tal aventura” (COMP, p. 53).

que se pretende instância de fundamentação em lidar com a política, âmbito em que o discurso tem como resultado a revelação de *quem* o profere, e os fenômenos enquanto tais não podem ser pensados senão em termos de uma significação derivada do compartilhamento da própria experiência, posto não haver definição suficiente que explique suas causas ou finalidades, já que causas e finalidades mecânicas que explicam o funcionamento da *phýsis* não podem desvelar o significado propriamente humano de eventos que se passam *entre* homens, seres dotados de intenções cuja interferência no mundo não incide sobre um âmbito em que as coisas ocorrem segundo uma causalidade mecânica, mas cujo reflexo aparece na forma de novas ações humanas, as quais em absoluto não podem ser previstas.

Em Arendt a prática política não é sustentada e não é simples atualização dos princípios invisíveis da contemplação. Para ela o limite da teoria é ser teoria, não pode pretender tomar o campo da decisão. O pensamento [filosófico] sempre se produz no isolamento, possui exigência intrínseca de coerência, unidade e sistematicidade; já a política é o campo das muitas vozes; a decisão política é pública, dá-se em conjunto, com os outros. Em Arendt, dois movimentos se entrecruzam: um que destaca a diferença entre pensar e agir, afirmando que o pensar não pode pretender determinar a prática, e outro que afirma a necessidade de uma abertura não predicativa do pensar relativamente à ação, longe da [...] relação moderna entre teoria e prática. (AGUIAR, 2001, p. 50, nota 54).

É neste segundo movimento de pensamento – na afirmação de que não pode a teoria oriunda da contemplação consistir em instância predicativa da ação – que se inscreve o fim da tradição, a qual não decorrerá do questionamento da validade dos valores tradicionais, mas da constatação do caráter arbitrário da hierarquia de seus valores, que gerou um colapso de sua autoridade (PP, p. 120) e resultou na ausência de qualquer valor que distinga entre certo e errado.

Segundo a perspectiva de Arendt não só o pensamento teórico permitiria ao homem um contato com o mundo que transcenda o naturalismo do cotidiano, mas também experiências que se passam no mundo compartilhado por homens. Esta face de seu pensamento deixa claras as influências da análise do conhecimento empreendida por

Jaspers¹³. Para o filósofo da *existenz* a delimitação do conhecimento científico oferece tipo de acesso à realidade limitado aos seus próprios métodos, de modo que teorias científicas não sejam reflexos completamente fidedignos da realidade, mas expressões científicas que se convertem em superstições quando consideradas único acesso à realidade; ao passo que, também sistemas filosóficos consistam em “estruturas mitologizadoras, às quais o homem recorre em busca de proteção contra as verdadeiras questões de sua existência” (COMPR, p. 211).

Arendt também recusa a ideia de que só constitui a realidade o que dela se dá a conhecer nos termos da objetividade racional (universalista e impessoal). O que não só em Arendt e Jaspers – mas em todos que levaram a sério a questão da diluição do sujeito na relação entre o homem e o mundo, entre uma subjetividade real e um mundo que se absolutamente ordenado por ordens da razão torna-se totalizante¹⁴ – encontra-se expresso como uma dignificação do que excede as categorias racionais, do que não se dá ao conhecimento, mas à existência humana, aos modos como sua finitude e irremediável inadequação – e não sua correspondência com o todo – se fazem presentes.

Portanto não se trata de irracionalismo, mas de uma proposta de que os homens podem compartilhar mais que categorias de conhecimento determinadas pela faculdade da razão. Assim, experiências que fazem parte da existência humana, mas não podem ser convertidas em teorias que as determinem com objetividade científica são dotadas de uma dignidade assentada na convicção de que são elas também compartilháveis, e assumem um papel central na vida humana. Se, em termos de conhecimento, o que compartilham os homens são as ideias – independentemente de qual se considere que seja o fundamento de sua significação –, em termos de experiência o que os une é o mundo limitado em que ocorre sua existência; se do compartilhamento de determinações racionalmente objetivas resultam teorias, do compartilhamento de experiências humanas resulta sua significação, a qual dota o mundo de sentido e o torna capaz de permitir aos homens se relacionarem na condição de pessoas.

O sentido que se dá aqui ao termo “experiência” é o ato de experimentar a realidade, não com o intuito de conhecer ou utilizar os objetos que a compõe, mas de

¹³ Husserl, Jaspers e Heidegger estão juntos num movimento que busca realizar uma “reanimação da filosofia”, a qual deu como frutos a filosofia fenomenológica e a filosofia da *Existenz*. Foi em meio ao despontar de tais correntes filosóficas que Arendt se formou, ouvindo de perto seus idealizadores. Jaspers, além de ter sido seu orientador na tese sobre a experiência do amor em Santo Agostinho mediante a qual obteve seu título de doutora, continuou sendo seu amigo e grande mestre durante toda sua vida.

¹⁴ Questão pela primeira vez exposta seriamente com o questionamento de Kierkegaard ao sistema hegeliano.

através dela perceber a própria existência, de modo que o sujeito possa se erguer da atmosfera massificante e da naturalidade com que o mundo se apresenta no fluxo do cotidiano, e experimentar a existência na condição de indivíduo que não se confunde com o todo no qual a vida ordinária transcorre. Trata-se da noção de existência “autêntica” de que trata Jaspers, para quem a existência se dá de modo essencialmente público, ou seja, que embora a percepção da própria existência só ocorra mediante a percepção do mundo exterior e da existência dos outros, seu modo “autêntico” é aquele em que o sujeito pode romper o isolamento de sua consciência como *ser-do-mundo* e a comunica, tornando-se *ser-no-mundo*. Ao que Arendt irá conferir ênfase política por entender que nas “situações limite” em que o modo “autêntico” de existência emerge o que se mostra ao sujeito é o “peso da realidade”, diferente do mundo como meramente dado tal como se apresenta no cotidiano. Tal condição permite que a existência “consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a” (COMP, p. 214), tornando o mundo compartilhado sua casa ao invés de se fechar em sua própria consciência e solitariamente buscar encontrar no mundo um sentido que em si mesmo ele não possui, mas apenas na medida em que homens o compartilham enquanto responsáveis por ele.

O pensamento de Kant servirá de fonte para o pensamento de Arendt, alguns de seus conceitos serão apropriados pela autora como suporte para a compreensão de certos aspectos da condição humana: a finitude humana, a faculdade de julgar e a sociabilidade.

2.1.1 Kant: o único filósofo a levar a sério os assuntos humanos

É traço fundamental do pensamento de Arendt a busca pela desmistificação do modo como se compreende a política e de como se define a natureza humana, trata-se de um esforço similar ao realizado no ofício crítico de Kant em relação ao conhecimento seguro. Se este só pode ser alcançado por juízos sintéticos *a priori*, juízos que respeitam os limites da razão por não transcender a experiência possível, por serem seguramente necessários e universais, então não pode este tipo de juízo referir-se a eventos que são levados a cabo pela força da decisão humana, de modo que qualquer

tentativa de exprimir conhecimento seguro em questões políticas não possa passar de um uso demagógico e ilegítimo da razão.

Se o conhecimento legítimo só pode resultar da consciência das limitações das faculdades humanas, o adequado ajuizamento em questões políticas deve partir da consciência da própria finitude e dos limites entre a consciência própria e as demais que também povoam o mundo, bem como entre o mundo limitado que como ser finito posso compartilhar e pelo qual ser responsável, e a humanidade como um todo – que só posso imaginar como categoria sublime.

De modo similar ao que o contato com o pensamento de Hume fez Kant acordar do sono dogmático e perceber que quando aplicada para além dos seus limites a razão deforma a ciência, a experiência totalitária fez Arendt perceber que juízos de conhecimento aplicados aos fenômenos políticos resultam num misticismo semelhante ao da metafísica em relação ao conhecimento. Por isso, na busca pelo modo adequado de compreensão dos fenômenos políticos, cuja particularidade e contingência são inerentes, Arendt buscará desmistificar os elementos que compõem a política. Tal como se encontra em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, na tentativa de encontrar parâmetros para julgar os feitos humanos em sua particularidade Arendt buscará apoio no caminho trilhado por Kant para tratar do belo como ajuizamento que tampouco deriva de determinações universais e objetivas.

Embora Kant só tenha escrito textos com a política como ponto central no final de sua vida, por conta do grande interesse que lhe despertará a Revolução Francesa, tais textos nunca chegaram a compor uma grande obra tal como as três *Críticas*. Porém – diz Arendt – embora Kant não tenha escrito uma quarta *Crítica* para tratar especificamente sobre política, é na terceira que se encontra expresso o modo como Kant irá apreciá-la.

Arendt ressalta também que preocupações políticas já são presentes no pensamento de Kant desde o período pré-crítico. Encontram-se implícitas em seus questionamentos acerca da sociabilidade humana, do fato de que nenhum homem pode viver sozinho, e não apenas por conta das suas necessidades relacionadas à sobrevivência. Na sua *Antropologia*, dirá Kant: “companhia é indispensável ao pensador”.

Foi no criticismo de Kant que Arendt encontrou subsídios para um adequado tratamento da política, em que os homens são levados em consideração não do ponto de vista da universalidade, mas em sua pluralidade, em que se trata dos homens como são e vivem, como criaturas limitadas à Terra. Este é o modo como Kant trata tanto do homem como dos objetos – na particularidade que os torna diversos e únicos – na primeira parte da terceira *Crítica*, à qual se dirige o juízo de gosto sobre o belo; na segunda parte, em que trata de juízos sobre o sublime, juízos teleológicos dirigidos ao que é imensurável à razão humana, os homens são tratados enquanto espécie, de modo que segundo Arendt o próprio nexo entre essas duas partes relaciona-se ao político; ao passo que nas duas primeiras *Críticas* o homem é tratado como pertencente ao reino dos seres inteligíveis, como conceito universal.

Diz Arendt que a única objeção que se possa fazer à busca pelos elementos políticos do pensamento kantiano relaciona-se à referência ao homem como conceito universal nas três questões centrais que Kant atribui a toda a filosofia: O que posso conhecer? (Teoria do conhecimento); O que devo fazer? (Ética); O que me é dado esperar? (Metafísica). Arendt responde a esta suposta objeção apontando um elemento mais abrangente do pensamento kantiano, relacionado à própria crítica, que o distingue de todos os demais filósofos cuja característica central é a não conformação com a vida tal como foi dada ao homem, a partir do que a filosofia será marcada por um distanciamento em relação ao mundo e um recolhimento do filósofo em seitas distantes dos homens comuns e por uma preferência pela quietude da morte em relação à vida entre os homens – o que implicará num decréscimo de seu valor. Enquanto desde Platão os sentidos são considerados empecilho ao verdadeiro conhecimento, Kant sustentará depender o legítimo conhecimento da adequada cooperação entre sensibilidade e intelecto – ao que subjaz a própria noção crítica de verdade, segundo a qual as finalidades para a humanidade carecem de fundamento legítimo: “com relação aos fins essenciais da natureza humana, a mais alta filosofia não pode avançar mais que o possível sob a orientação que a natureza concedeu, mesmo ao entendimento mais simples” (KANT, *CRP*, B859).

Para Kant filosofar era uma necessidade humana geral, pois as questões de que trata o filósofo referem-se a experiências de todo ser humano, além do que as questões de que trata a filosofia consistem em tendências inerentes à razão, faculdade que todo homem são possui. Com “o desaparecimento dessa velha distinção” entre o filósofo e os

homens comuns “a preocupação do filósofo com a política desaparece” também (LFPK, p. 40), bem como a instrumentalização das ideias para o governo do “asilo insano” que é o mundo humano do ponto de vista do filósofo encerrado em sua seita. O seguinte trecho do texto *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* ilustra bem esta face de seu pensamento:

Mas não deveria uma sociedade de clérigos, por exemplo uma assembleia eclesial ou uma *classis* [...] venerável estar autorizada sob juramento a comprometer-se entre si com um certo símbolo imutável para assim se instituir uma interminável supertutela sobre cada um dos seus membros e, por meio deles, sobre o povo, e deste modo a eternizar? [...] semelhante contrato, que decidiria excluir para sempre toda ulterior ilustração do gênero humano, é absolutamente nulo e sem validade, mesmo que fosse confirmada por parlamentos e pelos mais solenes tratados de paz. [...] Isso seria um crime contra a natureza humana. (KANT, p.15).

Arendt entende que o pensamento de Kant se assenta numa ideia de igualdade fundamental entre os homens, filósofos ou não. Ao abandonar a hierarquia em que o modo de vida filosófico é o mais elevado Kant pôde realizar uma apreciação diferente da que se encontra na filosofia em relação ao fardo da vida em si, ao qual, para o filósofo de Königsberg, a existência mundana consiste numa verdadeira fonte de alívio: “O fato de o homem ser afetado pela pura beleza da natureza prova que ele foi feito e moldado para este mundo” (KANT, *Reflexionen zur Logike*, nº 1820ª, in LFPK). Aponta Arendt que ao invés de Kant derivar desta afirmação uma teodiceia que afirme a grandiosidade do homem perante os objetos que também compõe o universo, o que se ressalta é a importância do mundo objetivo para o homem como ser finito. O mundo ganha uma nova dignidade teórica ao passo que suas impermanências não constituem empecilhos ao conhecimento, mas convidam as faculdades humanas e alargam o pensamento, ensinam o homem a lidar com a diversidade em meio à qual transcorre a vida humana e em relação à qual ele julga, pensa, opina, escolhe, fala e age. Na trilha do pensamento de Kant, Arendt buscou encontrar um caminho para afirmar a dignidade humana por outra via que não seja a da afirmação da superioridade hierárquica do homem no universo, ou seja, como atributo intrínseco ao homem do ponto de vista universal, posto que por esta via foi possível também afirmar a descartabilidade de grupos humanos.

Arendt, para quem Kant foi o único filósofo a levar a sério os assuntos humanos, afirma que, enquanto busca pela libertação do pensamento em relação a autoridades

ilegítimas, “a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas” (LFPK, p. 51). E não só em seus resultados, como também em seu método: o exame público das verdades. Neste sentido relaciona-se o pensamento crítico à maiêutica socrática, diz Arendt que o que Sócrates fez foi “tornar público, no discurso, o processo do pensamento”, o que difere muito do enfoque platônico da maiêutica como “purificação da alma dos conceitos que obstam o conhecimento” no sentido de encaminhá-lo para uma verdade completamente segura e imutável (LFPK, p. 49-50). Assemelha-se a posição de Kant à de Sócrates na medida em que ambos não buscaram fundar escolas, as quais normalmente dão continuidade à doutrina de seu fundador – em que residirá a autoridade de seus argumentos – e que normalmente se opõem à opinião pública e à sociedade de um modo geral.

O pensamento crítico, de acordo com Kant e Sócrates, expõe-se “ao teste do exame livre e aberto”, isso significa que quanto mais gente dele participa, melhor. [...] O que Kant almejava em sua expectativa de popularização [da *Crítica da Razão Pura*] – tão estranha em um filósofo, uma tribo comumente dada a fortes tendências sectárias – era que o círculo de seus examinadores se alargasse gradativamente. A Era do iluminismo é a era do “uso público da própria razão”; assim, para Kant, a mais importante liberdade política era a liberdade para falar e publicar e não, como para Espinosa, a *libertas philosophandi*. (LFPK, p. 52).

A necessidade de tornar o pensamento público decorre de que a verdade da filosofia não poder ser provada como a das ciências. Sua validade não deriva de experimentos que possam ser repetidos, mas do exame público: “Kant está consciente de que discorda da maioria dos filósofos ao afirmar que o pensamento, muito embora seja ocupação solitária, depende dos outros para ser possível” (LFPK, p. 54). No que há também abrangência política, pois a exigência de exame público toma “a si ou a qualquer outro como responsável pelo que se pensa e prega”, e pressupõe que “todos estão dispostos e são capazes de prestar contas do que pensam e dizem” (LFPK, p. 55) – o que se opõe ao despotismo ideológico de seitas que aceitem verdades simplesmente reveladas à superior inteligência do “sábio”.

Através da publicidade se chega a um tipo de imparcialidade diferente daquela derivada da imunidade a pontos de vista particulares, mas obtida justamente através da consideração do ponto de vista dos outros – “o mais alto tipo de objetividade que até hoje se conhece”. Não se está assim afirmando ser possível o acesso ao que se passa no

espírito alheio, nem que se aceitará todas as opiniões como válidas, mas que a reivindicação crítica ao “pensar por si mesmo” implica na postura de aceitar pontos de vista diferentes do próprio, de modo que se possa identificar preconceitos e alargar seu alcance. O que se apresenta como o modo adequado de apreciação de questões políticas na medida em que o interesse próprio deixa de ser limitante.

Tal modo de pensamento é aquele que ocorre quando se expressa juízos reflexionantes – tal como os distingue Kant dos determinantes. Sua forma mostra-se adequada à política pois através deles o sujeito não se posiciona nem do ponto de vista da universalidade, nem encerrado na particularidade de seu interesse próprio, mas se volta aos eventos políticos como uma particularidade compartilhada – é nesta medida que o juízo do espectador da política é estético e não teórico. As ações e os acontecimentos políticos têm uma natureza absolutamente contingente, de modo que não se possa estabelecer conhecimento seguro do que não se pode determinar *a priori* (independentemente da experiência), portanto não se pode estabelecer verdadeiro conhecimento em méritos políticos, isto seria negar a própria política.

O legítimo movimento do espírito frente à contingência de eventos políticos é o julgamento: com relação aos objetos sobre os quais o sujeito realiza juízos estéticos, sempre se julga levando em consideração os outros homens, já que tal julgamento é comunicativo por excelência; e levando em consideração uma igualdade entre os homens, já que todos são providos das mesmas faculdades e, portanto, capazes de julgar – ao que Arendt acrescenta o fato do mesmo mundo se apresentar às pessoas de uma mesma comunidade no juízo político. Tal julgamento não é universalizável como o conhecimento de um objeto, mas é imputado a todo outro, porque embora cada homem singular julgue a seu modo, pauta-se num *sensus communis*, que junto à comunicabilidade dão ao julgamento uma dimensão interpessoal: quando se profere um julgamento sempre se pretende que o interlocutor assinta com ele, não porque se acredite “ter razão”, mas porque se levou em conta o possível ajuizamento dos outros ao realizar o próprio.

É muito relevante em sua abrangência política que o juízo de gosto ocorra sempre entre homens, no plural. Por isso afirma Arendt em *A vida do espírito* ser esta “a mais política das capacidades espirituais humanas”. Embora os espectadores não se envolvam na ação, eles se envolvem uns com os outros. Neste sentido, o grande

equivoco de Platão ao descrever o mundo humano foi posicionar os homens na caverna como completamente incapazes de se comunicar uns com os outros.

A faculdade do juízo seria a responsável pela reconstrução do sentido do mundo, por torná-lo novamente compreensível, habitável e compartilhável. Para que é necessário que se reconstrua o senso comum, tal como descrito por Kant:

O *entendimento humano comum*, que como simples são-entendimento [...] é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se homem, tem por isso também a honra não lisonjeira de ser cunhado pelo nome de senso comum (*sensus communis*); [...] pelo termo *comum* (não meramente em nossa língua, que nesse caso, efetivamente contém uma ambiguidade, mas também em várias outras) entende-se algo como o *vulgare*, que se encontra por toda a parte e cuja posse absolutamente não é nenhum mérito ou vantagem.

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido *comunitário*, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo (KANT, 1995, §40).

É aos espectadores que emitem juízos uns aos outros que o sentido do evento irá se revelar ao final, não porque seu não envolvimento lhes permita contemplar o evento como um todo e isso os torne superiores – tal como se define a superioridade da *vita contemplativa* – mas pelo próprio fato dos espectadores emitirem sua opinião sem estarem diretamente ligados a nenhum dos lados em que a ação transcorre: ao ator que se preocupa com a fama (*doxa*) o espectador serve como juiz (LFPK, p. 72). É o espectador que constitui o espaço público onde ações humanas possam fazer sentido – assim como no pensamento kantiano “a própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores)” (LFPK, p. 81). Trata-se da ideia de comunicabilidade, também componente do juízo de gosto tal como elaborado por Kant.

Como não há a ideia de uma destinação última da humanidade – para Kant seu progresso é perpétuo – a importância dos eventos políticos não se encerra em seu resultado, mas no horizonte que abre para gerações futuras. Segundo Arendt, Kant associa a noção grega de que o espectador julga o cosmos do evento particular buscando seu sentido ao final da história [*story*] sem menção a um processo mais amplo, à

moderna noção de progresso – que quando aliada à de processo, como o fez Hegel, impede que o sentido dos acontecimentos seja encontrado neles próprios, já que o verdadeiro fim se encontraria num longínquo porvir, sentido em que Kant se distancia dos modernos.

Normalmente afirmações da destinação última da humanidade são associadas a determinações da natureza humana, o que sempre irá incorrer num uso ilegítimo da razão, posto estarem além de seus limites tais determinações: nem mesmo uma minuciosa descrição das faculdades humanas pode levar à determinação da natureza humana, pois o desenvolvimento destas faculdades é indeterminado¹⁵ (LFPK, p. 76).

O fato de possuímos uma faculdade que para ser exercida necessita da companhia de outros homens prova que a sociabilidade humana não resulta da união para o enfrentamento das necessidades impostas pela natureza, mas que “a sociabilidade é a própria essência dos homens” (LFPK, p. 95), de modo que a dignidade que estabelecemos uns aos outros derive da necessidade de viver juntos não para sobreviver, mas para que sua existência assuma a forma humana. Por isso o direito a associar-se – à cidadania – deve ser um dos direitos inalienáveis dos homens.

Embora o pensamento de Kant tenha negado a superioridade hierárquica da *vita contemplativa*, afirma Arendt terem seus sucessores ignorado esta face de seu pensamento, e permanecido a tratar questões políticas sob o paradigma da fabricação (*poiesis*) que assume a filosofia política “tradicional”, agora, porém, sem parâmetros absolutos mediante o qual se pudesse julgar as ações humanas – característica de um tempo em que a tradição de pensamento perdeu sua autoridade.

2.1. A moderna noção de verdade e a ideia de história como processo

O fim da tradição é marcado pela declaração de Marx de que a filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum,

¹⁵ É muito comum que Arendt se refira à elaboração das faculdades humanas ao longo da história do pensamento em termos de descoberta – “descoberta da faculdade do juízo”, “descoberta da faculdade da imaginação” etc. Isto indica que a seu ver as faculdades humanas correspondem antes a capacidades humanas que a estruturas da mente humana; ou capacidades que, uma vez descobertas, passam a compor a condição humana.

mas precisamente neles, pois seriam as modificações sociais que permitiriam à filosofia realizar-se plenamente e não a filosofia que permitiria um adequado controle das questões humanas (EPF, p. 43-44). Ou seja, a tradição de pensamento político se inicia com a ideia de que a filosofia é a fonte de fundamentação de todas as coisas, inclusive da legitimidade das ações humanas voltadas para a convivência num mundo comum, e seu fim é marcado pelo pensamento de Marx, para quem, ao contrário, é a ação revolucionária que, transformando o mundo, transformará a mente dos homens. Em outras palavras, se inicia com o postulado da superioridade hierárquica do pensamento contemplativo em relação à ação, e termina com uma inversão desta hierarquia.

Os arautos do fim da tradição teriam sido Kierkegaard, Nietzsche e Marx, situam-se eles imediatamente antes de seu fim, tendo sido Hegel seu predecessor imediato. Eles permaneceram hegelianos “na medida em que viram a História da Filosofia como um todo dialeticamente desenvolvido” (EPF, p. 55). Não chegando a questionar seu conteúdo substancial, eles propuseram uma autointerpretação da filosofia que, por isso mesmo, não deixou ainda de compartilhar com as dicotomias que sustentava a filosofia tradicional, mas as inverteu hierarquicamente, indicando um passado “que perdeu sua autoridade” (EPF, p. 56).

Ao saltar da dúvida para a crença, Kierkegaard distorce a relação tradicional entre razão e fé, de modo a exprimir a moderna falta de fé não só na religião, mas também na razão. Nietzsche, com sua transvaloração dos valores, inverte a hierarquia platônica, ao colocar a sensualidade da vida acima do reino transcendente das ideias. E Marx, como já mencionado, coloca como mais alta atividade humana, a que constitui o Homem enquanto tal, o *labor* e não a razão.

Em relação a esta indicação da perda da autoridade da tradição, Arendt aponta como aspecto significativo o que Nietzsche chama de “pensamento perspectivo”, o qual, mediado pela vontade – que é pessoal e individual – é capaz de fazer o pensamento transitar segundo sua própria vontade, de modo que:

tudo que anteriormente fora tido como verdadeiro assume agora o pensamento de uma perspectiva, em contraposição à qual deve haver a possibilidade de um grande número de perspectivas igualmente legítimas. (PP, p. 120).

Tal perspectivismo, diz Arendt, teria sido introduzido por Marx em todos os campos do saber humanístico, na medida em que considera a cultura, a política, a sociedade e a economia em um único contexto funcional:

Qualquer que seja o ponto de partida adotado pelo pensamento perspectivo-histórico [...] o resultado é um sistema de relações derivado de cada uma dessas mudanças de perspectiva, do qual [...] tudo pode ser explicado sem jamais gerar uma verdade coercitiva análoga à autoridade da tradição. (PP, p. 121).

A perda da autoridade da tradição se deveu à revisão do próprio conceito de verdade, o qual, assentado em ideias transcendentais que representariam a *arché* (princípio) do mundo cósmico e, por conseguinte, também do humano, apresentava um caráter coercitivo de verdade absoluta, da qual todas as demais deveriam derivar num sistema do conhecimento. Ocorre que tal modo de pensar, por mais que se modificasse o conteúdo das verdades e os sistemas que delas derivavam, garantia a estabilidade do mundo enquanto significativamente compreensível.

O problema da perda de autoridade da tradição e da consequente atrofia da dimensão do passado que ela fazia rememorar seria o movimento de superficialidade que “estende o véu da falta de significado sobre todas as esferas da vida humana” (PP, p. 88). A modernidade é uma era em que, completamente voltados para um progresso guiado pelo futuro, os homens perdem de vista qualquer elemento que estabilize seu mundo – seja política, social ou culturalmente. Como consequência da perda de qualquer parâmetro seguro que sirva de fonte de valores torna-se impossível aos homens julgar com alguma segurança suas ações ou realizar grandes feitos, uma vez que as ações perdem seu caráter significativo e tradição alguma resguardará sua memória. Do que se segue que para questões humanas o futuro não pode consistir em referência, mas apenas uma tradição em que resida alguma autoridade.

Por ter Platão, num certo sentido, deformado a filosofia para propósitos políticos, esta seguiu fornecendo parâmetros e regras, padrões e medidas com os quais a mente humana pôde ao menos entender o que acontecia na esfera dos assuntos humanos. Foi essa utilidade para a compreensão que se exauriu com a aproximação da era moderna. (PP, p. 82).

Na era moderna surge uma concepção de valor, derivada da sociologia, em que este se torna relativo à sua funcionalidade. Os valores tornam-se “bens sociais que não

têm significado autônomo, mas, como outras mercadorias, existem somente na sempre fluida relatividade das relações sociais e do comércio”, perdem assim seu caráter de “unidades transcendentais” por meio das quais se poderia “medir pensamentos e ações humanas” (EPF, p. 60). Uma das razões pelas quais a tradição não tenha conseguido se sustentar enquanto instância estabilizadora do mundo comum seria o fato de que, enquanto na antiguidade tinha-se a fundamentação última como indemonstrável, na modernidade surge a exigência da representação científica do absoluto – que tem seu início com o ideal de *mathesis universalis* seiscentista e seu ápice com o idealismo alemão.

Este movimento que culminou na refutação da possibilidade de uma verdade absoluta teve sua primeira expressão filosófica com Descartes. Segundo Arendt (EPF, p.84-85), a dúvida radical nas próprias verdades racionalmente encontradas teria como pano de fundo a perda da confiança nas faculdades humanas, seja a evidência dada dos sentidos, seja a “verdade inata” da mente, seja a “luz interior da razão”. Tal dúvida foi reflexo das então recentes descobertas científicas.

Com a invenção do telescópio, Galileu fez os segredos do universo serem revelados à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial” [Koyré], “colocou ao alcance de uma criatura presa à terra e dos seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação” (CH, p. 324) – foi esta a experiência fundamental que determinou a moderna noção de verdade. A partir de então se passou a duvidar da própria fidedignidade do relacionamento entre nossos sentidos e o mundo. Uma vez que os próprios sentidos do homem não sejam mais adequados para as verdades do universo, o próprio sentido das verdades suprassensíveis foi abalado (EPF, p. 85).

Não é mais a contemplação, mas a introspecção, “interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo”, que passa a ser a única capaz de produzir certeza, por se envolver apenas com o que a própria mente produz: é o homem diante de si mesmo – Descartes assim encontrou a certeza da existência. Porém, encontra-se aí um problema: “não se pode inferir a partir da ciência [*awareness*] dos processos corporais a forma real de qualquer corpo, nem apreender a partir da mera consciência [*consciousness*] de sensações a realidade de um objeto.” (CH, p. 350-351). Para este problema Descartes e Leibnitz precisavam demonstrar não apenas a existência,

mas a bondade de Deus, a qual seria responsável pela revelação de uma realidade pela adequação da relação entre o homem e o mundo. Ocorre que, mesmo após se aceitar o sistema heliocêntrico, considerando que diante dos nossos olhos continuamos vendo o sol erguer e se por, o logro se mostra evidente, pois os caminhos que este Deus bondoso teria nos dado para conhecer a natureza – a contemplação de sua obra – se mostraram inescrutáveis, uma vez que sem o artifício da mão humana o homem poderia ter sido enganado para sempre.

Nada talvez pudesse preparar melhor a nossa mente para a eventual dissolução da matéria em energia, de objetos em um torvelinho de ocorrências atômicas, que esta dissolução da realidade em estados da alma subjetivos ou, antes, em processos mentais subjetivos. [...] o método cartesiano para assegurar a certeza contra a dúvida universal correspondia mais precisamente à conclusão mais óbvia a ser tirada da nova ciência física: embora se não possa conhecer a verdade como algo dado e desvelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. (CH, p. 352-353)¹⁶.

A moderna impossibilidade de se atingir alguma certeza fez a contemplação receptora da realidade ser substituída pela prova prática, pelo funcionamento: “a teoria virou hipótese e o sucesso da hipótese virou verdade”, de modo que a solução cartesiana da dúvida universal “foi semelhante, em método e conteúdo, à substituição da verdade [*truth*] pela veracidade [*truthfulness*] e da realidade [*reality*] pela confiabilidade [*reliability*]” (CH, p. 348). Assim, a única certeza possível de ser extraída de tal dúvida passa a residir nos próprios processos que se passam na mente, passíveis de investigação por meio da introspecção.

A consequência, como já observado por Whitehead e antes por Vico, foi a derrota do senso comum, o qual “passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo” e a ser assim chamado apenas por ser comum a todos:

O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isto eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos. (CH, p.353).

¹⁶ Trata-se aqui, como em relação a Marx, de uma crítica política, e não voltada à verossimilhança entre a tese e o que se pode observar, ao contrário, Arendt não se opõe à concordância entre a filosofia cartesiana e as novas descobertas científicas, mas sim ao desdobramento desta concepção de mundo – assim como da anterior – como fonte de valores. Já que, pautada pela busca de uma verdade absoluta, apresenta uma fragilidade intrínseca: a cada vez que as verdades tidas como absolutas são abaladas todo o sistema de valores humanos nelas pautado entra em colapso.

É uma razão capaz de prever consequências por meio de deduções e conclusões – presente não só em Descartes, mas também em Hobbes – que o mundo moderno passa a chamar de senso comum, trata-se de um jogo da mente consigo mesma. E seus resultados são “verdades” convincentes, uma vez que os homens realmente tenham estruturas mentais semelhantes. Assim, a definição de homem como *animal rationale* ganha uma “terrível precisão”, pois não se vê o homem senão como um ser capaz de raciocinar, prever consequências.

A solução cartesiana para a perplexidade inerente à descoberta do ponto de vista arquimediano – de que o centro do mundo não é a Terra, mas que a partir de qualquer ponto do universo é possível desdobrar sua ordem – foi transferi-lo para dentro do próprio homem, de modo que “todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem”, permitindo à ciência moderna produzir os fenômenos e objetos que deseja observar sob o pressuposto de que “nem um Deus nem um espírito mau podem alterar o fato de que dois e dois são quatro” (CH, p.355)¹⁷.

A partir de então o pensamento não só se dissocia da realidade, mas faz desta palco para a experimentação de sua validade funcional. Ou seja, independentemente das consequências que irão acarretar sua aplicação, ela se torna válida conquanto seja uma teoria coerente. De modo que a pretensão metafísica de transformar a impermanência do mundo humano em ordenamento mediante aplicação de preceitos oriundos da contemplação racional possa ser efetivada na forma de domínio total, o que acarretará numa mortal deformação da própria natureza humana.

Como explica Aguiar (2001, p. 58, nota 66), Arendt não teria interpretado as teorias historicistas como uma assimilação racional do destino humano segundo o cristianismo, mas em sua relação com o moderno conceito de natureza, segundo o qual só se pode conhecer da natureza aquilo que se possa reproduzir na forma de processo, ou seja, por meio de experimentos pré-concebidos que simulem os processos naturais.

A nova concepção de ciência é marcada por uma maior relevância do fazer em relação à contemplação. Tendo sido o homem enquanto fabricante de instrumentos a dar início à era moderna com a invenção do telescópio, as atividades da *vita activa* a tomarem o lugar da contemplação foram o fazer e o fabricar – até hoje o progresso

¹⁷ Aqui sim, pode-se observar uma crítica propriamente filosófica.

científico tem necessitado de objetos fabricados pelo homem com os quais se possa produzir os fenômenos a que se quer observar. A partir da convicção de que o homem só pode conhecer o que ele mesmo produz a ênfase da ciência passa da questão quanto a “o que” uma coisa seja, para “como” a coisa veio a existir, cuja resposta só pode ser encontrada por meio de experiências – diz Arendt que Kant abrevia este novo espírito científico com as seguintes palavras escritas no Prefácio à *Allgemeinne Naturgeschichte und Theorie des Himmel*: “Dai-me a matéria que eu construirei com ela o mundo, isto é, dai-me a matéria e eu vos mostrarei como o mundo foi criado a partir dela”.

A mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimento eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a estória de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. Muito antes que a era moderna desenvolvesse sua consciência histórica sem precedentes e o conceito de história se tornasse dominante na filosofia moderna, as ciências naturais haviam se transformado em disciplinas históricas [...] o desenvolvimento, conceito-chave das ciências históricas, tornou-se o conceito central também das ciências físicas. [...] e o significado e a importância de todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. E já que é da natureza do Ser aparecer e assim se desvelar, é da natureza do Processo permanecer invisível. (CH, p.370-371).

Para que a atividade da fabricação eliminasse o sentido da contemplação e assumisse o lugar da ação política foi preciso que nele se introduzisse o conceito de processo (CH, p. 379). Esta nova ênfase no processo que faz das coisas o que são se deu às custas do interesse no produto deste processo: as próprias coisas¹⁸.

Enquanto ainda predominava o caráter mecanicista da natureza, ilustrado pela metáfora do Deus relojoeiro, o caráter lógico da natureza ainda era limitado, pois seus objetos eram o produto final mais ou menos estável do processo pelo qual Deus os havia fabricado. E foi sobre a desconfiança em relação à possibilidade da razão humana conhecer o que é dado – a descoberta do ponto de vista arquimediano, que logo passou a residir na própria mente humana, trazendo a convicção de que o homem só pode conhecer o que produz – que a história como concebida na modernidade se erigiu.

¹⁸ Bem como o interesse da política nos seres humanos que habitam o interior de um domínio político passa a ser menos importante que o rumo que a história tomará.

Foi também de acordo com esta perspectiva que, ainda antes da descoberta da história, as filosofias modernas buscaram encontrar os meios e instrumentos para a “fabricação” do homem como um animal artificial e de um Estado (CH, p. 373) – como diz Hobbes ao explicitar suas intenções na Introdução ao *Leviatã*. Por meio do mesmo método introspectivo de Descartes, Hobbes buscará identificar os pensamentos e paixões de todos os homens, ou seja, não é um mundo comum que os aproxima, e não são os objetos das paixões, mas elas próprias que são consideradas idênticas em todos os homens, que são assim transformados em autômatos que se movem por meio de cordas e rodas, “como um relógio”.

Esta ideia de natureza deu subsídios para a teoria histórica de Vico, o qual introduziu à filosofia a ideia de que só se pode conhecer o que se produz, de que só Deus pode conhecer a natureza pois foi Ele que a construiu, e ao homem só caberá conhecer o processo que ele mesmo engendrou: a história. O resultado é uma glorificação da ação enquanto meio de se atingir objetivos superiores cognoscíveis por meio da especulação filosófica de tal processo, de modo que a ação propriamente política – caracterizada pelo imprevisível e pelo extraordinário – perde sua dignidade.

a crescente ênfase na relação entre política e história provocou grande modificação no estatuto da consciência histórica. Em vez de indicar o modo como as pessoas eram afetadas pelos acontecimentos e ações dos homens, a consciência histórica se transformou no refinamento das pretensões de realizar na história os postulados da consciência, um padrão. [...] Com efeito, ao direcionar-se para a história, a filosofia manteve a postura contemplativa, sem, no entanto, recorrer aos padrões transcendentais. Via história, a filosofia essencializou os eventos históricos acidentais, do mesmo modo que historicizou as essências eternas. [...] em decorrência da perda de autoridade das verdades transcendentais, a partir da inversão entre contemplação e ação na modernidade, a história passou a ser cultivada pelos filósofos como a única instância capaz de manter intacta a perspectiva fundamentadora da filosofia. (AGUIAR, 2001, p. 58-59).

* * *

Para a adequada compreensão da noção moderna de história, atrelada à de processo, convém que se abra um breve parêntese para que se explicita sua discrepância em relação à ideia de história tal como a concebeu Heródoto – considerado pai da História Ocidental. Sua finalidade era salvar os gloriosos feitos humanos do esquecimento: “preservar aquilo que deve sua existência aos homens” (EPF, p. 70), no

que subjaz a distinção grega entre *bios*, a vida propriamente humana, que possui início e fim, e *zoe* a vida da natureza, marcada pela eterna recorrência de seus ciclos, os quais dispensam artifícios para continuarem existindo. Ao imortalizar um grande feito, a História – obra escrita ou poética da recordação – confere a ele uma permanência similar á da natureza.

A conexão entre história e natureza, de maneira alguma é de oposição. A História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provam dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre. (EPF, p. 78).

Não se trata de uma concepção da história como eterna, como quando entendida enquanto processo – do que resultará numa identificação entre a história humana e a história da natureza –, mas de tornar imortais os homens que a protagonizam através de ações grandiosas.

* * *

Junto a este novo conceito de ciência, carregado de uma nova noção de objetividade, a secularização – separação dos assuntos religiosos em relação aos referentes ao mundo – refletiu no pensamento filosófico como exigência de uma nova filosofia política que oferecesse uma teleologia razoável da ação. Tal mudança de perspectiva, já encontrada em Hobbes, terá sua grande expressão da transformação hegeliana da Metafísica em Filosofia da História¹⁹, a partir do que se confundirá história com política, até que Marx finalmente identificará ação – cuja significação era política – com “fazer história” – cujo paradigma é a fabricação. A novidade em Marx, diz Arendt, é a aplicação do processo histórico – que desde Vico até Hegel tinha importância apenas teórica – como princípio para a ação. Marx transformou os “desígnios superiores” que a história revelava em princípio teleológico para a ação. A identificação da ação com a

¹⁹ A Revolução Francesa foi responsável por ter a filosofia descoberto a verdade absoluta num domínio relativo por definição: “muito embora fosse concebida ‘historicamente’”, não precisando ser válida para todas as épocas, a verdade “devia ser válida para todos os homens”; para ser reveladora da verdade, a história teria de ser “história universal” e a verdade um “espírito universal” (SR, p. 85). Foi da pretensão de terem inaugurado uma nova era para toda a humanidade com a Revolução Francesa e a Revolução Americana que surgiu a noção de que a história abarca o mundo inteiro e os destinos de todos os homens, independentemente de suas condições e de sua nacionalidade. O próprio movimento dialético da história surge da experiência da revolução e da contrarrevolução à restauração da monarquia. A necessidade como característica intrínseca da história sobreviveu à ruptura moderna graças ao curso dos acontecimentos concretos e não à especulação teórica: O que se afigurava mais evidente nesse espetáculo era que nenhum dos seus atores era capaz de controlar o curso dos acontecimentos, e que esse curso pouco ou nada tinha a ver com os propósitos e objetivos conscientes da força anônima da revolução. [...] nos bons tempos do Iluminismo, apenas o poder despótico do monarca parecia se interpor entre o homem e sua liberdade de agir, de repente havia surgido uma força muito mais poderosa que obrigava os homens a seu bel prazer, e da qual não havia escapatória, saída ou revolta possível: a força da história e da necessidade histórica.” (SR, p. 83).

fabricação – já presente na filosofia tradicional – foi por Marx aperfeiçoada incluindo o historiador como aquele que contempla a forma (*eidos*) que o ator político fabricará.

O perigo de transformar os “desígnios superiores” desconhecidos e incognoscíveis em interpretações planejadas e voluntárias estava em se transformarem o sentido e a plenitude de sentidos em fins, o que aconteceu quando Marx tomou o significado hegeliano de toda a história, o progressivo desdobramento e realização da ideia de Liberdade, como sendo um fim da ação humana, e quando, além disso, em conformidade com a tradição, considerou-se esse “fim” último como produto final de um processo de fabricação. (EPF, p. 113).

Arendt avalia que o sentido, por só aparecer ao final da ação, não pode consistir em sua finalidade prévia. Quando é mecanicamente buscado ele é separado do mundo dos homens, na medida em que ao homem só caberá estabelecer objetivos que sucessivamente anularão uns aos outros rumo a uma plenitude sempre futura, de modo que todos os fins mais imediatos tornem-se meios. Encontra-se aqui a antiga tentativa de escapar à fragilidade da ação humana, à qual agora não resta mais chance alguma de imortalizar-se, pois a história passa a ser um processo movido por leis que levarão a um fim que o historiador pode identificar, e tudo ocorre em função dele.

A filosofia da história inclui então a figura de um *autor* da história, o qual gera as tendências segundo as quais os *atores* da história irão agir. Supõe-se também um começo e um final à história da humanidade, como nas histórias específicas de eventos particulares. Assim, a política se converte em mecanismo facilitador do progresso da sociedade, e passa a se submeter à economia – uma vez que o grande ideal que guia a sociedade é o processo do labor, que é extensão da fertilidade da natureza, de modo que o grande objetivo da sociedade seja o de administrar esta fertilidade, capaz de reproduzir a vida, libertando-se do reino da necessidade.

Através da ideia de processo busca-se conferir ao conhecimento da história e da natureza o mesmo tipo de objetividade segundo o qual nenhum evento e nenhum dado é significativo em si, mas somente enquanto função do processo de que faz parte: “O processo, que torna por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação” (EPF, p. 96), e num mundo em que todas as atividades são guiadas por um procedimento nada de grandioso pode ocorrer.

Arendt avalia que o problema em derivar a significação do processo como um todo, cujo princípio de funcionamento é a coerência, é o fato de que qualquer axioma levará a uma série de conclusões necessárias. A coerência é transformada em princípio para a ação: “Isso significa, de modo absolutamente literal, que tudo é possível não só no âmbito das ideias, mas no âmbito da própria realidade” (EPF, p. 123), já que é possível realizar deduções coerentes de qualquer hipótese.

Através da identificação da ação com a fabricação é possível dotar de realidade qualquer hipótese que seja efetivada por ações coerentes com ela. O axioma não precisa mais ser autoevidente como postulado pela Metafísica antiga, tampouco precisa harmonizar-se com o mundo objetivo, pois como processo coerente a ação transforma o mundo na verdade teórica que lhe confere significado. Esta nova objetividade repousa sobre uma absoluta arbitrariedade (EPF, p. 124), mediante a qual tudo que se faça sempre resultará numa espécie de sentido, pois qualquer necessidade que se imponha à realidade fará sentido.

É importante ter em mente que toda análise de Arendt tem como fio condutor o fenômeno totalitário, cuja relevância para a humanidade como um todo reside no fato de ter revelado elementos presentes no modo como a política havia se estruturado não só onde pôde se efetivar o domínio totalitário. O mais relevante desses elementos foi a automatização das ações realizadas em âmbito político, através da qual é eliminada a espontaneidade e a responsabilidade de seu agente, o qual passa a não exercitar a faculdade de julgar, de distinguir entre o certo e o errado, entre o bem e o mal, de modo que o este possa se tornar ilimitado. O que de certo modo ocorre é a efetivação do projeto metafísico de aplicar Ideias suprassensíveis ao mundo humano a fim de retirar-lhe sua intrínseca impermanência, só que a um ponto em que o mundo torna-se um lugar onde não mais pode existir vida propriamente humana. O problema da aplicação das ferramentas conceituais de que se dispunha é sua omissão em relação à pluralidade como componente essencial da existência humana. Deste modo, sua falta de vínculo com a realidade não decorre da sua não verificabilidade, e sim da impossibilidade de lidar com o que é por natureza contingente e diverso através de um simples conjunto de determinações oriundas do ponto de vista da universalidade, ou seja, trata-se de uma falta de vínculo com a realidade da existência humana – uma realidade da existência

humana que talvez só tenha se apresentado como fundamental com sua total supressão nos governos totalitários.

Esta realidade da existência humana consiste no fato da pluralidade e da natalidade, isto é, de que não é possível suprimir a diferença entre os homens sem deformar a própria natureza humana, e de que cada um quando vem ao mundo traz consigo um novo início, a possibilidade de que se empreenda um novo começo. Considerada esta realidade, é impossível determinar os rumos das ações humanas através de deduções causais, pois a cada geração a rede de relações humanas se renova, o que representa uma potencial renovação para a política.

É por não portar tais categorias e por identificar política com governo que a tentativa de total supressão da pluralidade pelos governos totalitários não poderia ter o real impacto na vida humana desvelado pela filosofia política tradicional. Na medida em que a experiência fundamental que determinou a tradição de pensamento político foi a revolta do filósofo contra a *pólis*, a qual resultou numa tentativa de absoluta determinação da vida humana em comum tendo em vista a possibilidade de efetivação da *vita contemplativa* mediante a liberação da atividade política, tais componentes da existência humana permaneceram sem devida expressão conceitual, de modo a não terem permanecido na memória da cultura ocidental.

Tampouco mudará este quadro com o fim da tradição. Ocasionalmente pela revelação do movimento do sistema solar não pela contemplação, mas por conta da fabricação do telescópio por Galileu, tal experiência teve como decorrência uma glorificação da atividade da fabricação em detrimento da contemplação e a substituição de verdades absolutas por verdades funcionais. Se a dignidade humana antes já era frágil, pois assentada na suposta posição hierárquica superior do homem perante os demais objetos do universo revelada na inatividade da contemplação, ou seja, numa atividade que de modo algum leva os indivíduos a comporem uma comunidade em que um reconheça e resguarde a dignidade do outro, tornando-a efetiva; agora, com a superioridade hierárquica da fabricação e a noção funcional de verdade, o homem passa a ocupar a posição de simples função do processo histórico. Como meio para a efetivação dos desígnios superiores da espécie humana o homem não mais poderá ser considerado fim em si mesmo.

A experiência totalitária ensinou a Arendt que a dignidade humana só pode ser garantida pelo pertencimento a uma comunidade política em que reciprocamente os

cidadãos reconheçam a dignidade uns dos outros – o que se dá por meio do discurso proferido em âmbito público e da ação comum – e protejam a dignidade uns dos outros. Por isso considera completamente inexpressivas para estes efeitos fundamentações da superioridade humana perante o universo, obtidas pela contemplação, e ainda mais nefastos os postulados de finalidade para a humanidade em função da qual se daria a existência do homem.

É por entender a dignidade humana como uma categoria da ordem da ação, ou seja, que só se efetiva quando os homens se mobilizam para garanti-la, que a autora afirma no início de *A condição humana* pretender tratar do que “estamos fazendo”. E é por perceber que tal tratamento da dignidade humana como efetivação política não ocorre na tradição de pensamento político, que Arendt buscará resgatar as experiências humanas de efetivação da pluralidade e da natalidade e lhes oferecer a devida expressão conceitual de que careciam.

3. A AÇÃO POLÍTICA COMO CONDIÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA

Com o intuito de oferecer um adequado tratamento conceitual à ação política Arendt irá se utilizar da tradicional distinção entre *vita activa*²⁰ e *vita contemplativa* como esferas da *condição humana*. A *condição humana* é composta pela soma total das atividades e capacidades humanas, das quais, aquelas relacionadas ao que fazemos no mundo – o trabalho, a fabricação e a ação – compõem a *vita activa*, e aquelas que dizem respeito ao que fazemos em termos espirituais compõem a *vita contemplativa* – da qual Arendt tratará em *A vida do espírito*. Trata-se a condição humana de uma categoria de ordem empírica (daí que seja mutável e virtualmente enumerável) e não metafísica (não universal).

O tratamento *condicional* dos aspectos que determinam o ser humano remete ao fato de que tais atividades são realizadas pelo homem devido ao modo como sua vida é *dada*, ou seja, em outras condições de existência certamente haveria outros tipos de atividades. No que se torna relevante o fato de que tais atividades, uma vez que tenham passado a existir, passam a também condicionar o homem do mesmo modo que as condições naturais, dentre as quais, a primordial consiste no fato do homem viver – ainda – limitado ao planeta Terra.

O problema de se definir o homem em termos de natureza humana decorre de ser altamente improvável que possamos definir nossa própria natureza, a despeito de podermos fazê-lo com relação a outros seres: “seria como pular nas nossas próprias sobras” (CH, p. 12). Trata-se do problema da alteridade: não se pode falar de um *quem* como se fosse *que*, só um deus poderia – questão antropológica inaugurada por Agostinho na filosofia. De qualquer modo, tampouco poderiam as condições de existência humana *explicar* “o que” somos, pois tais condições não nos condicionam de modo absoluto – nem mesmo nossos atuais limites terrenos.

Uma das atividades que passou a consistir em condição central da vida humana na modernidade é o desenvolvimento de tecnologia, o qual permite que, mais do que nunca, se modifiquem as demais condições da vida humana, na medida em que tem o poder de destruir a própria vida e de libertar o homem de seus limites terrenos. O que

²⁰ “‘*Vita activa*’ é uma expressão tão velha quanto nossa tradição de pensamento político, é fruto da experiência do conflito entre o filósofo e a *pólis* na Grécia clássica, seguindo-se até Marx. Referia-se à vida dedicada aos assuntos públicos ou políticos. Com o desaparecimento da cidade-estado a *vita activa* passou a designar todo tipo de engajamento nas coisas deste mundo, e não atividades necessariamente políticas, e se passou a considerar como atividade elevada a contemplação.” (CH, p.22).

significa que a condição humana não representa uma determinação *absoluta* da vida humana.

Arendt inicia a *Condição Humana* com a questão do domínio da técnica sobre a cultura, em relação à qual se posiciona negativamente: “a ciência realizou e afirmou aquilo que os homens haviam antecipado em sonhos, que não eram tolos nem vãos”. (CH, p. 02), ou seja, ela não se autogoverna, pois é produto humano - se a técnica interfere na cultura, não se deixa a própria técnica produto de anseios humanos, movidos por sua condição, em meio à qual se encontra a própria cultura. Se considerada a ideia do materialismo histórico de que é o desenvolvimento dos meios de produção que determina o desenvolvimento da cultura; e o fato de que as práticas totalitárias se utilizavam de tecnologias específicas para o genocídio, o posicionamento da autora se torna mais claro. Quando afirma que é a cultura que antecipa a técnica, e não o contrário, Arendt modifica a abordagem dos próprios termos desta suposta função técnica-cultura: a técnica incide sobre a vida humana comum, então cabe à humanidade responsabilizar-se e pelo que cria²¹, independentemente de suposições sobre qual dos fatores técnica-cultura determina qual. Sua abordagem coloca a capacidade humana de agir acima da de criar objetos e adaptar-se a eles, de modo a devolver às mãos dos homens o poder e a responsabilidade por sua vida num mundo comum, já que os efeitos da tecnologia incidem agora sobre todos.

Outro anseio da própria cultura prestes a ser realizado pela ciência é a liberação do homem do fardo do trabalho e da sujeição à necessidade através da automação. No que encontra-se o problema disso ocorrer justamente numa época em que a glorificação do trabalho transforma toda a sociedade numa sociedade operária²².

A *vita activa* tem raízes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens: “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a

21 Pode-se dizer que haja certa relação entre a ideia de Vico de que o homem só pode conhecer o que produz – o que deve sua existência ao fato de que os homens existem – motivo pelo qual o homem pode conhecer a história mas não a natureza, e o pensamento político de Arendt. A autora, porém, não trata daquilo que o homem produz como passível de manipulação – não se pode *fazer* história – do que ela conclui que o homem deve responsabilizar-se por aquilo que produz, por aquilo que deve a existência à do homem: a técnica, a cultura, o mundo comum. Quanto a só se poder conhecer o que se faz, diz Arendt, “Se podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos é porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos” (CH, p.244).

22 A sociedade prestes a se libertar do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, desconhece o benefício das demais atividades em benefício das quais se visaria tal liberdade. E não temos uma classe da qual possa surgir a restauração das outras capacidades dos homens. [...] Temos em vista uma sociedade de trabalhadores sem trabalho. (CH, p.12-13).

presença de outros seres humanos”²³. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, consiste, porém, a ação na “única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”: “nem um animal nem um deus é capaz de ação” (CH, p.26-27). Um homem que trabalhasse em solidão seria meramente um *animal laborans*, enquanto um que fabricasse um mundo só para si mesmo, seria uma espécie de demiurgo, não chegando nem um nem outro a ser verdadeiramente humano.

No âmbito da *vita activa* as três condições humanas básicas ligam-se à *natalidade*, categoria central do pensamento político da autora. O *trabalho* e a *obra* “preservam o mundo para o constante influxo de recém chegados que vêm a esse mundo na qualidade de estranhos”, enquanto através da *ação* cada recém-chegado é capaz de iniciar algo novo, momento em que o nascimento se faz sentir.

A *vita activa* transcorre num mundo de coisas produzidas por atividades humanas, e estas próprias coisas também condicionam os seres humanos:

O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante, [...] a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da vida humana. (CH, p. 11).

A condição do trabalho é a vida, trata-se de uma atividade que corresponde ao processo biológico, assegura a sobrevivência do indivíduo e da espécie. A condição da obra é a mundaneidade, trata-se de uma atividade que corresponde ao artificialismo da existência humana, produz um mundo artificial que se destina a transcender a vida individual, empresta durabilidade ao caráter efêmero do tempo humano. E a condição (a *conditio per quam* e não apenas *sine qua non*) da ação é a pluralidade, o fato de que

²³ “Um homem abandonado numa ilha deserta não adornaria para si só, nem a sua choupana, nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para se enfeitar com elas; mas só em sociedade lhe ocorre ser não simplesmente homem, mas também um homem fino à sua maneira (o começo da civilização); pois como tal se ajuíza aquele que é inclinado e apto a comunicar o seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz, se não pode sentir o comprazimento no mesmo em comunidade com outros. Cada um também espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade. E assim certamente de início somente atrativos, por exemplo cores para se pintar (*rocou* entre os caribenhos e cinabre entre os iroqueses), ou flores, conchas, penas de pássaros belamente coloridas, com o tempo porém também belas formas (como em canoas, vestidos, etc.), que não comportam absolutamente nenhum deleite, isto é, comprazimento do gozo, em sociedade tornam-se importantes e ligados a grande interesse; até que finalmente a civilização, chegada ao ponto mais alto, faz disso quase a obra-prima da inclinação refinada, e sensações serão somente consideradas tão mais valiosas quanto elas permitem comunicar universalmente. Neste estágio, conquanto o prazer que cada um tem num tal objeto seja irrelevante e por si sem interesse visível, todavia a ideia da sua comunicabilidade universal aumenta quase infinitamente o seu valor.” (KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, par. 41).

“homens” e não o “Homem” viverem na Terra. É esta a da única atividade que se exerce entre os homens sem a mediação de coisas.

A ação política ganhará na *Condição humana* tratamento especial por consistir, antes de qualquer outra coisa, numa experiência cujo fim encontra-se em si mesma, isto é, em sua própria efetivação, mediante a qual o homem não realiza desígnios superiores, mas sua potencial humanidade. Em seu tratamento Arendt não busca encontrar formas da ação política – boas ou más, eficazes ou não –, mas suscitar o vislumbre de uma autêntica experiência política, para que ela recorrerá à experiência grega da *polis*.

3.1. A experiência da ação na *polis* grega

Eram consideradas atividades políticas pelos gregos a ação (*práxis*) e o discurso (*léxis*), das quais surge a esfera dos assuntos humanos, tais atividades eram no pensamento pré-socrático consideradas como as mais altas de todas. Na *polis* considerava-se verdadeiramente “homem” aquele que não se submete, ou ainda, cria alternativas ao ciclo vital natural, à vitória do fisicamente mais forte sobre o mais fraco. Difere-se do animal aquele que consegue criar seu próprio mundo através da ação e da mediação das palavras. A violência era tida como pré-política, característica do lar e dos bárbaros.

Deste modo, no mundo grego, era a esfera doméstica que existia em função da esfera pública, e não o contrário – este abismo entre a esfera pública e a privada a que os antigos tinham que transpor afim de ascender à esfera pública é dissolvido na era moderna devido à ascendência das atividades econômicas ao nível público, transformando-se a administração moderna em interesse coletivo. O termo “público” significa que aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos constitui a realidade, liga-se à noção de aparência. Arendt afirma que até as maiores forças da vida íntima apresentam uma existência incerta e obscura até que se tornem adequadas à aparição pública e sejam desprivatizadas:

A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos; e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio do domínio público, sempre intensificará e enriquecerá grandemente toda escala de emoções subjetivas e

sentimentos privados, esta intensificação sempre ocorre sempre à custa da garantia de realidade do mundo e dos homens. [...] Não parece haver uma ponte entre a subjetividade mais radical, na qual eu já não sou ‘identificável’, e o mundo exterior da vida. (CH, p. 60-61).

O termo “público” significa também o próprio mundo na medida em que é comum a todos nós, considerando-se aqui como mundo não o planeta ou a natureza, mas o artefato humano: “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, [...] o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.” (CH, p. 64).

Neste sentido a esfera pública se mostra como necessária à própria permanência do mundo. Na medida em que está contido nele o espaço público, e este transcende a duração da vida dos homens mortais, pois não é planejado e construído apenas para os que estão vivos. Por direcionar-se à transcendência de uma potencial imortalidade terrena, que seja também compartilhada por nós com aqueles que já morreram e ainda não nasceram, a esfera pública, inscrita num mundo compartilhado pelos homens, protege este mesmo mundo.

A coragem era destacada como a virtude política por excelência: quem ingressasse na esfera política deveria estar disposto a arriscar a própria vida, pois o excessivo amor à própria vida obsta a liberdade, por ser sinal inconfundível de servilismo. A vida “boa” como era qualificada a do cidadão por Aristóteles era assim considerada por transcender o reino das necessidades, superar o anseio por sobrevivência, por não ser limitada ao processo biológico da vida.

A grandeza potencial dos mortais refere-se à sua capacidade de produzir coisas (*erga*: obras, feitos, palavras) suficientemente grandes para serem lembrados. Eles são capazes de criar um cosmo onde tudo é imortal exceto por eles próprios. Só eles, os homens que criam seu mundo, seriam propriamente humanos, os demais apenas nascem e morrem como os outros animais.

É o caráter público que torna imortais os atos e palavras que assim sobreviveram aos séculos²⁴, sendo por este tipo de sobrevivência que os antigos ingressavam na vida pública – na sociedade de massas os homens tornam-se inteiramente privados, no mundo do comportamento a existência nunca deixa de ser singular, ainda que se multiplique uma mesma experiência inúmeras vezes: “O mundo comum acaba quando é

²⁴ Diferente do que defende a dialética hegeliana, para quem fatores muitas vezes velados por muitos séculos, mas já existentes, vêm a determinar um período histórico.

visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (CH, p. 71). Na privação de relações “objetivas” com outros homens – mediadas por um mundo comum – torna-se recorrente o moderno fenômeno de massa da solidão. A sociedade de massas destrói não só a esfera pública, mas também a privada, esferas que, para existirem, devem coexistir. O desaparecimento da esfera pública ameaça liquidar a esfera privada – tal como o fizeram os governos totalitários.

Pode-se distinguir o privado do público por meio das oposições entre a necessidade e a liberdade, a futilidade e a realização, a vergonha e a honra. Estas oposições indicam que “há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. [...] cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo.” (CH, p. 90). A potencial capacidade de realizar o extraordinário é algo que só pode se efetivar na esfera pública, onde outros possam vê-lo. É esta potencialidade que torna o homem digno na sua singularidade, e que garante a existência de um âmbito em que o fato da pluralidade possa ser devidamente expresso.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão no futuro. Se não fossem distintos, [...] não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (CH, p. 219-220).

Ser diferente não equivale a ser outro, não se trata da simples alteridade encontrada até em objetos inorgânicos, nem da mera distinção dos outros seres vivos. No homem esta diferença significa singularidade, a qual só vem à tona no discurso e na ação, “modos pelos quais os seres humanos se aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (CH, p. 220). A inserção no mundo dos homens é como um segundo nascimento, o qual confirma o fato original e singular do aparecimento físico original. Abster-se de tais modos de expressão implica em deixar de ser humano: a vida sem discurso e sem ação, a renúncia a toda aparência, está literalmente morta para o mundo.

Agir significa iniciar algo, imprimir movimento em alguma coisa. O conceito arendtiano de início será profundamente influenciado pelo pensamento de Agostinho, para quem – diz Arendt – “para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que

antes dele ninguém o fosse” (CH, p. 222), ou seja, o próprio homem enquanto tal só existe quando inicia algo por meio da ação:

Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar; e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes. (CH, p. 222)²⁵.

Adler (2007, p. 377) considera o pensamento de Arendt impregnado de um “cristianismo primitivo”, visivelmente influenciado pelas *Confissões* de Agostinho, especialmente no que diz respeito à capacidade criadora do ser humano, por meio da qual ele constrói o mundo e torna-se alguém nele. Por isso cada novo nascimento é “como uma garantia de salvação no mundo, como uma promessa de redenção para aqueles que não são mais um começo”²⁶.

Tal concepção de ação tem em vista, por um lado, garantir que nenhuma ação torne-se processo interminável e, por outro, que se possa responsabilizar seus agentes. Como aponta Avritzer (2006, p. 61):

Na medida em que cada novo nascimento é único, ele é também um novo começo. Essa dimensão agostiniana do pensamento de Hannah Arendt expressa a ideia de indeterminação da trajetória humana no domínio privado. Mas é no campo do público que o conceito de natalidade adquire sua dimensão plena. Seu principal objetivo dentro da estrutura da obra política de Hannah Arendt é negar a ideia de irreversibilidade da ação. Toda ação seria irreversível e o sentido das diferentes ações imutável se não fosse possível descongelar uma ação já concluída. O conceito de natalidade irá desempenhar esse papel ao permitir um novo começo. Ele também irá associar ação e biografia,

²⁵ Tal qual Rousseau, Arendt não admite uma liberdade essencial ao homem, no entanto, enquanto ele a vê como nascida junto com a sociedade, ela a vê como nascida junto com a ação política. Podemos mais uma vez distingui-los na medida em que num suposto estado de natureza, ela não admite a existência de homens, mas sim de meros “animais humanos”, ou seja, o próprio homem é fruto da política, o que significa ação e discurso, e do exercício da liberdade.

²⁶ Não é novidade a influência do cristianismo na filosofia, da qual partiram pensamentos no mínimo respeitáveis, a exemplo de Hegel e Kierkegaard. É comum que tais influências sejam da ordem da finalidade da vida humana ou como suporte à velha questão “o que posso esperar?”. Em Arendt notamos um tipo muito diferente de herança do pensamento cristão. Ela não recorre a deus como instância reguladora do mundo, cuja contemplação permitiria que melhor se conhecesse o funcionamento das coisas segundo uma finalidade revelada por deus e passível de transposição em leis da razão – como fez Hegel. O deus de Arendt simplesmente fez os homens em um mundo o qual eles devem cuidar com amor, ou então pagar um alto preço pelo fechamento dentro de si mesmos: a auto-aniquilação. Deus teria criado os homens com uma capacidade que ele próprio não teria: a faculdade de agir – a qual pressupõe a existência de pares que participem conjuntamente – porque os criou no plural. Ou seja, o mais importante que Deus – o Deus de Arendt, diga-se de passagem – teria dado aos homens não seria um destino a se cumprir, nem a capacidade de conhecer o mundo, mas a possibilidade de experienciar o mundo na qualidade de seres plurais, e de sempre poder recomeçar. Ou, nos termos de Jerome Kohn (PP, p. 34-35): “Para Arendt, o mundo não é um produto natural nem criação de Deus; ele só pode surgir no meio da política, em que seu sentido mais amplo é, para ela, o conjunto de condições sob as quais homens e mulheres, em sua pluralidade e em sua absoluta diferença, convivem e se aproximam para falar em uma liberdade que somente eles podem mutuamente se conceder e garantir”.

na medida em que uma das suas características é retirar da ação a sua anonimidade.

O início tem como característica a imprevisibilidade: O “novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas é à sua probabilidade”, o novo “sempre aparece na forma de um milagre” (CH, p. 222). A ação efetiva a condição humana da natalidade enquanto o discurso efetiva a condição humana da pluralidade. O discurso revela *quem* seja o ator da ação: sem o discurso a ação perde seu sujeito e seu sentido, tona-se meramente mecânica e incompreensível, ou seja, irrelevante. Ao passo que, quando se utiliza a ação para fins determinados, torna-se ela um substituto pouco eficaz da violência.

A revelação de *quem* a pessoa seja aparece de modo claro e inconfundível para as outras pessoas, ao passo que permanece invisível para a própria pessoa. No que esta revelação consiste num risco, por não se saber quem se revela ao se expor a si próprio. Esta “qualidade reveladora do discurso e da ação passa a um primeiro plano quando as pessoas estão *com* as outras, nem ‘pró’ nem ‘contra’ as outras’ – isto é, no puro estar junto dos homens” (CH, p.225). Sem a revelação do agente do ato este se torna mero feito, tal qual a fabricação, e o discurso, torna-se mera conversa, sem nada revelar. Dilui-se assim a dignidade humana, a qual provém de uma identidade revelada apenas no domínio público.

Embora visível, a manifestação da identidade de quem age e fala retém certa intangibilidade, pela própria impossibilidade de uma expressão verbal inequívoca – a qual impõe incerteza a todo intercâmbio direto entre os homens. O discurso não permite que se defina quem alguém seja. A impossibilidade de se solidificar em palavras a essência viva da pessoa traz como consequência para a esfera dos negócios humanos a impossibilidade de a tratarmos como tratamos de algo cuja natureza se pode conhecer.

Mesmo que voltados para o mundo objetivo, a ação e o discurso ocorrem entre os homens, pois é a eles que se dirigem. Referem-se a interesses comuns entre os homens – *inter-esse*: o que está entre as pessoas – de modo a relaciona-los e interliga-los. Tal mediação física e mundana entre os homens é sobrelevada por uma outra mediação devida ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns *com* os outros. Esta mediação, embora intangível, é tão real quanto a primeira e constitui a teia de relações humanas – é na consideração desta teia como supérflua, afixada a algo mais

útil que consiste o grande erro do materialismo político, por ignorar que mesmo ao se empenharem em algum objetivo mundano os homens se revelam como sujeitos, distintos e singulares. Com efeito, afirma Coelho (p. 06):

Os pressupostos de uma teoria da ação em Hannah Arendt fundamentam-se na análise de que todo fenômeno social deve ser interpretado com base no comportamento individual, sujeito a motivações diversas. O indivíduo é sempre responsável pelas suas escolhas.

A ação sempre incide sobre uma teia já existente, imprimindo nela consequências imediatas, iniciando um novo processo que irá emergir como história do recém-chegado ao mundo comum, este processo afetará a história singular daqueles que entrarem em contato com ela. Estas histórias podem ser reificadas depois de registradas em documentos e monumentos. O fato de toda vida individual poder ser narrada como história é a condição pré-política e pré-histórica da História, “a grande história sem começo nem fim”, que possui um sujeito – um “herói” – mas não um autor: “a humanidade é uma abstração que jamais pode tornar-se um agente ativo” (CH, p.231). O deus platônico que, como um ator nos bastidores marioneta os personagens do palco, seria a primeira metáfora da Providência, recurso historicamente utilizado na tentativa de resolver a perplexidade de que embora a História deva sua existência aos homens, não seja “feita” por eles (CH, p. 232) ²⁷.

“Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói” (CH, p. 232-233). Originalmente (Homero), a palavra “herói” designava qualquer homem livre que tivesse participado de uma aventura troiana do qual se pudesse contar uma história. A coragem que tal personagem conota decorre da mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo. Tal ato está tão vinculado ao fluxo vivo da ação que só pode ser reificado mediante uma representação que a imite: o drama encenado.

A ação não é possível no isolamento: “Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. [...] a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens” (CH, p.235). O mito do “homem forte” que deve sua força ao ato de

²⁷ Embora seja defensora de uma cidadania radical e ativa, Arendt não afirmará que o futuro dos homens encontra-se em suas mãos, o que ela diz é que a responsabilidade por ele não deve se refugiar em qualquer lei teleológica da humanidade. Tal é a perplexidade – também apontada por Sartre – de ter a responsabilidade como condição de uma existência autêntica sem ser possível que se possa determinar absolutamente as consequências de nossas escolhas.

estar só decorre, ou da ilusão de que seja possível “fazer” instituições, leis ou homens melhores tal qual se fabrica objetos, ou da consciente desesperança na ação aliada à crença de que o homem é manipulável como qualquer “material” – caso em que, ressentidamente, se atribui o fracasso de tal homem forte e superior, incapaz de angariar a cooperação de outros, à inferioridade destes.

A palavra “ação” encontrada nas línguas modernas apresentava nas línguas grega e latina dois empregos diferentes: *archein* (“começar”, “governar”) e *prattein* (“atravessar”, “realizar”); e *agere* (“por em movimento”, “guiar”) e *gerere* (“conduzir”), respectivamente. Como se a ação fosse dividida em duas partes: “o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento”. De modo que o primeiro termo tivesse uma acepção mais propriamente política: “o papel do iniciador e líder [...] passou a ser o papel do governante” (CH, p.236-237), cuja função seria a de ordenar enquanto a dos súditos fosse a de executar. Deste modo, a força do governante consistiria apenas em sua iniciativa, estando isolado até que outros aderissem a ela, “ele pode reivindicar para si aquilo que, na realidade, é a realização de muitos”, surgindo a falaciosa ilusão de força extraordinária (CH, p.237).

O ator nunca é apenas agente, pois também sofre suas consequências, que são ilimitadas. Embora “possa provir de nenhures” a ação “atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos”. O caráter ilimitado de suas consequências não decorre da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, mas da tendência inerente da ação em “romper todos os limites e transpor todas as fronteiras” (CH, p. 338), os quais, na esfera dos negócios humanos, nunca chegam a constituir uma estrutura resistente ao poder das ações, mas apenas oferecem certa proteção contra sua tendência violadora.

Distinta da mera impossibilidade de se calcular as consequências lógicas de um ato, a imprevisibilidade da ação decorre do novo início resultante do ato, cuja história só tem seu significado revelado quando termina: a ação “só se revela plenamente para o contador da história [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador” (CH, p.240), permanecendo oculta para o ator, para o qual o sentido do ato não se encontra na história que dele decorre. A imprevisibilidade se liga à impossibilidade do ator saber a *quem* está revelando. Sua identidade, sua essência, só se torna tangível em sua história, que só passa a existir depois que a vida se acaba: “Só o homem que não

sobrevive ao seu ato supremo é senhor incontestado de sua identidade e possível grandeza”, pois deixa atrás de si uma história merecedora de “fama imortal” aquele opta por “uma vida curta e uma morte prematura” (CH, p.242), tal qual Aquiles. Assim, o preço da *eudaimonia*, da bem-aventurança, é a própria vida, que cessa num ato que condensa toda a existência do ator num único feito. Trata-se de um conceito de ação altamente individualista, marcado pelo espírito agonístico de auto-exibição.

Por isso, para os gregos, o legislador era um fabricante como outro qualquer, responsável por erigir uma estrutura dentro da qual se pudesse agir: “a *polis* não era Atenas, e sim os atenienses” (CH, p.243). Para os socráticos, ao contrário, a legislação e a reificação de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, nelas a ação tem um produto tangível e um fim identificável. A questão é que tais produtos tangíveis não estabelecem uma verdadeira relação entre os homens, quando reinam supremos destroem o autêntico significado da ação, sempre frágil e intangível.

A solução grega para tal fragilidade foi a fundação da *polis*. Que se destinava a multiplicar para cada homem a possibilidade de distinguir-se, e de fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana, e, por outro lado, a de remediar a futilidade da ação e do discurso, immortalizando os atos dignos de fama por meio de um estabelecimento conjunto da memória (CH, p.246)²⁸.

Assim, a política resulta diretamente da ação em conjunto, consiste na única atividade que constitui um mundo público. O verdadeiro espaço da *polis* “situa-se entre as pessoas que vivem juntas em tal propósito, não importa onde estejam”. Privar-se de um espaço público “significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros” (CH, p.248).

O espaço da aparência passa a existir sempre que homens se unem pelo discurso e pela ação, sendo a constituição formal da esfera pública posterior. Este espaço existe

²⁸ É preciso ter em mente que Arendt está ciente de que tal “solução grega” ocorreu em meio a uma sociedade escravista, e que não é a cópia de um modelo sociogovernamental que está sendo proposta, mas sim o rastreamento de uma experiência política autêntica, em que a esfera pública foi palco para pessoas realizarem feitos que seriam julgados pelos seus pares, bem como para pessoas exporem suas opiniões livremente e serem estas levadas em consideração nas decisões conjuntas, pois este é o modo através do qual uma comunidade pode transcender a impotência do domínio. Consiste este num meio de realização de anseios privados, econômicos ou ideológicos, os quais apenas podem ser realizados através da coerção – seja esta de ordem física ou religiosa, tal como tradicionalmente se o fez, seja a coerção místico-lógica de uma comunidade convencida de que a vida em comum é modelada por um processo histórico oculto e por relações obscuras e intangíveis, tal como se faz nesta “Era nova e desconhecida” que o totalitarismo revelou.

apenas potencialmente, e não necessariamente, de modo que deixe de existir quando cessa o movimento que lhe deu origem, a ação e o discurso. É o poder que mantém a existência da esfera pública – os termos grego (*dynamis*) e latino (*potentia*) indicam o caráter de potencialidade do poder: “enquanto o vigor é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (CH, p.250). O poder independe de fatores materiais, o único fator indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens:

Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes. [...] O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação [...] e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. (CH, p.251).

Embora vários homens possam se apoderar dos meios de violência, esta nunca pode substituir o poder, mas apenas destruí-lo – a tirania consistiria na união entre força e impotência. Montesquieu – “o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo” (CH, p.252) – teria caracterizado a tirania pelo isolamento: isola-se o tirano dos seus súditos e os súditos uns dos outros através do medo generalizado. Daí que só a tirania seja “incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é o domínio público; ao contrário, tão logo começa a existir, gera as sementes da própria destruição” (CH, p. 253). Trata-se a tirania de uma tentativa sempre frustrada de substituir o poder pela força.

A violência pode destruir o poder com muito mais facilidade que destrói a força, ao passo que a força tem mais chance de êxito contra a violência que contra o poder, e que só o poder pode aniquilar a força, motivo pelo qual ela seja constante ameaça ao poder: a vontade de poder “longe de ser uma característica do forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco” (CH, p.254).

Talvez nada em nossa história tenha durado tão pouco quanto a confiança no poder, e nada tenha durado tanto quanto a desconfiança platônica e cristã em relação ao esplendor que acompanha seu espaço da aparência; e – finalmente na era moderna – nada é mais difundido que a convicção de que “o poder corrompe”. (CH, p. 255).

Trata-se de um indício de falta de fé na capacidade humana, presente nas filosofias políticas que, descrentes no ser humano, procuram prever seu *comportamento*.

A ação, ao contrário, tem como critério de julgamento a grandeza: “é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário” (CH, p.256). Toda ação é única e *sui generis*, não pode ser medida por finalidades, que são típicas, jamais únicas, sua grandeza reside no próprio cometimento, não em razões ou resultados. Da efetividade da qual emerge seu significado que surge a ideia de “fim em si mesmo”, de modo que a ação se ligue à *entelekheia* (atualização da potência) e não a um *telos* (finalidade), assim, a “obra” da ação não é um produto, mas a própria efetividade da ação.

Essa realização especificamente humana e contra-se completamente fora da categoria de meios e fins; a “obra do homem” não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser realizadas, mas são, por si mesmas, “atualidades”. Em outras palavras, os meios de alcançar um fim já seria o fim; e este “fim”, por sua vez, não pode ser considerado como um meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que esta própria atualidade. (CH, p.258).

Com a filosofia, a ação e o discurso deixam de ser pura realização na afirmação e convertem-se em uma *techne* em que o produto da ação é idêntica ao cometimento do ato – tal qual a dança e a arte do ator. Na sociedade moderna, sua degradação chega ao ponto de ser classificada como uma das formas de “trabalho” mais improdutivas.

A despeito da futilidade material característica dos modos de aparição do homem como ser único e distinto – o discurso e a ação – são eles dotados de permanência própria na medida em que criam recordação por si mesmas. Contra a convicção de que o máximo que o homem pode atingir é a realização de si mesmo, que ocorre com sua aparição pública, há a convicção do *homo faber* de que seus produtos podem ser ainda mais perfeitos que ele próprio, e a convicção do *animal laborans* de que a vida seja o bem supremo.

No entanto, o critério de utilidade em vista a fins superiores é incapaz de estabelecer a realidade do próprio eu e do mundo que o circunda:

O único atributo que nos permite aferir sua realidade é o fato de ser comum a todos nós; e se o senso comum tem posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único fator que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem. Graças ao senso comum, é possível saber que as percepções dos outros sentidos desvelam a realidade, e não são meramente percebidas como irritações de nossos nervos nem como sensações de resistência de nossos corpos. Um declínio perceptível do senso comum em qualquer comunidade e um perceptível recrudescimento da

superstição e da credulidade constituem, portanto, sinais quase inconfundíveis em relação ao mundo. (CH, p.260).

O *homo faber*, embora continue a conviver com outros no mercado de trocas – sendo que a troca em si já pertence ao campo da ação – não chega a entrar em contato com os outros enquanto pessoas, mas enquanto fabricantes de produtos, tendo no domínio privado o local de sua manifestação subjetiva. Assim, a sociedade comercial na verdade exclui os homens *enquanto* homens.

A ação política, enquanto ação impulsionada pela iniciativa, a qual tem como fim algo novo – mesmo que simplesmente atualize o tradicional, mantendo e reafirmando o sentido de ações passadas – sempre tem intrínseca a si o risco, o elemento do imprevisto, do não determinável.

O triplo malogro da ação: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores, é preocupação quase tão antiga quanto a história escrita, movida pela esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da “acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes”, a qual redundava na busca de uma atividade em que o homem isolado seja senhor dos seus atos do começo ao fim, ou seja, numa substituição da ação pela fabricação. Embora razoáveis, na medida em que subsidiam propostas de governo que “funcionam bem demais” no tocante à estabilidade, à segurança e à produtividade, como fuga dos negócios humanos para a solidez da tranquilidade e da ordem, tais argumentos se opõem aos elementos essenciais da política, na medida em que têm em comum o banimento dos cidadãos do domínio público (CH, p.275-276) – que na modernidade terá como preocupação central a promoção da indústria privada.

A noção de que toda comunidade política consiste em governantes e governados baseia-se na suspeita em relação à ação e não apenas no desdém pelo homem. A mais sintética representação da fuga da ação para o governo encontra-se em *O Estadista*, onde Platão distingue entre governar (*archein*, começar) e executar (*prattein*, agir), de modo que a essência da política se converta em saber como governar e a competência para governar seja medida pela capacidade de governar a si mesmo. Assim, o governo identifica-se com o conhecimento e a ação com a obediência e a execução. Esta divisão entre saber e executar corresponde à experiência da fabricação, em que primeiro se concebe um fim, a imagem ou forma do produto que se irá fabricar, e depois se organiza os meios para dar início à execução. A substituição da ação pela fabricação visa conferir

à esfera dos negócios humanos a solidez inerente à fabricação. O rei-filósofo “aplica as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões” (CH, p.283), de modo a suprimir o elemento pessoal do governo ideal. Por isso, a filosofia política, desde seu início, consistiu na construção de sistemas políticos utópicos que funcionariam como modelos – os quais quando colocados em prática nunca resistem ao peso da realidade e ao fato de não ser possível controlar as relações humanas –, e não em noções e interpretações da própria ação. O problema de se pensar a política nos termos instrumentais da fabricação é o de que “falar de fins que não justifiquem todos os meios é cair em paradoxo”, de modo que não se possa impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados (CH, p.286), mesmo que estes meios impliquem na transformação de seres humanos em objetos a serem aniquilados ou em ferramentas para execução dos fins estabelecidos.

A “instrumentalização” da ação não chegou, porém, a suprimi-la como uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos. Assim como a aparente possibilidade de supressão da atividade da fabricação no nosso mundo é consequência de ter passado a obra a ser produzida através do processo característico do trabalho (*labour*), analogamente, a tentativa de suprimir a ação, em virtude de sua incerteza, tratando os negócios humanos como produtos planejados da fabricação, teve como consequência a canalização da capacidade humana de agir, de iniciar novos processos, para a natureza – tornou-se prerrogativa dos cientistas, cujas ações, no entanto, desencadeiam processos os quais não podem ser interrompidos em âmbito humano, tal como as ações políticas.

Tendo em vista a total imprevisibilidade do processo que a ação desencadeia, seu ator parece mais assumir uma posição de vítima, ou paciente, “em nenhum outro campo [...] o homem parece ter menos liberdade que no gozo daquelas capacidades cuja essência é precisamente a liberdade”. O que concorda com o tradicional pensamento que acusa a liberdade de induzir o homem à necessidade – necessidade ligada a uma rede de relações predeterminada da qual o homem que age passa a fazer parte, tendo como única salvação a inação. O erro de tal tradição reside na identificação da soberania com a liberdade: “Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio, contradiz a própria noção humana da pluralidade”. Se tais compensações para a fraqueza da pluralidade fossem seguidas o resultado não seria tanto o domínio soberano

de um homem sobre si mesmo, mas sobretudo o governo arbitrário de todos os outros, ou a troca do mundo real por um imaginário no qual esses outros simplesmente não existiriam enquanto humanos: “a soberania só é possível na imaginação, adquirida ao preço da realidade” (CH, p.293).

A ocorrência simultânea da liberdade com a ausência da soberania encontrada na noção tradicional de liberdade parece levar à conclusão de que a existência humana é absurda. Porém, perante a evidência fenomenológica da realidade humana, afirma Arendt, “é realmente tão falso negar a liberdade humana de agir pelo fato de que o ator jamais permanece senhor dos seus atos quanto afirmar que a soberania humana é possível devido ao incontestável fato da liberdade humana” (CH, p.293) – assim não se dilui a dignidade humana: a marca característica da existência humana encontra-se na tragédia e não no absurdo.

O recurso contra a irreversibilidade da ação é a faculdade de perdoar, capaz de desfazer os atos do passado, e contra a imprevisibilidade é a faculdade de prometer e cumprir, capaz de criar num “oceano de incertezas, certas ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens” (CH, p.295). São estas potencialidades da própria ação.

Se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências [...]. Sem estarmos obrigados ao cumprimento de promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade [...]. Ambas as faculdades, portanto, dependem da pluralidade, da presença e da ação de outros, pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado a uma promessa feita apenas para si mesmo; o perdão e a promessa realizados na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena par si mesma. (CH, p. 295-296).

Como função política, as faculdades de perdoar²⁹ e prometer, na medida em que só são eficazes na condição de pluralidade, não são associados à moralidade, cujo funcionamento é determinado por uma coerência interna, na relação de auto-domínio que a pessoa mantém consigo mesma, e que determinará as relações de certo e errado que assumirá com os outros, também na forma de domínio – o justo, nesse caso, seria o indivíduo que governa os outros como governa a si mesmo, o que se opera introspectivamente.

O perdão é o oposto da vingança. Esta é uma reação automática que pode ser calculada, já o ato de perdoar jamais pode ser previsto, “é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que liberta quanto o que é libertado” (CH, p.300)”. E a punição é a alternativa do perdão, também põe fim a algo que sem sua interferência prosseguiria indefinidamente: é elemento estrutural da esfera dos negócios humanos que “os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou imperdoável”, o que caracteriza o que desde Kant se chama de “mal radical”, um tipo de ofensa que não só transcende a esfera dos negócios humanos, mas também a destrói quando surge. Como na ação, a relação estabelecida pelo perdão é eminentemente pessoal, na medida em que “o que foi feito é perdoado em consideração a quem o fez” (CH, p.301). A moderna convicção de que só se deve respeito ao que se admira é considerado um sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social.

Diferente do perdão que, ligado à religião e ao amor, sempre foi considerado inadmissível na esfera pública, a força estabilizadora inerente ao poder de prometer sempre foi conhecida pela nossa tradição. Seu efeito minimizador da imprevisibilidade tem origem na inconfiabilidade nos homens serem amanhã tal como são hoje e na impossibilidade de se prever as consequências de um ato em uma comunidade em que todos têm a mesma capacidade de agir. O fato de que o homem não pode ter fé absoluta em si próprio é o preço que paga pela liberdade, e a impossibilidade de permanecerem

²⁹ Arendt aponta que Jesus de Nazaré teria sido o “descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos”, o que não se relaciona com sua mensagem religiosa, mas à experiência da pequena comunidade de seus seguidores empenhada em desafiar as autoridades públicas de Israel. O único vestígio do perdão como corretivo aos danos causados pela ação encontra-se no princípio romano de poupar os vencidos, desconhecido entre os gregos. Jesus de Nazaré teria sustentado que não apenas Deus, mas também os homens têm o poder de perdoar. Deve-se perdoar aqueles que “não sabem o que fazem”, e não nos casos de mal intencional, ou seja, deve-se desobrigar, libertar, os homens daquilo que fizeram sem o saber: “somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar, pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo” (CH, p.297-300).

senhores únicos do que fazem é o preço da pluralidade, da realidade assegurada pela presença de outros.

A única alternativa para a uma supremacia baseada no domínio é uma liberdade sem soberania. Corpos políticos que não se baseiam no governo e na soberania, mas em contratos e pactos, não interferem na imprevisibilidade dos atos nem na confiabilidade dos homens, mas num “oceanos de incertezas” instalam certas “ilhas de previsibilidade” e erigem “marcos de confiabilidade”. No entanto, “quando se abusa dessa faculdade” de “traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem poder vinculante e todo o empreendimento acaba por se autossuprimir” (CH, p. 305).

A força que mantém as pessoas unidas quando “agem em concerto” é a da promessa, do contrato mútuo, caso em que a soberania tem uma realidade limitada ao propósito com o qual concordam. Trata-se esta soberania limitada de uma soberania superior na medida em que tem a capacidade de “dispor do futuro como se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz” (CH, p.305). A própria moralidade, mais que a soma total de *mores*, não tem outro apoio no plano político senão a intenção de neutralizar os riscos da ação através do perdão e da promessa.

Do mesmo modo que sem a faculdade de agir estaríamos fadados ao incessante ciclo do processo vital, sem a faculdade de desfazermos o que fizemos seríamos também vítimas de uma necessidade automática:

Se a fatalidade fosse, de fato, a marca inalienável dos processos históricos, seria também igualmente verdadeiro que tudo o que é feito na história está arruinado. [...] Entregues a si mesmos, os negócios humanos só poderiam seguir a lei da mortalidade [...]. O que interfere com essa lei é a faculdade de agir. (CH, p.307).

A faculdade de iniciar, inerente à ação, consiste em “lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar” (CH, p.307). Por isso a ação, do ponto de vista das necessidades impostas pela natureza, se mostra como um milagre: é “o infinitamente improvável que ocorre regularmente”, salvando o mundo de sua ruína natural, graças a uma faculdade – a de agir – radicada ontologicamente no fato do nascimento, que traz também consigo as duas características essenciais da existência humana: a fé e a esperança.

Segundo a perspectiva de Arendt, não se trata de característica essencial ao homem a atividade política, posto que esta existe justamente pela falta de unidade essencial entre os homens quando considerados mais que membros da espécie humana, quando considerados em uma dignidade que só pode ser própria a um sujeito singular. Se nivelada às outras atividades da *vita activa*, a política é entendida como relacionada a necessidades materiais ligadas à sobrevivência, caso em que seria de fato dispensável a participação dos cidadãos: “a política não pode ser confundida com a tarefa imposta pelas exigências da vida individual ou da sobrevivência da espécie, na qual pode ser legítima a relação de dominação” (AGUIAR, 2001, p. 49).

Se a política serve como meio em algum sentido, é para que o indivíduo possa adentrar ao mundo humano, onde outros podem reconhecê-lo como tal quando este revela *quem é* por meio de palavras e feitos – no mundo contemporâneo as pessoas que se tornam *alguém* nada revelam sobre *quem* são, mas apenas *o que* são. Assim, não consistindo em atributo essencial ao homem, a política existe porque homens, no plural, existem. E através da política conseguem não só construir um mundo comum, mas também confirmar sua própria existência enquanto indivíduos.

Segundo este ponto de vista o reconhecimento político é a experiência que permite ao homem chegar ao limite último da alteridade. É através do outro que se pode chegar o mais perto possível daquilo que menos no universo posso atingir: o eu. Pois este não se dá a ver senão a outro.

Assim, se é possível atribuir alguma finalidade à política, esta seria a própria experiência política. E sua decorrência, o reconhecimento da dignidade da pessoa humana pelos que compartilham a esfera pública, é o reconhecimento de que se possui direitos, cujo caráter de acontecimento no mundo se manifesta na forma da cidadania, a qual permite a continuidade desta própria experiência. Por isso também segundo a perspectiva da condição humana a cidadania deve constituir no mais fundamental direito dos homens. Pois além de, no limite, ser a garantia de que haverá um corpo político a defender sua simples sobrevivência, permite aos homens perceberem sua própria existência como humana, portanto, como digna.

A experiência grega revela a criação da política como resposta ao fato da pluralidade humana, de um modo que cada um tenha sua dignidade assentada em si mesmo, ou seja, a dignidade de cada homem repousa no fato de sua existência ser reconhecida num mundo compartilhado e ser valorizada por conta da própria existência de um mundo comum depender de que haja homens com quem se possa compartilhá-lo. A política tal como foi concebida tinha como caráter central o acolhimento à pluralidade, muito diferente da tentativa de anulação de qualquer traço humano distintivo pelo governo totalitário.

Esta experiência é resgatada por Arendt em resposta ao problema da impossibilidade de responsabilização das ações quando assumem a forma administrativa, a qual é consequência da moderna laborização de todas as esferas da *vita activa*. Quando considerados apenas enquanto exemplares da espécie animal humana, não cabe aos homens senão sobreviver, e não consiste o governo senão num controle da própria sobrevivência do grupo que detém o poder, a ponto de parecer razoável o controle dos que devem perecer em favor da própria sobrevivência – o que ameaça não só a existência como também a memória da esfera pública. Neste sentido, há ainda outra faculdade humana, que é condição de possibilidade da efetivação da pluralidade através da ação e, portanto, prerrogativa da reconstrução de um mundo comum: a fundação da esfera pública, cuja experiência que privilegia seu vislumbre é a romana, tal como Arendt a expõe em *Sobre a Revolução*.

3.2. *Fundação da esfera pública: a redescoberta da liberdade pela revolução*

O fenômeno da fundação de uma esfera pública será, segundo Arendt, precedido na modernidade pela experiência da revolução, e terá um caráter de libertação em relação a elementos impeditivos da realização da liberdade. Ao passo que o totalitarismo foi um tipo de governo que teve como condição de sua efetivação a eliminação sistemática de qualquer tipo de manifestação da liberdade humana, nas revoluções Arendt vê a redescoberta da liberdade não como a tradição a transmitiu, como experiência interior, mas como esquecida desde a queda do Império Romano, em seu sentido autêntico e mundano.

Embora a própria tradição revolucionária apresente uma autocompreensão voltada à capacidade de organização das massas, à conquista do poder pela força numérica da maioria, à defesa dos mais legítimos desígnios da história e à urgência das historicamente negligenciadas questões sociais, Arendt defenderá que a grande importância das revoluções consiste no *pathos* do novo início que traz consigo a libertação da tirania.

Como já visto, Arendt tece severas críticas a cada um dos mencionados elementos enquanto instâncias legitimadoras da ação política – a simples organização das massas pode levar também à tirania da maioria, cuja vontade não é sempre sinônimo de justiça, além do que tais desígnios superiores da história não podem deixar de ser ideológicos e de suprimir a espontaneidade humana e a contingência inerente às suas ações, as quais fazem do homem um ser que não se realiza plenamente pela simples garantia de sobrevivência. No entanto, independentemente das intenções dos homens das revoluções, seu empreendimento em destruir as estruturas de poder opressoras, por não deixar vago o cargo de liderança político-institucional, segundo Arendt, conduzem à necessidade de criação de uma nova estrutura de poder. Por terem de fundar uma nova esfera pública são levados a efetivar a capacidade humana de realizar inícios.

Tais inícios são apresentados pela autora como patológicos e não planejados, por não ser esta a finalidade que pôs os primeiros revolucionários em ação. Arendt afirma que o que queriam primeiros revolucionários – os franceses e americanos, respectivamente – era a restauração da ordem violada pela monarquia absoluta e pelo governo colonial: o *pathos* de uma nova era “apareceu somente depois que eles chegaram, muito a contragosto, a um ponto sem volta” (SR, p. 72). Foi só quando perceberam que não seria possível restaurar a antiga ordem, que seria necessário começar algo novo, que surgiu o novo significado político de revolução: “foi somente no curso das revoluções setecentistas que os homens começaram a ter consciência de que um novo início poderia ser um fenômeno político” (SR, p. 77).

A palavra “revolução”, termo originalmente astronômico, designava um ciclo de recorrência eterna. Seu primeiro uso político, no século XVII, designava um movimento de retorno a algum ponto preestabelecido – a Revolução Gloriosa, afirma Arendt, não fez senão restaurar a virtude e a glória do poder monárquico. Foi com a queda da Bastilha que a palavra “revolução” foi usada pela primeira vez com a ênfase que até hoje se atribui a ela, quando o mensageiro do rei a empregou para se referir à natureza

irresistível do movimento revolucionário, impossível de ser detido por forças humanas³⁰.

A despeito de ser a violência inerente às revoluções, Arendt não a admite como elemento político, por isso não será propriamente uma defensora dos métodos revolucionários e buscará refutar a afirmação de Marx de que “a violência é parteira da história”. A violência é por ela considerada um fator marginal na esfera política, na medida em que torna impotente uma das mais importantes capacidades humanas como ser político: a fala.

Uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução, portanto, só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega a uma glorificação ou uma justificação da violência enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica. [...] Guerras e revoluções [...] se dão fora da esfera política em termos estritos. (SR, p. 45).

Também em *Sobre a violência* Arendt se pronuncia sobre o tema da revolução. Nesta obra Arendt permanecerá radical quanto à distinção entre o que é natural (a força) e o que é artifício humano (instituições, ações, ciência etc.), e fará oposição ao uso da violência em âmbito político, afirmando que quando não é usada como reação em defesa própria, mas como princípio racional da ação, pode levar a imprevisibilidade inerente às relações humanas a uma terrível onipotência, e a uma instabilidade política que conduza à destruição das condições necessárias às próprias relações humanas. Até mesmo à teoria política marxista, nesta obra, a autora atribuirá menos ênfase que a tradição revolucionária ao papel da violência, considerando-a fator acidental até mesmo para uma suposta ditadura do proletariado – a greve é uma hipótese não violenta para tal conquista.

se apenas a prática da violência fosse capaz de interromper processos automáticos na esfera dos assuntos humanos, os apologistas da violência teriam ganho um ponto importante. [...] Entretanto, é função de toda ação, como distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente, tornando-se portanto previsível. (SV, p.47-48).

³⁰ Esta experiência – a qual é fonte da ideia hegeliana de necessidade histórica – veio a ressoar sobre a política mundial como um modelo para revoluções vindouras, ocorre que a lição aprendida não foi quanto ao modo de agir dos homens da revolução, mas se imitou o próprio curso dos acontecimentos: uma sucessão de revoluções declaradas a um inimigo oculto. O que “os homens da Revolução russa aprenderam com a Revolução Francesa” foi a “desempenhar qualquer papel que o drama da história lhes atribuísse” (SR, p. 91).

O público que motivou a reflexão presente nesta obra foi o movimento estudantil de 68, cujas manifestações se relacionavam à guerra do Vietnã, à utilização da violência pelo Estado para opressão criminosa contra manifestações políticas e à violência contra civis na guerra. Muitos professores universitários então defenderam a repressão policial contra estes estudantes, a que Arendt se posicionou negativamente³¹. Elogiou o interesse e a vontade de participação política dos estudantes e enfatizou uma obviedade negada até os dias de hoje: a função de combate ao crime que é a da polícia, e não à manifestação quanto ao que é público, nem a manutenção de uma ordem que se diz democrática e não acata posicionamentos diversificados.

A violência glorificada nesta era sombria é por Arendt considerada consequência da generalizada impotência política. Neste sentido, o modo como a “nova esquerda” se apropria da tradição revolucionária relaciona-se à própria experiência de impedimento de ação conjunta por conta da oposição não só político-institucional como também social. É esta experiência considerada pela autora a fonte da compreensão da violência como manifestação do poder³², e não propriamente as modernas teorias sociais, das quais permanece o resquício da velha identificação entre governo e domínio.

Enfatiza Arendt que os meios de violência só são úteis ao domínio quando os que empunham as armas obedecem aos comandos. Ou seja, o que torna a violência eficaz não é a relação de mando e obediência, mas a opinião daqueles que a compartilham: “Homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso” (SV, p. 68). Outro aspecto ressaltado para desbancar a legitimidade do uso da violência para fins políticos é sua eficácia tanto para chamar a atenção para problemas reais e relevantes quanto para a reivindicação de exigências insensatas – porque haveria este método, relacionado ao nascimento e à continuidade da tirania e da opressão, gerar algo diferente disso?

Novamente, em *Sobre a Revolução*, Arendt não poupará as revoluções que desvirtuaram seu sentido político original – a luta contra a tirania – de críticas

³¹ “Um denominador comum para o movimento parece estar fora de questão, mas é certo que, psicologicamente, essa geração parece caracterizar-se em qualquer lugar pela pura coragem, por uma surpreendente disposição para a ação e por uma confiança não menos surpreendente na possibilidade de mudança” (SV, p. 31).

³² O *poder* é definido por Arendt como “habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto”, o poder “nunca é propriedade de um indivíduo”, mas “pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (SV, p. 60). Já a *violência* define-se pelo caráter instrumental como é utilizado o *vigor*, que tem uma definição próxima de força deliberada de um indivíduo.

relacionadas ao fato de não constituírem a liberdade pública, mas normalmente desrespeitarem até as já existentes liberdades civis. Tais críticas vão ao mesmo sentido das referidas aos soviéticos, que não mantiveram nem mesmo os já existentes direitos dos trabalhadores, e aos nazistas, que não reconheciam direitos nem mesmo aos alemães. Arendt avalia a denúncia de que tais direitos consistiriam em preconceitos pequeno-burgueses, como derivada da transformação dos direitos – princípios originalmente políticos – em “valores” que a sociedade possa invalidar, o que corresponde à invasão da esfera pública pela sociedade em sua busca por derrotar a pobreza através da violência, tal como os franceses pretenderam e para que passaram a servir de modelo.

[o terror] costuma ser o destino de uma rebelião à qual não se segue uma revolução e, portanto, tal costuma ser o destino de inúmeras ditas revoluções. Mas, se tivermos em mente que o fim da rebelião é a libertação, ao passo que o fim da revolução é a fundação da liberdade, o cientista político ao menos saberá como evitar a armadilha do historiador, que tende a colocar a tônica no primeiro estágio – violento – da rebelião e libertação na revolta contra a tirania, em detrimento do segundo estágio – mais calmo – da revolução e Constituição, porque [...] o turbilhão da libertação muito frequentemente derrota a revolução. (SR, p. 189).

Sob a perspectiva do biopoder é possível encontrar um (desconfortável) paralelo entre a condescendência das massas de então com os governos totalitários e a dos até hoje recorrentes movimentos de massa em relação ao Estado de direito burguês. Estes, ao reivindicarem ao Estado direitos voltados à manutenção da vida acabam por reafirmar a vida nua como âmbito adequado à normatização da mesma vida que através do domínio biopolítico o Estado, no mais das vezes, efetivamente decide aniquilar ou não.

De acordo com Agamben as origens do controle estatal não só sobre o crime, mas também sobre o comportamento do indivíduo encontra-se, com o surgimento da própria democracia moderna, na busca por deslocar a liberdade e a felicidade dos homens justamente no ponto em que se encontra irremediavelmente implicada a submissão: a “vida nua”. Ao propor que esta se transformasse em modo de vida – por procurar encontrar a *bíos* da *zoé* – “ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços” (2010, p. 17).

O biopoder configura-se, assim como reflexo da moderna tarefa do Estado em garantir a vida daqueles que, pela própria vida, consistem em sustentáculo de sua autoridade.

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. (2010, p. 118).

Neste sentido, convém que se leve em consideração alguns reflexos do pensamento de Agamben sobre a tradição revolucionária. Afirma o filósofo que enquanto da tradição que sustentava o poder estatal ainda emanava autoridade o problema da soberania reduzia-se a identificar a quem era legítimo ocupar a posição de poder, sem que sua estrutura fosse posta em questão. O processo de dissolução do Estado ensejou que se propusesse outro questionamento, a respeito dos limites e da própria estrutura originária da estatalidade.

a insuficiência da crítica anárquica e marxista do Estado era precisamente a de não ter nem mesmo entrevisto esta estrutura e de assim ter deixado apressadamente de lado o *arcano imperii*, como se este não tivesse outra consistência fora dos simulacros e das ideologias que se alegaram para justificá-lo. No entanto, acabamos cedo ou tarde nos identificando com um inimigo cuja estrutura desconhecemos, e a teoria do Estado (e em particular do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolha sobre o qual as revoluções no nosso século [século XX] naufragaram. (AGAMBEN. 2010, P. 19).

O poder soberano autodelimita seu escopo de ação, funda as normas que serão impostas através da exclusão de certas práticas no interior do seu ordenamento, do qual ele próprio se mantém excluído, ou então estaria também se submetendo e deixaria de ser soberano, ao mesmo tempo em que deve estar a parte de qualquer norma para que possa servir de princípio fundador. Por outro lado, toma para si a prerrogativa exclusiva de atuar fora do ordenamento que impõe, de modo que seus atos assumam a forma de exceção que produz normalidade. Ora, se esta estrutura permite que a arbitrariedade ocorra mediante atos institucionais supostamente necessários, ao buscarem dissolver o ordenamento estatal para substituí-lo por um estado de exceção também necessário, os movimentos de massa reivindicam para si a posse de um poder soberano formalmente

bastante similar ao que pretendem destruir. Neste caso, a exceção torna-se instrumento para arbitrariedades historicamente necessárias.

Em referência a processos de dissolução dos organismos estatais tradicionais na Europa oriental, dirá Agamben: “Não se trata, portanto, de um retrocesso da organização política na direção de formas superadas, mas de eventos premonitórios que anunciam, como arautos sangrentos, o novo *nómos* da terra” (p. 45).

Convém que não se confunda tal alerta com uma espécie de formalismo jurídico-institucional conservador, pois o que aqui se afirma é justamente a insuficiência de uma estrutura política soberana, seja seu fundamento a vontade de um pequeno grupo ou de grandes massas. Se um ordenamento normal se faz imprescindível não é pela necessidade de controle absoluto da propriedade privada, ou dos meios de produção, ou dos impulsos humanos que conduzem à desordem, mas sim porque sem um conjunto de limites à conduta humana que permitam aos homens se guiarem num mundo que compartilham com outros não há senão atos arbitrários, não há ação em conjunto, e não há comunidade humana.

Embora o formalismo jurídico e a forma procedimental burocrática pareçam, aos movimentos de massa, ser a forma como o Estado burguês tenha historicamente se desdobrado da luta de classes, segundo um processo linear e necessário dos modos de opressão da classe dominante, esta forma consiste não apenas em ferramenta de poder de uma classe específica, mas em essência do Estado soberano moderno, sustentado num *nómos* do qual provém também as ideologias de massa. Em ambos há a mesma ênfase na normatização da vida nua e na centralização dos esforços institucionais nos meios que viabilizarão sua reprodutibilidade, de modo que por fim se obtenha no máximo uma mais eficaz adaptação dos corpos à mesma divisão da sociedade em função do processo produtivo – segundo o qual são desqualificados determinados grupos de indivíduos como humanos dignos, seja da perspectiva da classe dominada ou da dominante.

A presente crítica não visa desqualificar a desobediência civil, mas apontar a problemática que apresenta a tradição revolucionária enquanto reação não a um processo histórico que remete às insondáveis origens da propriedade privada, mas como alternativa nascida das próprias arbitrariedades do Estado soberano moderno. O que se faz necessário, neste caso, distinguir é a diferença entre a luta contra a tirania para a criação de um mundo comum em que os mencionados limites estejam presentes, em que

a pluralidade possa se manifestar e em que certamente questões relativas ao ordenamento social devam ser politicamente tematizadas como viabilizadoras de uma existência humana digna – e não sob as prerrogativas do processo produtivo, que se mantém como ponto axial tanto nas demandas do capital quanto nas, dele nascidas, demandas pelo domínio político-institucional centralizado da produção – e entre outro elemento presente nesta tradição, movido justamente pela instrumentalização burocrática do “ordenamento normal” em âmbito institucional, que consiste em transformar o mesmo estado de exceção em que se dão as decisões soberanas em *modus operandi* da luta contra as arbitrariedades institucionais.

Tais problemas ganham uma enorme complexidade por brotarem de um biopoder sem face, do fato de não ser possível identificar o inimigo, já que o opressor – se for considerado que a opressão não se realiza pelo simples ato mando, mas pela silenciosa obediência das inúmeras pessoas que a cada dia tornam real o poder do mando – encontra-se em toda parte e, não raro, identifica-se com aquele que pretensamente luta contra a opressão. O conflito considerado tanto por Arendt quanto por Agamben central na política contemporânea não tem como personagens principais o povo alienado e manipulado de um lado e o Estado como sede institucional da classe dominante de outro, mas sim a continuidade da destruição do modo político de vida para conversão deste em biopoder, bem como de toda vida humana em *vida nua* – sacra, porém matável – de um lado, o que implica numa já realizada ruptura de limites até a modernidade respeitados, entre o corpo vivo e a vida politicamente qualificada, e do outro lado o resgate do modo político de vida como reconhecidamente o único capaz de qualificar a vida e viabilizar a manifestação da pluralidade e o respeito à dignidade humana como acontecimento real no mundo.

Por considerar ser a solução para a miséria de ordem técnica, ou seja, relativa à administração dos recursos naturais, e não passível de solução política – o que se relaciona à radical separação que estabelece entre o econômico e o político, entre o homem natural capaz de reproduzir a vida e o homem possuidor de uma personalidade política e jurídica capaz de criar o artifício do mundo humano – a “questão social” permanece ponto controverso no pensamento de Arendt. Será por ela considerada questão pré-política, pois a garantia da subsistência é condição prévia ao estabelecimento do modo político de vida. Arendt é convicta de que uma revolução não

pode resolver o problema da escassez, de que o propósito de uma revolução só pode ser a libertação da tirania tendo em vista a felicidade pública.

Não se conclui, no entanto, que todas as revoluções de cunho social estejam fadadas ao fracasso em resolver o problema da miséria – era este o caso específico da Revolução Francesa porque lá não havia condições materiais para tal – o que Arendt argumenta é que a resolução do problema da miséria não conduz à liberdade política, não conduz naturalmente à criação de instituições que garantam o direito de opinar e agir. E sem liberdade política não há possibilidade permanência de nenhuma conquista social senão por meio do controle e da violência; sem uma comunidade humana que viabilize a continuidade dos atos humanos eles não se realizam como novos inícios.

Seu cuidado é por resguardar o único âmbito em que os homens são verdadeiramente livres – a política – do reino das necessidades: “embora seja verdade que a liberdade chega apenas para aqueles cujas necessidades foram atendidas, também é verdade que ela foge daqueles que se dedicam a viver para seus desejos” (SR, p. 186) – no que transparece sua convicção de que a justiça social está longe de consistir em um direito natural, mas, antes, é um desejo nascido do vislumbre da prosperidade colonial americana pelos que permaneceram no velho mundo.

Ademais, é muito relevante que seja virtualmente possível que a questão social seja resolvida numa tirania, não há relação de necessidade entre opressão política e miséria neste sentido. Pode muito bem vir a ser conveniente a um governo tirânico que os governados sejam todos bem alimentados.

O que Arendt pretende expressar não é o desprezo por questões sociais, já que a liberação das necessidades é condição para o modo de vida político, mas sim o questionamento da transformação dos problemas sociais em único objeto de interesse da política, cujo risco é a eliminação da própria política, posto que quando esta é a única bandeira erguida os seres humanos são tomados como simples membros da espécie humana, cuja distinção fundamental em relação aos demais animais seria um suposto direito natural à sobrevivência. Não se vê cada homem enquanto ser capaz de julgar, de falar e de agir, e que precisa de uma esfera adequada à manifestação de tais componentes de sua existência. Seu argumento é o de que a mera liberação das necessidades inerentes à sobrevivência não garante o estabelecimento da liberdade política, esta só ocorre em meio a instituições que acolham a opinião e a iniciativa daqueles que a compõem. Ou seja, uma existência digna tem como pré-requisito

condições adequadas de sobrevivência, porém, não deriva destas, mas é algo que se realiza quando o homem – ser que julga – não é levado a sempre frustrar sua capacidade de realizar escolhas, e não é transformado em autômato realizador ou administrador de finalidades que não cabe a ele opinar. Tais instituições não são decorrência natural da existência de homens libertos de necessidades, para existirem precisam ser fundadas. Por isso a fundação da liberdade pública mediante a constituição de instituições é o ponto mediante o qual Arendt realizará sua análise das revoluções francesa e americana.

É apontado como o maior erro de uma revolução fixar-se na libertação da tirania como causadora das desigualdades sociais, a partir do que seu sucesso não pode ser maior que a constituição de liberdades individuais em vistas à garantia do bem-estar privado. Desta maneira a liberdade pública evanesce no momento em que a revolução acaba e o poder público é constituído, pois a reivindicação não é por participar do governo, mas por limitá-lo a leis que dele protejam os indivíduos (SR, p. 191).

A associação do fenômeno revolucionário a uma violência atrelada à necessidade histórica é, contudo, considerada por Arendt distinta da pós-totalitária glorificação da violência. Vincula-se ao fracasso da Revolução Francesa no estabelecimento da liberdade pública por conta de sua finalidade inicial – a de eliminar a distância entre governantes e governados – ter se corrompido em meio à ênfase revolucionária na questão social a partir do momento em que a revolução passou a ser guiada pela então urgente necessidade de eliminação da miséria – uma vez que a maior distância entre governantes e governados era de fato de ordem social. Ou seja, no momento em que a liberação das necessidades voltadas à sobrevivência toma o lugar da libertação em relação à tirania seu caráter propriamente político se perde – ao que Arendt atribui um segundo *pathos* que quando presente determina o malogro da revolução no estabelecimento da felicidade pública: o da compaixão pela miséria, em meio ao qual toda violência torna-se justificada e a criação de instituições políticas estáveis parecem ambições pequeno-burguesas, de modo a instaurar-se uma verdadeira tirania do povo. No que a revolução torna-se permanente, a violência ilimitada das multidões ganha o domínio, e não se constitui o vínculo propriamente político-institucional em que as mesmas leis valham para todos e a liberdade pública possa se manifestar.

Os gregos, na esfera pública, estabeleciam relações puramente humanas entre si baseada na igualdade e no uso da palavra. Se essa concepção é atrativa para Arendt, ela apresenta um problema que a

autora procura sanar: como institucionalizar na política esse tipo de ação, entendendo por institucionalização um resultado capaz de sobreviver aos seus atores e ser renovado por outras gerações. (AVRITZER, 2006, p.156).

Arendt prioriza a necessidade de institucionalização de uma esfera pública em relação à urgência das questões sociais, o que se explica por sua busca de reestruturação da dignidade humana via dignificação da política, ou seja, pela sua convicção de que a descartabilidade humana só pode ser refreada pelo reconhecimento da cidadania, o que confere não só poder de agir – capacidade humana abordada através da experiência ateniense – mas também direitos e deveres resguardados por instituições estáveis, tal como os sustentados pelo Império Romano.

Embora o grande modelo para as revoluções vindouras tenha sido a francesa – o que se explica pela posterior produção de sua memória pelos intelectuais franceses – Arendt entenderá ter sido a Revolução Americana o mais importante evento político moderno, pois, embora não tenha produzido uma memória que mantivesse viva a liberdade pública, conduziu à fundação de instituições duradouras que permitissem a felicidade pública, justamente por não ter perdido seu caráter eminentemente político – o que se relaciona ao fato de que, embora houvesse pobres na América, lá a miséria não era fenômeno de massas como na França. Também por conta da distância, que levou a um rompimento com a continuidade da tradição política europeia, seu objetivo central não era limitar o poder, mas sim estabelecê-lo. Enquanto os franceses queriam transformar os direitos humanos – cujo fundamento é o direito natural – em direitos de todo cidadão, os americanos queriam transformar os direitos dos ingleses – ou seja, direitos derivados de sua constituição, e não do fato de terem nascido – em direitos dos americanos.

Arendt ressalta o fato pré-revolucionário de que enquanto os franceses se uniam pela nacionalidade – pela origem comum – os americanos se uniam pelos pactos que estabeleciam entre si mesmo sem a existência de jurisdição específica que obrigasse seu cumprimento: “foi a experiência [...], mais do que a teoria e a erudição, que ensinou aos homens da revolução [americana] o significado genuíno da expressão romana *potestas in populo*, o poder reside no povo” (SR, p. 231-232), na medida em que surge da confiança recíproca no estabelecimento das promessas mútuas. O que resultará na busca por diferentes fontes para a autoridade das instituições políticas. Enquanto na França se

recorrerá à ideia de vontade geral, elemento transcendente derivado da ideia de origem nacional comum, na América a fonte da autoridade será a confiança mútua, a capacidade de estabelecer e respeitar pactos. Diz Arendt:

a fé americana não se baseava absolutamente numa confiança quase religiosa na natureza humana, mas, ao contrário, na possibilidade de refrear a natureza humana em sua singularidade graças a promessas mútuas e a obrigações comuns (SR, 227).

Isto é, a própria experiência anterior à revolução ensinou aos americanos qual seria a fonte da autoridade para a fundação do corpo político, compreendida como estabelecimento de leis válidas para todos.

A comparação estabelecida por Arendt entre as revoluções Americana e Francesa é realizada também em função das diferentes concepções de política que nelas se apresentam. Uma relacionada à noção de que a justiça precisa ter uma fonte absoluta, a qual só pode ser derivada de um direito natural, no que a política é derivada da *phýsis*. E a outra relacionada à convicção de que a justiça só pode ser estabelecida pela força da decisão humana em instituí-la a um determinado povo num determinado domínio, em que se assume a distinção fundamental entre a política como situada no *nómos* – limite em que as relações se dão de modo convencional e não pela força da necessidade como na natureza – e independente de fonte superior transcendente que a legitime. Nestas diferentes ideias de justiça, que é fonte das regras que determinarão o funcionamento do mundo humano, a primeira o mantém relacionado e a segunda dissociado do funcionamento da natureza, estão implicadas diferentes ideias de lei:

Somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade; isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano. (SR, p. 245).

É esta noção de autoridade – herdada da necessidade de sanção religiosa para toda a esfera secular no absolutismo – que aproxima, como indica o pensamento de Arendt, a maneira instável como o totalitarismo e o governo revolucionário encarnam as leis. Ambos, ao se autoinstituírem como movimento natural rumo a um futuro estado de recompensas, substituem a estabilidade das leis por decretos que são substituídos segundo as necessidades do movimento, de modo que nenhum acordo realizado por simples seres humanos seja considerado legítimo – no caso do totalitarismo não são

nem mesmo possíveis. Deste modo, quando guiada por necessidades expressa por uma “vontade geral” sancionada por uma suposta autoevidência de sua legitimidade, a revolução transforma a “vontade geral” em objetivos superiores, de modo a se converter em ferramenta de domínio e não em caminho para a libertação da tirania. Arendt ressalta que o que dá às revoluções a impressão de se estar seguindo o rumo certo do progresso histórico é o fato da violência impor de modo tão necessário e sobre-humano quanto qualquer lei de ordem natural ou derivada de fonte divina. Ocorre que dela não surge o artifício do acordo mútuo, em que consiste a fundação do corpo político e em que reside sua própria autoridade.

Arendt relacionará a necessidade de fontes transcendentais e absolutas para a autoridade à forma soberana como se assume o poder dos últimos séculos do Império Romano até as Monarquias Absolutistas. Esta necessidade, componente da tradição, não incidiu sobre os colonizadores do “novo mundo”, pois lá as únicas obrigações que tinham relacionavam-se aos acordos que estabeleciam entre si, a partir dos quais puderam empreender um novo início para sua história, distintamente da continuidade com a tradição como se constituíram os Estados-Nacionais europeus – para os quais o absoluto era a própria nação. O elemento tradicional que, porém, se manteve na América foi a ideia da necessidade de leis positivas que dessem forma ao corpo político, não porém como mandamentos que guiarão a ação.

Na busca por uma sanção superior da autoridade de suas leis positivas que não residisse numa esfera transcendente, os Pais Fundadores encontraram como modelo precedente a república romana, e como fonte de autoridade a grandeza histórica do próprio ato de iniciar uma república que representasse uma verdadeira continuidade em relação à fundação cidade “eterna”. Afirma Arendt que, embora se voltassem ao período histórico inicial da república em busca de direitos e liberdades que não haviam sido transmitidos pela tradição política europeia, eles encontraram neste passado mais do que buscavam: encontraram o *início* do qual pudessem derivar a autoridade e a estabilidade de seu corpo político. Se o que conferia autoridade ao poder romano era a ampliação do domínio territorial de sua jurisdição, através do que se perpetuava o ato de fundação, o que conferia autoridade ao poder americano era a constante reformulação da constituição, através do que também se tornava permanente o ato de fundação, ou seja, a grandeza humana revelada no ato de iniciar algo, a qual desenvolve a partir de si própria estabilidade e permanência ao corpo político. A grandiosidade histórica do ato de fundar

– que o torna fonte de autoridade – consiste no simples reconhecimento de que “a liberdade não é o resultado automático da libertação” (SR, p. 263), de que apenas através de um ato levado a cabo pela força da decisão conjunta se pode estabelecer a liberdade pública.

É por terem desvirtuado a arbitrariedade inerente a todo início – na medida em que ele próprio se situa fora de qualquer instância jurídica e compreendido que esta arbitrariedade é sinônimo de legitimidade da violência para a “fabricação” de uma nova forma para o corpo político que as revoluções guiadas pelas necessidades de subsistência não conseguem dar início a algo novo e estável. As leis que criam são, na verdade, derivadas dos crimes que realizam e que precedem a revolução, e não voltadas para o estabelecimento da liberdade pública, para a constituição de um domínio político estável onde se possam efetivar realizações.

Arendt considerará muito relevante no malogro das revoluções um elemento que aponta para a existência dos mesmos resquícios tradicionais que permitiram ao totalitarismo se efetivar como modo de ordenamento da sobrevida humana: o paradigma da fabricação na compreensão dos fenômenos políticos, ou seja, a ideia de que a ação política se destina à fabricação de um ideal, que uma vez realizado torna dispensável a participação política, senão na administração do mundo que dela resulta; bem como a reformulação contínua de estratégias que visem a tais objetivos a fim de manter a instabilidade e a segurança, as quais favorecerão a manipulação dos acontecimentos em favor próprio.

Como já tratado, este paradigma resultará na identificação de política com governo, do que derivará a ideia de que instituições políticas têm como função fundamental a de regular a conduta humana. Assim, se os governos autoritários tratam de regular e restringir demais a conduta dos cidadãos, a violência revolucionária terá como finalidade primordial eliminar a opressão, sendo levada a erigir um outro tipo de governo – institucional ou não – que permanecerá tendo a mesma função regulativa, só que, por sua vez, as restrições recairão de modo especial sobre os limites do controle e da opressão governamental, caso em que, a libertação em relação à classe opressora não resultará no estabelecimento de uma cultura política participativa, mas de um governo limitado.

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. (OT).

Aponta Arendt que, a despeito de ter sido bem sucedida na constituição de uma esfera pública estável, a Revolução Americana falhou pelo próprio receio quanto à instabilidade, isto é, por não estabelecer um princípio inspirador para a ação. No que a liberdade passou a ser entendida como prerrogativa exclusiva do ato fundador, na medida em que a capacidade iniciar se apresentou na forma de *pathos* ligado à busca pela estabilidade, e não como a forma mesma de toda ação política.

Na medida em que sua estabilidade política residia na constituição da união federal, tal ênfase obscureceu a importância das esferas municipais, nas quais seria possível que efetivamente a opinião dos cidadãos tivesse voz. Foi justamente esta a consequência de ter se tomado o sistema partidário-representativo como alternativa de acesso ao poder pelo povo: a reincidência da instrumentalização da política para realização não da cidadania, mas dos interesses de grupos organizados em partidos. No que a ênfase da crítica de Arendt não recai exatamente sobre o conteúdo destes interesses, mas sobre a descaracterização da política como espaço de aparição dos cidadãos como capazes de representarem a si próprios.

Arendt avalia que este sistema ou faz dos representantes meros procuradores da vontade dos eleitores, no que o representante torna-se simples administrador de interesses; ou faz dos representantes verdadeiros dirigentes que tenderão a formar uma classe separada do povo com interesses próprios, de modo a afirmar-se a velha distinção entre governantes e governados. E o resultado da ausência de um espaço em que os cidadãos possam emitir suas próprias opiniões e participar efetivamente é a indiferença aos assuntos públicos – Arendt tecerá severas críticas à democracia moderna justamente por conta dos limites do sistema representativo, considerará esta forma de governo como tirania do povo ou de parcela do povo. De tais problemas, posteriores à constituição do corpo político, não escaparão os americanos:

Foi exatamente por causa do enorme peso da Constituição e das experiências em fundar um novo corpo político que esta omissão em incorporar os municípios e as assembleias municipais, nascedouros originais de toda atividade política no país, veio a significar uma sentença de morte para eles. (SR, p. 302).

Também na França estavam presentes o que Arendt considerará os germes de uma nova forma de governo. Lá, porém, os conselhos foram destruídos pelos partidos revolucionários, os quais consideravam os conselhos ameaça na concorrência pelo poder. Outro elemento presente na França foi a herança da tradição política absolutista, que consigo trazia a exigência de uma soberania indivisa ao Estado-nacional, à qual só o domínio partidário poderia corresponder, já que o sistema de conselhos elimina a divisão entre governantes e governados, de modo a não se poder através deles recorrer a uma “vontade geral” como instância transcendente onde se possa fundar uma autoridade absoluta – ressalta Arendt que seria difícil sustentar as intenções revolucionárias numa “vontade geral” caso as opiniões verdadeiras dos cidadãos pudessem vir a público.

Arendt afirmará que, antes das usuais disputas entre direita e esquerda – entre posições ideológicas diferentes – na constituição o corpo político, a disputa que se deu foi entre estes dois sistemas: o partidário-representativo e o de conselhos. E que, embora este segundo tenha comumente perdido esta disputa – por conta da instrumentalização da revolução pelos próprios “revolucionários profissionais” em favor de interesses ideológicos – consiste o sistema de conselhos na verdadeira finalidade da revolução, posto ser o único que realmente elimina a divisão entre governantes e governados, “uma forma de governo inteiramente nova [...] que se constituía e se organizava durante o curso da própria revolução” (SR, p. 314). A respeito desta disputa, diz Arendt:

Acostumamo-nos tanto a pensar na política interna em termos de política partidária que tendemos a esquecer que o conflito entre os dois sistemas sempre foi, na verdade, um conflito entre Parlamento, fonte e sede do poder do sistema partidário, e o povo, que entregou o poder a seus representantes; por mais que um partido, ao decidir tomar o poder e instaurar uma ditadura monopartidária, possa se aliar às massas nas ruas e se volte contra o sistema parlamentar, ele nunca pode negar que sua origem está na luta de facções do Parlamento e, portanto, continua a ser um corpo que aborda o povo a partir de fora e de cima. (SR, p. 312).

Afirma Arendt já ter Jefferson antevisto o grande problema da democracia partidária. Neste sistema o poder está nas mãos dos cidadãos sem que eles tenham a oportunidade de agir como cidadãos: o que os cidadãos não possuem nesse caso é a efetiva responsabilidade em relação à república. Ao passo que o sistema de conselhos fortalece “não o poder de muitos, mas o poder de ‘cada um’” (SR, p. 319). A autora assim descreverá as democracias burocráticas modernas:

o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de ninguém. [...] o mais tirânico de todos, pois aí não há a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito. É este estado de coisas, que torna impossível a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que está entre as mais potentes causas da rebelde inquietude espriada pelo mundo de hoje, da sua natureza caótica, bom como da sua perigosa tendência para escapar ao controle e agir desesperadamente. (SV, p. 54-55).

E afirma que quanto maior for a burocratização da vida pública maior será a atração pela violência (SV, p 101).

Arendt avalia que os “revolucionários profissionais” e os teóricos do processo histórico não puderam perceber o surgimento deste novo tipo de governo por conta de sua fixação à ideia de que a revolução era um movimento irresistível, no que a espontaneidade como surgiram os conselhos, sem precedentes históricos de que se pudesse determinar sua necessidade histórica, os fez vê-los como meras ferramentas do movimento revolucionário, que se tornavam empecilhos no momento em que surgia a oportunidade de se instaurar a ditadura do partido revolucionário, pois para tais partidos a ação só se faz necessária no processo revolucionário, constituído o domínio partidário toda atividade política resume-se a execução de finalidades pré-estabelecidas.

O que os conselhos contestavam era o sistema partidário em si, em todas as suas formas, e este conflito se acentuava sempre que os conselhos, nascidos da revolução, se voltavam contra o partido ou os partidos cujo único objetivo havia sido sempre a revolução [e não a constituição do poder [...]]. No que se refere à forma de governo – e por toda parte os conselhos, à diferença dos partidos revolucionários, alimentavam um interesse infinitamente maior pelo aspecto político do que pelo aspecto social da revolução –, a ditadura do partido único é apenas o último estágio no desenvolvimento do Estado nacional em geral e do sistema pluripartidário em particular. (SR, p. 332-333).

É mencionada como exemplar a experiência húngara da formação espontânea de diversos conselhos – de bairro, de estudantes, de profissionais etc. –, no que a rapidez como órgãos tão díspares se organizavam entre si sem a utilização de referencial teórico-político algum foi impressionante.

O que Arendt vê de valoroso neste sistema de governo é a abertura tanto à atividade política do total dos cidadãos, quanto à possibilidade da efetivação do modo

de vida político àqueles especialmente interessados, de modo que a política não seja exercida como um mal necessário. No que a dignidade da política, em termos mais abrangentes, representa uma fonte de resistência à massificação a que as sociedades modernas tendem.

Considerações finais

Foi o fenômeno totalitário que levou Hannah Arendt a dedicar sua vida à compreensão da política, e foi sua necessidade de sentir-se novamente em casa no mundo que fez seu pensamento político tão original. Quando Arendt pretendeu desprender-se das tradicionais categorias de pensamento político, foi por entender que quando apenas especialistas são dignos de adentrar a esfera pública a apatia política impera entre os demais, e que quando nenhuma autoridade inquestionável pode fazer com que estes se reservem à insignificância política que se impõe à maioria para que o governo “trabalhe”, qualquer sinal de corrupção e incompetência dos especialistas em governar pode resultar numa violenta tirania das massas, cujo resultado é a destruição da própria esfera pública da qual sua participação fora dispensada.

Como alternativa à resignação ou ao ímpeto de destruição que se impõem àqueles a quem é negado o direito a existir num mundo humano, Hannah Arendt buscou delinear o fenômeno da existência mundana, compartilhada – a que designará como humanidade (*humaness*) e apontará como modo pelo qual cada homem é reconhecido como digno – e compreender o que tornou possível uma organização burocrático-governamental que tivesse como princípio a eliminação sistemática deste modo de vida. O que resultou não foi uma doutrina política, mas uma desmistificação do pensamento político tradicional, no qual encontravam-se os elementos que possibilitaram o totalitarismo e que permanecem a predominar na política contemporânea.

Tais elementos tradicionais deram fruto ao peculiar misticismo contemporâneo. É como se o “desamparo original”³³ do homem perante as incertezas inerentes a um mundo que já existia antes dele houvessem a partir da modernidade voltado seu foco da totalidade de um universo insondável para a indeterminabilidade do destino humano como foco do qual emergirão suas angústias. Depois de ganhar o universo, determinar o funcionamento dos processos naturais e descobrir a finitude da Terra, o ser humano passou a se ver condenado a limites terrenos que deverá compartilhar com uma quantidade inumerável de possibilidades advindas dos desejos e ações dos outros, os quais passarão a compor uma totalidade que, por ultrapassar as capacidades de determinação racional pelas faculdades humanas, ganhará uma feição tão mística quanto

³³ A esse respeito vale conferir o capítulo “Ética e singularização” em *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt* (AGUIAR, 2009).

a que hoje se atribui à metafísica clássica. Tal é a metafísica contemporânea, conteúdo das inúmeras teorias sobre as causas fundamentais dos processos que levarão a um destino necessário da humanidade. Trata-se de uma fuga ao desamparo em que seus agentes são os representantes das verdades históricas e seus pacientes podem fazer qualquer coisa sob a justificativa da necessidade de garantir a própria subsistência.

O argumento de Arendt é o de que o perante o desamparo inerente à condição de recém-chegado de cada homem neste mundo não cabe teorizar sobre como ele deva ser para que se eliminem suas incertezas, mas sim compreender o fato irremediável de que tal é a condição humana e reconhecer que o único remédio contra a arbitrariedade total é transformar o mundo num lugar que seres humanos possam habitar, falar e agir, onde a singularidade como existe cada homem em sua finitude possa se manifestar, onde suas incertezas existenciais possam se converter em ações através das quais se torna o homem responsável por este mundo. Por isso a cidadania – o direito de ser – consiste no único elemento que pode conferir alguma estabilidade que ampare a existência humana tal como ela é.

Para formular uma teoria política em que se pudesse tratar da dignidade de um ser humano como sujeito singular Hannah Arendt teve de buscar fundamentos filosóficos bem pouco usuais se comparados aos comumente encontrados nos grandes pensadores da política. Em sua obra parâmetros para a apreciação estética, tal como os fundamenta Kant, terão primazia em relação a princípios naturais, morais, estratégicos, ou jurídicos. Talvez por serem estes os parâmetros majoritariamente utilizados pelos estudiosos de teoria política que muitas das críticas direcionadas ao pensamento de Arendt, em especial aquelas que imprimem sobre sua obra a insígnia do liberalismo, pequem não por uma falta de legitimidade ou de pertinência das reivindicações que se afirma serem negligenciadas pela autora, mas especialmente por convergirem tanto com uma tradição que certamente não se aplique mais e por negligenciarem uma devida apreciação do modo como a pensadora aborda os problemas propriamente políticos relacionados ao capitalismo – cuja solução apontada pela “esquerda” talvez se apresente demasiadamente enraizada na continuidade de um processo histórico que se mostra insustentável do ponto de vista humano.

Sob a luz do criticismo kantiano, Arendt encontrou parâmetros para a compreensão da política muito diferentes daqueles que determinarão o conhecimento seguro. Seu pensamento político apresentará como primordial a distinção entre o que

pode ser conhecido e determinado, e o que pode ser escolhido. Tradicionalmente aplicam-se parâmetros do conhecimento ao que pode ser escolhido, o resultado são teorias políticas doutrinárias ou críticas voltadas aos fundamentos últimos e à perspectiva utilizada nestas teorias, no que a ideia de Bem é utilizada como parâmetro. O que o criticismo aplicado à política revela é que o que é da ordem da escolha tem seu *topos* no mundo vivido e compartilhado, e não no âmbito do conhecimento, ou seja, determinar o que possa ou deva ser escolhido não é o mesmo que realizar escolhas.

O que a filosofia política tradicional postula e que é até hoje realizado é a ideia de que o mundo humano compartilhado onde ocorre a existência humana progride por meio da depuração teórica – seja via contemplação ou introspecção – das estruturas em meio às quais se dá a sociabilidade humana. E já que tais estruturas existem, podem ser descritas e são passíveis de reformulações teóricas, ocorre por vezes que as modificações que sofrem coincidam com o progresso ou com a ruína postulados em âmbito teórico.

Fato é que talvez nunca tenha ficado tão claro o quanto as instituições humanas carregam algo de arbitrário, já que não há mais esfera transcendente de legitimação da autoridade das instituições políticas, e os atores que manipulam as máquinas partidário-burocrático-governamentais via de regra são anônimos ou se escondem por trás de argumentos impessoais. E tal arbitrariedade será matéria prima para elaborações teóricas sobre um *dever-ser* destas mesmas instituições arbitrárias, e não motivará uma tentativa de transformação desta arbitrariedade em possibilidade de escolha efetiva, nem será compreendida como prova da capacidade humana de fundar um mundo comum em que as regras do jogo são ou escolhidas pelos jogadores, já que quando estipuladas por critérios superiores que tirarão de campo os seres humanos enquanto dignos de realizar escolhas autênticas.

Não basta uma crítica aos deuses e ao poder religioso, como imaginavam os iluministas, nem ao sistema econômico como pensou Marx; mesmo o fortalecimento do Estado de direito mostra-se insuficiente. O que está em foco é a recuperação das condições sem as quais fica inviabilizada a existência humana. (AGUIAR, p. 119).

O problema específico das teorias políticas modernas, em especial as que tiveram em vista a defesa dos oprimidos, foi estipular como sua causa eficiente a reação ao domínio. A que Arendt não postulará o fracasso com base nos fundamentos metafísicos da constituição do mundo, mas apenas lamentará que sua eficácia seja

possível uma vez que o homem tenha sido transformado pela estrutura racionalizada desse mundo em um ser que apenas sabe responder a estímulos. A esse respeito diz:

O problema das modernas teorias do behaviorismo [que são base da sociologia que inspirará a majoritária oposição aos governos] não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a se tornar verdadeiras, que realmente constituem as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna. (CH, p. 335).

Arendt entenderá que apenas na medida em que têm a oportunidade de participar ativamente da esfera pública, domínio onde sua opinião sobre as questões pertinentes à vida em comunidade tem voz, os indivíduos pertencentes a um domínio político reconhecem a autoridade do poder público. Pois, na falta de elementos transcendentais que os convençam de sua posição politicamente inferior, nada pode refrear o ímpeto das massas contra um monopólio dos meios de violência que as desfavoreça, nem a utilização da irrefreável força bruta imanente a qualquer massivo grupo humano em favor de interesses próprios, e a eliminação de todos os outros que não compartilhem de tais interesses – que podem facilmente ganhar respaldo ideológico.

Foi preciso uma coragem rara até em meio aos mais humanistas revolucionários para que Arendt trouxesse a público a opinião de que as massas, embora vítimas da superfluidade que a economia capitalista as impõe, coletivamente consistem em um elemento político verdadeiramente opressor. E foi preciso uma humildade rara aos filósofos e teóricos políticos, para que Arendt trouxesse a público a opinião de que qualquer homem comum é digno de compor a esfera pública.

Embora à primeira vista tal análise do comportamento das massas quando se opõem ao governo soe um tanto conservadora – e o é, pois Arendt quer conservar a esfera pública por meio do resgate da dignidade da vida pública – por trás dela encontra-se uma radical contestação da divisão da política entre governantes e governados que normalmente nem as mais subversivas expressões do pensamento político de esquerda conseguem admitir, no máximo chegam à dissolução da divisão entre proprietários e não proprietários, o que, definitivamente, não consiste em proposta legitimamente política, mas sim de organização social.

A respeito dos questionamentos suscitados pela afirmação do ineditismo do tipo de mal praticado no totalitarismo, considerados os anteriores massacres que grupos humanos já haviam empreendido, cabe mencionar que o que ocorre de novo no

totalitarismo – e que refletirá como método de ordenamento social pelos governos até hoje – é ter empreendido o genocídio não como meio violento para conquista de terras, ou obtenção de escravos, ou qualquer outra razão que pudesse trazer vantagens aos genocidas, ou qualquer tipo de objetivo tangível, que uma vez atingido determinaria que cessasse a violência. Uma vez que a instituição central do governo totalitário era o campo de extermínio, e que o que com este se visava não era aniquilar um inimigo determinado, mas manter a adesão à ideologia e a colaboração com o governo, revelou-se este de um tipo de mal ilimitado, um tipo genocídio que não deveria jamais ter fim, pois mostrando-se o movimento desnecessário por ter sido seu objetivo atingido tornar-se-ia a ideologia e o domínio total obsoletos. Despojada das inconsistências da ética por conta do descrédito dos valores absolutos, a pretensamente inabalável razão pôde dar fruto a um tipo de vida organizada em torno no assassinato indiscriminado, em meio à civilização.

Certamente não seja o caso de um debate sobre qual mal é pior – se a escravidão, o assassinato sistemático de povos nativos, a miséria dos explorados, ou o campo de extermínio – mas de notar que se romperam todas as barreiras para a prática da administração da vida humana até mesmo entre membros de um mesmo corpo político, e que até mesmo aliados que se opõem ao governo convertem-se em meros objetos quando não se reconhece reciprocamente o privilégio de agir espontaneamente manifestar opiniões que questionem a doutrina política que os une, e que isso decerto traz consigo a consequência de que todas estas mencionadas categorias de males tornam-se também potencialmente ilimitadas quando totalmente reificada a categoria de “ser humano”.

A trincheira em que se encontram os homens contemporâneos é entre a assimilação a um mundo no qual deverá encenar qualquer papel que lhe permita pagar suas contas ou aderir a uma oposição que luta pela eliminação de tudo o que é diverso do que é postulado pela necessidade coercitiva do processo histórico.

Dada a impossibilidade de solução técnica para o problema da atomização dos indivíduos na sociedade de massas contemporânea não se pode dele derivar uma proposta de procedimento. Antes, cabe recordar o velho ensinamento de Aristóteles, para quem não pode haver outro sentido para a vida em comunidade que não a criação de condições em que se possa realizar a *boa vida*. A liberdade, que não existe se não for compartilhada, é o verdadeiro conteúdo da dignidade humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

AGAMBBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

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

_____. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Editora Unijuí: Ijuí, 2009.

_____. **A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

_____. **A política na sociedade do conhecimento**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(1): 11-24, 2007.

_____. **A questão social em Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt: política y acontecimiento**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Forense universitária: Rio de Janeiro, 2010.

_____. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins, et. al.. Organização, revisão técnica e introdução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **A promessa da política**. (Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr.). Rio de Janeiro: Difel, 2009.

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

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

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

_____. **Origens do Totalitarismo I:** o antissemitismo, instrumento de poder. Introdução de Celso Lafer. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1975.

_____. **Origens do Totalitarismo II:** Imperialismo, a expansão do poder. Introdução de Oliveiros S. Ferreira. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1976.

_____. **Origens do totalitarismo III.** Em *Origens do Totalitarismo – Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo.* Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Sobre a revolução.** Tradução de Denise Bootmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

AVRITZER, Leonardo. **Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt.** *Lua Nova*, São Paulo, 68: 147-167, 2006.

BACH, Augusto. **Julgar é preciso...** (considerações sobre o pensamento político de Hannah Arendt). In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 9, 2/2006, p.17-40.

COELHO, Maria Francisca Pinheiro. **O conceito de política em Hannah Arendt.** XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, 28 a 31 de julho, Rio de Janeiro.

CORREIA, Adriano. **Natalidade e amor mundi:** sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.36, n.3, p. 811-822, set./dez. 2010.

DRUCKER, Claudia. **O futuro da “outra tradição”.** *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, 14, p. 205-208, jun. 2000.

DUARTE, André. **A dimensão política do pensamento kantiano segundo Hannah Arendt.** In. Lições sobre a filosofia política de Kant. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 109-139.

_____. **Hannah Arendt e a Modernidade:** esquecimento e redescoberta da política. I. Transformação, vol. 24, n.1, Marília, 2001.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. **Pensar a democracia para além das eleições.** Comunicação apresentada no III Seminário: Problemas do Estado Democrático Contemporâneo – Eleições: limites e possibilidades da participação política democrática, realizado pelo Grupo de Estudos da Democracia – GED, na UCG, no período de 24 a 26 de agosto de 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Resposta à pergunta: que é o iluminismo?** In: A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Mourão. Edições 70: Lisboa.

_____. **Crítica da Razão pura.** Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

LAFER, Celso. **O anti-semitismo e a ruptura do mundo moderno.** In: ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo: o antissemitismo, instrumento de poder. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1975.

_____. **Experiência, ação e narrativa:** reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. Estudos avançados 21 (60), 2007.

LYOTARD, Jean-Françoise. **A fenomenologia.** (Tradução de Armindo Rodrigues). Lisboa: Edições 70, 1999.

MORAES, Eduardo Jardim. **Hannah Arendt – filosofia e política.** Em **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NUNES, Benedito. **A filosofia contemporânea.** São Paulo: Editora Ática, 1991.

ORTEGA, Francisco. **Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público.** In. Transformação, vol. 24, n.1, Marília, 2001.

PERISSINOTTO, Renato M. **Hannah Arendt, Poder e a crítica da “tradição”**. *LUA NOVA* N° 61— 2004 (p. 115 – 138).

TORRES, Ana Paula Repolês. **O sentido da política em Hannah Arendt**. In: *Transformação*, vol. 30, n.2, 2007.

WATSON, David. **Hannah Arendt**. Tradução de Antonio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: Difel, 2001.