

CADERNOS  
ARENDT  
Revista de Filosofia

VOLUME 2 – NÚMERO 3 – JAN-JUN. 2021  
ISSN: 2675-4835



VOLUME 2 – NÚMERO 3 – JAN-JUN. 2021  
ISSN: 2675-4835

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

Fábio Abreu dos Passos  
Elivanda de Oliveira Silva

**EDITOR ASSISTENTE**

João Batista Farias Júnior

**EDITOR DE LAYOUT**

Carlos Fernando Brito

**EDITORIAL**

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,  
TERESINA – PI



## **Universidade Federal do Piauí - UFPI**

### **Reitor**

Gildásio Guedes Fernandes

### **Vice-Reitor**

*Viriato Campelo*

### **Cadernos Arendt**

Revista de Filosofia

VOLUME 1 – NÚMERO 1 – JAN-JUN. 2020

ISSN: 2675-4835

### **EDITOR-CHEFE**

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

### **CONSELHO EDITORIAL**

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastian Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

## EDITORIAL

70 anos se passaram desde a primeira publicação, em 1951, de *Origens do totalitarismo* em língua inglesa. Durante essas sete décadas, foram inúmeras as traduções e publicações em vários idiomas, o que demonstra a relevância dessa obra de Hannah Arendt para a pesquisa em filosofia política e para outras áreas, uma vez que ela aborda temas e categorias políticas que ainda se fazem presentes em nosso cenário político. *Origens do totalitarismo* tornou-se leitura obrigatória para aqueles que se debruçam sobre os horrores implementados pelos regimes totalitários na primeira metade do século XX, especificamente em sua versão nazista, e seus desdobramentos no cenário político contemporâneo, onde regimes de exceção ameaçam constantemente tomar de assalto as nossas frágeis democracias, fazendo com que a assertiva arendtiana, a qual aponta para o fato de que “[...] as verdadeiras mazelas de nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (p. 512), se transformasse em diagnóstico de nosso tempo.

Nessa obra, Hannah Arendt constrói uma compreensão singular do totalitarismo, pois o diferencia de outros regimes políticos autoritários. Para ela, “[...] o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras” (p. 343), pois ele visava, pela primeira vez na história, um domínio total, no interior do qual não é possível coexistir. Os governos totalitários buscavam não somente esvaziar a esfera pública, impossibilitando a ação conjunta, mas também o controle das atividades exercitadas na privacidade, a exemplo da faculdade do pensamento. A razão pela qual se fazia necessário também o controle dos pensamentos se deve ao fato de que, para Arendt, não há pensamentos perigosos, o próprio pensamento é perigoso, uma vez que ele questiona as estruturas de um governo de exceção, ao expor a ausência de significado de suas proposições. Portanto, para se alcançar o domínio total era necessário subjugar a esfera pública, utilizando-se da ferramenta do terror para impossibilitar a ação conjunta, e a esfera privada, substituindo a liberdade do pensamento pela camisa de força da ideologia.

O dossiê que compõe o terceiro número dos *Cadernos Arendt*, dedicado aos 70 anos de publicação de *Origens do totalitarismo*, é composto por artigos que buscam refletir sobre categorias filosóficas-políticas presentes nessa obra que explicitam a originalidade e a atualidade do pensamento arendtiano. Lucas Barreto Dias, em “Totalitarismo e mundo de semblâncias a partir de Hannah Arendt”, busca analisar de que modo as aparências, ao invés de revelar o mundo, podem escondê-lo por meio de ficções e distorções da realidade. Marcela Uchôa, em seu artigo “O imperialismo e o colonialismo nas *Origens do totalitarismo*” procura compreender de que forma o expansionismo, que sustentou o imperialismo colonial europeu, e a desintegração dos Estados-nacionais podem ser pensados como fenômenos que contribuíram para o surgimento posterior de movimentos e governos totalitários. Em “A ‘mentira organizada’ no totalitarismo”, Rodrigo Ribeiro

Alves Neto explicita o papel da propaganda nos movimentos totalitários e o quanto essa ferramenta serviu aos propósitos nazistas de domínio total, uma vez que foi por intermédio dela que as massas foram mobilizadas. Em “Ideologia e solidão – atualidade de Hannah Arendt”, Geraldo Pereira se debruça sobre os conceitos de ideologia e solidão, bem como explicita em que medida esses conceitos ainda são fecundos para pensarmos os tempos hodiernos, uma vez que governos autoritários se utilizam da ideologia para fazer com que os sujeitos se sintam cada vez mais solitários. Conjuntamente, Mariana Mattos Rubiano, Alexandrina Paiva Rocha e João Batista Farias Junior, em “As temporalidades de exceção”, discutem de que forma os campos de concentração foram capazes de criar uma temporalidade que dista tanto da natural – cíclica – quanto da humana – ontem, hoje e amanhã. Essa nova temporalidade é denominada pelos autores de temporalidade de exceção. Em “Acumulação ilimitada e a política como mera força: Hannah Arendt sobre imperialismo e capitalismo”, Adriano Correia busca articular as análises realizadas por Arendt, na segunda parte de *Origens do totalitarismo*, acerca do imperialismo enquanto motor da transformação do processo ilimitado de acumulação e a emancipação política da burguesia. Para Arendt, a cristalização desses fenômenos, entre outros fatores, nutriu o advento do totalitarismo. Newton Bignotto, em seu artigo intitulado “De volta às reflexões sobre o totalitarismo”, busca compreender as referências do tema do totalitarismo que aparecem nos *Diários Filosóficos* de Hannah Arendt entre 1950 e 1970. No artigo “Solidão total: Hannah Arendt e os fundamentos do totalitarismo”, Roger Berkowitz explicita que a solidão é a condição de ser abandonado por todos e até por si mesmo, configurando-se como um fenômeno exacerbado pelos regimes totalitários. Por fim, o dossiê traz uma tradução feita por Marcos Antônio da S. S. Ferreira e revisado por João Batista Farias Júnior de um manuscrito de Hannah Arendt, intitulado “A grande tradição e a natureza do totalitarismo”, redigido em abril de 1953. Esse manuscrito contém as elaborações de seis seminários que Hannah Arendt ministrou na *New School for Social Research*. Nesse manuscrito, podemos acompanhar a formulação de algumas reflexões que levaram Arendt a entender que as tradicionais ferramentas teóricas que utilizamos para lançar luz sobre fenômenos políticos não são capazes de descrever a natureza do totalitarismo. É necessária a construção de novas categorias de pensamento para que possamos compreender os mecanismos que fizeram do totalitarismo uma novidade sem precedentes.

Boa Leitura!

*Elivanda de Oliveira*

*Fábio A. Passos*

*Editores*

## TOTALITARISMO E MUNDO DE SEMBLÂNCIAS A PARTIR DE HANNAH ARENDT

*Totalitarianism and world of semblances from Hannah Arendt*

Lucas Barreto Dias<sup>1</sup>

### RESUMO

Neste texto, proponho o conceito de mundo de semblâncias para pensar elementos antipolíticos que afastam a pluralidade humana do mundo comum e da vida pública. Para tanto, faço uma interpretação sobre *Origens do totalitarismo* a partir de conceitos elaborados por Arendt em *A condição humana* e *A vida do espírito*. Penso que as reflexões da autora sobre o espaço público junto às noções de aparência, pluralidade e mundo iluminam a sua teoria sobre a novidade que o totalitarismo representou na nossa história. Início o percurso relacionando a política com o tema da aparência e da pluralidade. Em seguida, exponho como Arendt diferencia aparência e semblância a fim de usar este último em uma chave antipolítica de ocultamento da realidade. Demonstro como a propaganda inicia a organização deste mundo de semblâncias promovendo uma alienação da vida pública e uma desmundanização por meio da mentira. A pretensão totalitária de dominação total, todavia, só encontraria sua forma mais aprofundada no terror e nos campos de extermínio, o que, caso levado às últimas consequências, pensa a autora, significaria o fim do mundo e dos seres humanos. Por fim, faço uma breve leitura sobre como o mundo de semblâncias persiste em nossa contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Totalitarismo. Espaço público. Aparência. Mundo de Semblâncias. Propaganda.

### ABSTRACT

In this text, I propose the concept of a world of semblances to think antipolitical elements that distance human plurality from the common world and public life. For that, I interpret *The origins of totalitarianism* based on concepts developed by Arendt in *The human condition* and *The life of the mind*. I think that the author's thoughts on public space together with the concept of appearance, plurality and the world illuminate her theory about the novelty that totalitarianism represented in our history. I begin the article by relating politics to the theme of appearance and plurality. Then, I explain how Arendt differentiates appearance and semblance in order to use the latter in an anti-political key to conceal reality. I demonstrate how propaganda initiates the organization of this world of semblances that promotes an alienation from public life and a worldlessness through lies. The totalitarian claim to total domination, however, would only find its deepest form in terror and extermination camps, which, if taken to the last consequences, the author thinks, would mean the end of the world and of human beings. Finally, I give a brief reading about how the world of semblances persists in our contemporaneity.

**Key words:** Totalitarianism. Public space. Appearance. World of Semblance. Propaganda.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor do IFCE. E-mail: [lucas.noglb@gmail.com](mailto:lucas.noglb@gmail.com)

## 1 INTRODUÇÃO

Uma das principais definições de Hannah Arendt sobre o espaço público é formulada em *A condição humana*. Nesta obra, a autora o define como um espaço comum de aparição plural, isto é, a sua publicidade diz respeito a estar em um local que possibilita falar e ouvir, ver e ser visto, a agir junto a uma pluralidade de homens em um mundo comum<sup>2</sup>. Ao identificar o conceito de público com a aparência e com o mundo, Arendt põe em destaque um de seus principais conceitos: a pluralidade humana, condição de toda vida política<sup>3</sup>. O mundo comum não é o domínio de um indivíduo ou grupo, antes, ele diz respeito àquilo que separa e une cada um que o habita, é o *espaço-entre* [*in-between; Zwischen*] que possibilita aos homens compartilharem uma realidade que diz respeito a todos. Essa realidade, pensa Arendt, é constituída sob a qualidade da aparição.

O tema da aparência do espaço público auxilia no tom político que Arendt pretende ressaltar ao delimitar a vida pública por meio de como nos revelamos aos demais e a como somos impactados por suas aparições. Essa biimplicação envolve um pertencimento de cada indivíduo a uma pluralidade que ele constitui e que é por ela constituído. Só é possível que haja espaço público sob o signo da aparência de uma pluralidade humana que habita um mundo comum.

Em um tom sugestivamente menos político, Arendt retoma o tema da aparência em sua derradeira obra. Ao ressaltar, em *A vida do espírito*, o valor da superfície, a pensadora confere ao conceito de pluralidade um novo *status*: torna-se, agora, lei da Terra<sup>4</sup>. Esta mesma pluralidade, pensa Arendt, é compreendida sob o conceito de ser-do-mundo, isto é, não apenas os seres humanos, mas os demais animais são interpretados à luz da noção de aparência (não à toa a presença do biólogo Adolf Portmann na moldura teórico-metodológica da obra) e possuem uma relação intrínseca com o mundo: não simplesmente estão localizados espacialmente no mundo, mas estão ligados a ele sob a noção de pertencimento, *ser do mundo*. Deixando de lado as discussões ontológicas que se poderia evocar a partir de tal aspecto, ressalto que Arendt nos transmite um aparato conceitual em torno da concepção de aparência que dá um peso ainda mais político à noção de espaço público. Isso porque, em *A vida do espírito*, Arendt ressalta que a aparência não diz respeito tão somente à revelação, em certos casos ela pode ocultar; mais ainda, ela pode, ao revelar, ocultar: mostrar algo sob o signo do que não é. A esta aparência que oculta ao revelar no modo da falsidade, Arendt chama semblância.

Minha intenção, aqui, é explorar estas considerações de Arendt acerca da aparência e da semblância e pensá-las relativamente ao espaço público. Mais especificamente, delimito minha interpretação ao uso de tais conceitos para pensar a destruição do espaço público impetrado pelo regime totalitário. Penso que a leitura filosófica a contrapelo pode nos revelar certas significações presentes na compreensão arendtiana do totalitarismo e que ganham força para pensarmos a

<sup>2</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de: Roberto Raposo, revisão técnica de Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 61-71.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>4</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b, p. 35.

novidade do regime totalitário enquanto uma nova forma de organização antipolítica de dominação total. Faço uma interpretação de que os regimes totalitários descritos por Arendt em *Origens do totalitarismo* – através de diversas táticas, como a propaganda, a “duplicação do mundo”, o terror e a ideologia – engendram não a criação de um espaço de aparências (local onde a verdade e a mentira são possíveis e onde opiniões podem ser formadas), mas de um espaço de semblância, isto é, no local do mundo das aparências, impetram um mundo de semblâncias, onde só a mentira é possível e opiniões públicas não se desenvolvem. Penso, por fim, que tais instrumentais teóricos nos possibilitam pensar nossa contemporaneidade política marcada pela desinformação massificada e anti-intelectualista.

## 2 APARÊNCIA E SEMBLÂNCIA

A fim de compreender o que significa indicar o totalitarismo como um regime antipolítico, penso, seguindo Arendt, no espaço público como um espaço de aparências, um campo em que a aparição dos diversos atores políticos é possível. Persigo uma pista para efetuar tal leitura que tem origem em uma passagem de *A vida do espírito* em que Arendt diz: “O verdadeiro contrário da verdade factual, em oposição à racional, não é o erro ou a ilusão, mas a mentira deliberada”<sup>5</sup>. Se na verdade racional – que envolve sobretudo as operações da razão – o erro pode vir a ser considerado o seu contrário, ao falarmos da verdade factual – aquilo que ocorre no mundo –, o problema não se encontra meramente do engano ou ilusão (também possíveis), mas na mentira praticada deliberadamente. Não à toa, como afirma Geraldo Emery Pereira, dizer a verdade se transforma em um modo de agir político quando nos encontramos em situações em que a mentira adentra o espaço político e nos afasta dos fatos: “a verdade dos fatos, nos momentos em que se opõe à mentira organizada e à disputa pela realidade com a ideologia, ‘atua’ politicamente como resistência”<sup>6</sup>.

Ao afirmar a coincidência entre Ser e Aparência<sup>7 8</sup>, Arendt atribui a este último conceito um aspecto fenomenológico que carrega consigo tanto a noção de verdade quanto o próprio conceito de semblância<sup>9</sup>, não porque toda aparência se resume a ser uma semblância, mas pelo fato

<sup>5</sup> Ibid., p. 77.

<sup>6</sup> PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2019, p. 151.

<sup>7</sup> Não se trata de uma identidade entre ser e aparecer, mas de uma coincidência vinculada ao ponto de origem da percepção humana: o mundo. A coincidência entre ser e aparência também não significa que tudo o que aparece já seja de antemão verdadeiro, mas que ambos os adjetivos são possíveis de lhe ser atribuídos: o ser que é enquanto aparece pode ser tanto verdadeiro quanto falso, isto é, tanto pode revelar quanto ocultar.

<sup>8</sup> ARENDT, op. cit., 2010b, p. 35.

<sup>9</sup> O termo semblância surge como opção para traduzir *semblance*. Sigo aqui a tradução adotada na edição brasileira que “a despeito da inconveniência do neologismo”, soube perceber que “a utilização de soluções tradicionais, tais como ‘ilusão’ ou ‘erro perceptivo’, (...) se revelariam definitivamente inapropriadas na expressão ‘semblância autêntica’” (ARENDT, 2010b, p. 11). Ademais, traduzir semblância por outros termos, como perspectiva, quedam errados, tendo em vista que a noção de semblância está vinculada a um erro, ao passo que a perspectiva pode ser verdadeira ou falsa. Quando se fala em semblância verdadeira, por exemplo, Arendt designa não uma noção de verdade, mas, antes, o fato de que o erro está diretamente vinculado “à minha própria existência como uma das aparências terrenas” (*ibidem*, p. 55). Arendt faz uso de *semblance* como



de que “elas [as aparências] nunca revelam apenas; elas também ocultam”<sup>10</sup>. Isso significa que a aparência possui o duplo aspecto de revelar e ocultar. Tal questão, inicialmente no modo como é tratada por Arendt, refere-se à aparição do mundo e ao parece-me (*dokei moi*) próprio de cada indivíduo que percebe este mundo. Aqui, a aparência pode me mostrar o mundo em sua realidade (que só será confirmada com a pluralidade humana), mas também pode me levar à ilusão, ao erro: semblâncias, isto é, aparências que em vez de revelar o mundo, escondem-no por meio de um mostrar que não é ele mesmo; o que aparece não é aquilo que é real e verdadeiro, mas é o falso que é por mim apreendido. No entanto, segundo a pista acima, não é o erro o “verdadeiro contrário” da aparência verdadeira, o contrário da realidade não é simplesmente a ilusão, mas sobretudo a mentira deliberada, a fala que tem como finalidade ocultar uma verdade; não se trata aqui de um mero engano daquele que discursa, mas faz parte de seu objetivo a utilização do discurso enquanto encobridor de mundo. Em outras palavras, o problema surge na produção intencional de um estado de coisas que leva ao erro e à ilusão de outros indivíduos.

Dizer que não é o erro e a ilusão aquilo que está em maior oposição com a verdade factual significa dizer que, na medida em que provém do mundo fenomenicamente compreendido, a aparência pode ser apreendida na forma de verdade ou falsidade, e isso faz parte de seres que apreendem um mundo de aparências. No entanto, posto o mundo também ser compreendido junto a uma pluralidade que o compartilha comigo e o confirma, não se trata unicamente da apreensão fenomênica imediata do mundo, mas da interação entre aqueles que o habitam, de sua intrínseca intersubjetividade que se apresenta como inexorável para a percepção da realidade. Sobre isso, Arendt fala de uma tríplice qualidade-comum [*commonness*] que constitui o nosso senso de realidade: 1) os cinco sentidos que visam o mesmo objeto; 2) o contexto compartilhado que fornece o significado específico de cada objeto; 3) a confirmação plural daquilo percebido fenomenicamente<sup>11</sup>. A indicação de que “nosso senso de realidade<sup>12</sup> depende da aparência” já está presente em *A condição humana*, embora nesta obra ela se vincule mais especificamente à “existência de um domínio público”<sup>13</sup>.

A verdade e a realidade podem *ser* quando não apenas um, mas uma pluralidade de homens confirma sua existência. Se, porém, um ou alguns desses homens decide mentir deliberadamente, gera-se na pluralidade que compõe o senso comum a dúvida quanto à realidade. É no mentir proposital que se insere no mundo o oposto mais diametral possível da verdade factual e se cria um erro ou ilusão decorrente não do modo como esse mundo é apreendido diretamente por alguém, mas da maneira como outrem pretende que o mundo seja percebido pelos demais homens. A

---

tradução do alemão *Schein*, ao passo que traduz *Erscheinung* por *appearance* [aparência] (Cf. *ibidem*, pp. 40, 42, 57).

<sup>10</sup> ARENDT, op. cit., 2010b, p. 41.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>12</sup> Em *The life of the mind*, Arendt usa o termo *sensation of reality* (ARENDT, 1978a, p. 50), em *The human condition* ela opta por *feeling for reality* (ARENDT, 1998, p. 51), e em *Vita activa*, a versão alemã de *A condição humana*, a autora faz uso de *Realitätsgefühl* (ARENDT, 1967, p. 50)

<sup>13</sup> ARENDT, op. cit., 2010a, p. 63.

mentira deliberada é capaz de produzir um falso mundo caso atinja uma quantidade tamanha de homens que acreditem nessa mentira e ajudem a propagá-la. A mentira, então, é o verdadeiro contrário da verdade factual por introduzir nos demais homens a possibilidade de erro e ilusão que anteriormente não existia.

O problema da mentira na política, para Arendt, se inscreve não por uma via moral, mas expõe os riscos ao nos afastar da dimensão factual. O caso paradigmático, por certo, é o regime totalitário<sup>14</sup>, o qual promove uma série de medidas que têm como fim retirar do espaço público seu caráter de aparência; sendo-lhe impossível a completa escuridão, resta a estratégia de criação de um mundo “fictício”, um mundo que aparece não através da revelação, mas pelo ocultamento. Na verdade, chamá-lo de “mundo” é quase um contrassenso, pois aquilo que o totalitarismo objetiva leva justamente à perda do mundo, à *desmundanidade* ou *acosmismo* [*worldlessness*; *Weltlosigkeit*], motivo pelo qual Alves Neto (2009) afirma que a desmundanização totalitária é uma das principais formas de alienação do mundo diagnosticada por Arendt em toda sua obra. Ao fim, o que resta no regime totalitário é um espaço da aparência ofuscado, um mundo de semblâncias, uma ficção que não é capaz de abrigar a pluralidade humana e que produz o desamparo/solidão [*loneliness*; *Verlassenheit*] como experiência básica.

### 3 A PROPAGANDA TOTALITÁRIA E A ORGANIZAÇÃO DO MUNDO DE SEMBLÂNCIAS

Em sua tarefa de compreensão do totalitarismo, o tema da visibilidade e da aparência da nova forma de governo faz parte da linguagem empregada por Arendt. De início, a autora identifica a propaganda como um dos elementos utilizados para a promoção de uma variada forma de aparição tanto do movimento quanto do regime totalitário. A função primordial da propaganda é gerar uma determinada forma de aparição do totalitarismo à população e ao mundo externo. Comandar uma massa de pessoas e organizá-las politicamente para os fins totalitários não era algo previsto pela história que antecede o século XX e que, não obstante a novidade, é de caráter imprescindível para esta forma de governo. A fim de reunir e manter a massa coesa, o movimento totalitário não apenas não abre mão da estratégia de propaganda, como coloca como central a mentira na formação da aparência totalitária, característica que Arendt julga indispensável para a compreensão do totalitarismo, pois “a propaganda dos movimentos totalitários (...) é invariavelmente tão franca quanto *mentirosa*”<sup>15</sup>.

No processo que leva os movimentos totalitários ao poder, a utilização da propaganda se reveste de um cientifismo que tem como fim convencer a massa a partir de uma suposta natureza

---

<sup>14</sup> Arendt também utiliza este tema em seu texto sobre os documentos do Pentágono quanto à Guerra do Vietnam, “Mentira na política” (Cf. ARENDT, 2008, p. 9-48). Ainda neste texto, Arendt menciona como as experiências totalitárias buscavam reescrever a história e adaptar o passado através da eliminação de dados (ARENDT, 2008, p. 17).

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Br. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 356-357.

científica em sua tarefa. Se o mundo é repleto de imprevistos, então a pretensão totalitária será a de trazer ao mundo uma forma de governo que solucione quaisquer riscos de imprevisibilidade. Segundo Arendt, a propaganda bolchevista do stalinismo designa esta tarefa à lei da História, uma lei superior a quaisquer códigos legais positivos e que só o partido é capaz de ser o agente que a torne realidade. De modo análogo, o partido nazista lança mão de um cientifismo de ordem natural que tem a meta de transformar o mundo de acordo com as leis naturais, também superiores à positividade da lei humana. As leis são propagadas em tom de ameaça ao povo, de modo que aqueles não adequáveis ou que não se adequarem às leis da natureza ou da história não terão outro fim senão o desaparecimento. A propaganda, como pontua Arendt, reveste-se de um “cientificismo ideológico” junto a uma “técnica de afirmações proféticas” em que “o argumento independe de *verificação* no presente” afirmando “que só o futuro lhe revelará os méritos”<sup>16 17</sup>. Já em sua versão inicial, enquanto movimento totalitário que se desenvolve por meio da propaganda, o totalitarismo já se apresenta em sua tentativa de mostrar o mundo não como ele é, mas como ele deve ser para que o domínio total seja possível. A renúncia de quaisquer verificações entre a fala e os fatos põe em destaque não apenas a tarefa totalitária de encobrir o que é, mas, sobretudo, de criar um simulacro da realidade.

Mais que o falso conteúdo cientificista, Arendt indica a pretensa infalibilidade do líder – o porta-voz da ideologia – como uma das características principais da propaganda totalitária. Esvaziada de conteúdo concreto e apoiada na ideologia, a propaganda é transformada pelo discurso do líder e dirigida para a massa sob a forma de saber científico acerca da realidade. É imprescindível, nesse processo, que a massa faça identifique o desejo do líder não como uma vontade particular<sup>18</sup>, mas com o movimento próprio da História ou da Natureza. A fonte das leis sobre-humanas não é o elemento de destaque, mas a coerência lógica que elas são capazes de articular e a capacidade do líder de as realizar. Caso a realidade apareça distinta do professado pelo líder, dada a sua infalibilidade, não se trata de uma contradição no cientificismo, na lei ou no líder: o totalitarismo defende que o erro está não no que fora afirmado, posto o Líder ser infalível, mas na realidade que não está conforme a História/Natureza.

Enquanto o totalitarismo existe sob a forma de movimento que visa o domínio total, ele não pode abdicar das estratégias de propaganda, a qual “exibe extremo desprezo pelos fatos em si, pois, na sua opinião, os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa”<sup>19</sup>. Aqui, os fatos são divulgados pelo movimento totalitário não enquanto acontecimentos reais, mas

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 395.

<sup>17</sup> A busca pela “eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo” (ARENDR, 1989, p. 395) através do cientificismo inverificável mostra tanto a fuga da esfera da liberdade para a do comportamento que o regime totalitário opera ao chegar ao governo, quanto a crença de que a palavra final da “ciência” era aceita sem que buscasse no mundo algo que a comprovasse.

<sup>18</sup> O totalitarismo difere nesse ponto da tirania, pois enquanto o governo do tirano se baseia em sua vontade privada, o totalitarismo transcende o indivíduo em direção às leis transmundanas (lei da natureza, no caso nazista, e lei da história, no bolchevique).

<sup>19</sup> ARENDR, op. cit., 1989, p. 399.

como empecilhos para a realidade proveniente da infalibilidade do líder e da ideologia. Neste caso, nega-se, portanto, que os fatos componham a realidade do mundo, são transformados em nada mais que obstáculos para a execução da verdade totalitária através das leis da História/Natureza. O que está em questão é a fabricação do simulacro de uma verdade factual que será realizada pelo regime totalitário. A capacidade de adequar a realidade à ideologia – a fim de criar o mundo proposto pelo domínio total – só é possível, no entanto, quando o movimento toma o controle efetivo do governo, caso em que a propaganda se torna irrelevante e dá espaço para outras táticas de dominação.

Segundo Arendt, a eficácia da propaganda totalitária foi possível na Alemanha e na União Soviética porque as massas “não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si”<sup>20</sup>. Há, aqui, o encontro de uma massa disposta e aos poucos preparada para ter sua realidade moldada por um sistema inverificável com um movimento baseado em uma ideologia capaz de criar uma realidade coerente o suficiente para que essa massa possa habitar. Na medida em que nossa experiência do mundo envolve a pluralidade humana<sup>21</sup>, a perda da confiança da realidade está diretamente ligada com a experiência atomizada que o totalitarismo acentua. O afastamento da vida pública proveniente do modelo político da modernidade produz uma massa de indivíduos desvinculados de uma pluralidade humana; esta massa, incapaz de ver e ouvir o que os outros falam e agem, é o alvo da propaganda, a qual expande cada vez mais a distância entre a realidade e os indivíduos.

Frente à crescente incapacidade de verificação que se acentua na massa, não se trata de falar do mundo como ele é, mas como ele pode ser segundo a lógica totalitária, “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”<sup>22</sup>. Se os fatos não condizem com aquilo proclamado pelo movimento, isso não evoca tanta comoção frente a um sistema consistente e à possibilidade de a realidade ser manipulável. A evidência dos fatos não é suficiente, torna-se até mesmo descartável; no sistema totalitário o que aparece só pode ser verdadeiro se corresponder à sua lógica, do contrário, a aparência factual é uma mera semblância que deve ser eliminada.

O regime totalitário, em sua ficção, acaba por retirar dos cidadãos a capacidade de adentrar no espaço público, mais precisamente, ele elimina as condições do político, de modo que não se trata apenas de um esvaziamento do público, mas de sua aniquilação. Agora não se é mais capaz da individuação e diferenciação que promove a pluralidade, nem da compreensão e pensamento; trata-se de fazer parte de uma massa amorfa em que Todos são Um. A ação, a atividade humana por excelência e pela qual cada um se fazia presente no mundo aos/com outros homens, não é mais

<sup>20</sup> Ibid., p. 401.

<sup>21</sup> Como visto anteriormente quanto à tríplex qualidade-comum [*commonness*] que constitui o nosso senso de realidade. Desenvolvo a relação entre pluralidade e experiência com mais afinco no artigo “Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências”, cf. DIAS, 2020.

<sup>22</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 401.

possível numa sociedade atomizada, cuja principal atividade é o comportamento. Trata-se, aqui, do princípio de organização: organiza-se a massa atomizada que tem sua atividade reduzida, em parte, ao comportamento; nesse sentido, Arendt indica que “o verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não era a persuasão, mas a organização”<sup>23</sup>. Deste modo, substitui-se aquela atividade considerada desde os gregos como “a arte verdadeiramente política”, a persuasão (ARENDR, 2010c, p. 47), pelo comportamento previsível da massa. As técnicas de propaganda utilizadas na criação de um mundo fictício compõem um primeiro momento da fabricação de um mundo de semblâncias totalitário.

A organização totalitária age em conjunto com a propaganda, pois juntas pretendem “modificar as mentiras propagandísticas do movimento, tecidas em torno de uma ficção central (...), em uma realidade operante para construir (...) uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício”<sup>24</sup>. Organizar, aqui, tem o duplo sentido de organizar a própria estrutura do movimento totalitário na medida em que também organiza as massas. A organização do movimento, no entanto, não obedece a regras hierárquicas; baseia-se em dois pontos: o puro movimento e a vontade do Líder. Caso se erguesse estruturalmente como uma tirania, isto é, seguindo um modelo tradicional, o totalitarismo não seria capaz de executar sua pretensão de domínio total. Uma vez que assumisse uma hierarquia conhecida de todos, tornaria previsível os possíveis sucessores do Líder ao situar cada um em algum determinado nível do governo; tal atitude impossibilitaria o totalitarismo de manter o seu mundo fictício. Isso porque sua ficção visa, além da massa, aqueles que participam do movimento. Apenas o Líder sabe de tudo, os demais podem conjecturar suas posições dentro do movimento e do regime, mas não têm como afirmar definitivamente se ela corresponde à realidade.

Deste modo, resalto três aspectos que se perdem nesse processo: 1) a experiência, tendo em vista a desconfiança nos fatos; 2) o contexto compartilhado, dada a desmundanização; e 3) a pluralidade humana, posta a atomização. Sem a experiência, sem o contexto compartilhado e sem a pluralidade humana não há como assegurar o senso de realidade. A aparência não é mais capaz de revelar ou ocultar algo diretamente, a dúvida é perene: ao seguir a lei do movimento, a permanência – outro dos requisitos que asseguram a realidade do mundo – não tem lugar na organização totalitária.

Embora, como dito anteriormente, o termo semblância só receba a significação conceitual em *A vida do espírito*, creio ser possível se fazer uma leitura desse conceito no que tange às descrições da aparência do governo e do movimento totalitários em *Origens do totalitarismo*. Ao falar das organizações de vanguarda – que têm como fim diferenciar os membros efetivos do partido dos que são meramente seus simpatizantes –, Arendt nos chama a atenção ao dizer que elas emprestam

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 411.

<sup>24</sup> Ibid., p. 413.

“uma *semblância* de normalidade externa [*semblance of outside normality*] que amortece o impacto da verdadeira realidade de maneira mais eficaz que a simples doutrinação”<sup>25 26</sup>.

A situação descrita acima por Arendt se insere no processo em que os movimentos totalitários galgam seu caminho ao governo. Assim, essa “semblância de normalidade” é seguida do isolamento dos membros para que eles pareçam normais aos simpatizantes, os quais ainda fazem parte de um mundo não-totalitário e “cercam os movimentos totalitários com um véu de normalidade e respeitabilidade que engana os membros acerca do verdadeiro caráter do mundo exterior tanto quanto engana o mundo exterior sobre o verdadeiro caráter do movimento”<sup>27</sup>. A *semblância* de normalidade, como se percebe, é dupla, pois: 1) os simpatizantes garantem um aspecto de normalidade aos membros e ao mundo exterior na mesma medida em que 2) os membros representam uma normalidade frente aos simpatizantes com o intuito de atrair mais homens comuns para o movimento. A mentira de que haja uma normalidade é apresentada para conseguir adeptos entre os homens ainda não atomizados, assim como para não aparecer em sua verdadeira face para o mundo exterior. Mais que isso, a mentira reside entre os próprios membros que compõem até mesmo o mais alto escalão de liderança do movimento, pois, ainda que pensem assumir uma posição que exprima o seu poder e influência, nada do que presumem condiz com a efetiva influência que exercem junto ao Líder. A *semblância* é necessária para manter o totalitarismo, visto que na manipulação da aparência que não revela a verdade, mas apenas a oculta, cria-se um sistema em que a ficção assume *status* de realidade. A aparência funciona tão-somente como *semblância*, produto da mentira deliberada, o extremo oposto da verdade factual.

Ainda em busca de criar uma *semblância* de normalidade, o totalitarismo faz uso do que Arendt que chama de “técnica de duplicação”: criação de departamentos institucionais inspirados na administração do Estado com intenção de mostrar que o movimento totalitário possuía o mesmo nível de normalidade que o mundo não-totalitário<sup>28</sup>. Era a criação de um novo mundo que parecia imitar aquele do cotidiano, com a vantagem de agora se mostrar de um modo coerente e bem arranjado, segundo as leis sobre-humanas. Tais instituições não tinham, entretanto, um alto valor profissional como o tinham os modelos reais de que se faziam simulacro, “mas, juntas, criavam um perfeito *mundo de aparências* onde cada realidade do mundo não-totalitário era servilmente reproduzida sob a forma de embuste”<sup>29</sup>. O mundo de aparências criado pelo movimento totalitário se baseia, todavia, não na faculdade de revelar a realidade, mas na produzida por meio da mentira deliberada: o que há aqui é a criação de um mundo de *semblâncias*. A realidade, agora sob a forma de embuste, não exprime senão uma falsa normalidade que se soergue lançando sombra sobre o mundo de aparências autênticas.

<sup>25</sup> ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1978b, p. 366, grifo meu.

<sup>26</sup> Na edição brasileira, o tradutor Roberto Raposo traduz o termo *semblance* por *aparência*, cf. ARENDT, 1989, p. 416.

<sup>27</sup> ARENDT, op. cit., 1978b, p. 366.

<sup>28</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 421; ARENDT, op. cit., 1978b, p. 371.

<sup>29</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 421, grifo meu.

Para manter a farsa que engendra, o sistema totalitário não pode deixar escapar nenhuma camada que compõe a sociedade da qual surge, pois se sua intenção é o domínio total, qualquer um que escape à manipulação totalitária é potencialmente uma ameaça de revelar a mentira sob a qual se ergue o totalitarismo. É em virtude disso que o modo de proceder do “sistema totalitário”, diz Arendt, “reside precisamente em eliminar a realidade que desmascara o mentiroso ou o força a legitimar as suas mentiras”<sup>30</sup>. Posto que “na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento”<sup>31</sup>, sua pretensão de criar um sistema que propicie o perene domínio implica uma contínua mudança com base nas leis da Natureza e da História que evoca realizar. Para tanto, compreende Arendt, “a educação dos seus membros objetiva abolir a capacidade de distinguir entre a verdade e a mentira, entre a realidade e a ficção”; e a isto se segue a transformação de “qualquer declaração de fato em declaração de finalidade”<sup>32 33</sup>.

É possível, assim, indicar uma dupla utilização da mentira: 1) aquela ligada à ideologia, “as mentiras ideológicas”, e 2) a que tem como propósito a subversão da realidade, “as mentiras táticas do movimento”. As mentiras ideológicas, fundadas nas leis da História e da Natureza, pedem a atuação das mentiras táticas para a confirmação da coerência lógica e da infalibilidade do Líder. A duplicação do mundo – a superposição da ficção totalitária sobre a realidade factual – tem a finalidade de, enquanto mentira tática, legitimar as mentiras ideológicas. A semblância criada pelas mentiras táticas se une à ideologia e perpassa as camadas da sociedade por meio de uma educação que não mais diferencia a verdade da mentira, pois não se trata mais de falar de verdades, mas de resultados e de coerência. A ficção está vinculada ao resultado e coerência proveniente das mentiras ideológicas e das mentiras táticas, de modo a não deixar mais espaço para a realidade; em outras palavras, o totalitarismo transforma a ficção em realidade na criação de um mundo de semblâncias.

A produção da semblância de normalidade fundada nas mentiras ideológicas e táticas adquire um novo patamar quando o movimento totalitário ascende ao poder de modo efetivo. Como sua lei é uma lei do movimento, instaura-se um estado de instabilidade permanente, visa-se aniquilar a permanência não apenas do mundo real, mas até mesmo a do mundo fictício. Caso a ficção se estabilizasse, ficaria cada vez mais latente a possibilidade de revelação dos simulacros de realidade; quão mais tempo o mundo de semblâncias se fixe mais ele permite que se encontre seus erros, mais a mentira pode ser revelada enquanto tal. É em vista disso que o Bolchevismo fala de uma “revolução permanente”<sup>34</sup>, enquanto o Nazismo exige uma “seleção [racial] que não pode parar”<sup>35</sup>. A permanência precisa ser sempre evitada, posto ser um dos meios pelos quais a realidade pode ser comprovada; o novo regime político não tem como função inspirar um novo modo de vida, pois

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 434.

<sup>31</sup> Ibid., p. 515.

<sup>32</sup> Ibid., p. 435.

<sup>33</sup> Arendt cita Hitler: “O Estado é apenas um meio para um fim. O fim é: conservação da raça” (*Reden*, 1939, p. 125, *apud* ARENDT, 1989, p. 407).

<sup>34</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 439.

<sup>35</sup> Ibid., p. 441.

este implicaria um senso comum e uma possível des-atomização parcial na medida em que adotasse uma postura singular de vivência de seus simpatizantes. A única permanência é a do movimento que não deixa atrás de si nada de durável, não inspira nenhuma segurança e não permite nenhuma relação autêntica entre os seres humanos.

#### 4 A IMPLEMENTAÇÃO DO MUNDO DE SEMBLÂNCIAS

No totalitarismo, o poder não funda e nem provém de um espaço público que aparece e que possibilita a aparência dos homens em sua pluralidade constitutiva.<sup>36</sup> Ao contrário, seu modelo de poder se esconde sob simulacros de realidade criados a partir das mentiras ideológicas e das mentiras táticas de propagadas ao mundo externo, aos simpatizantes do movimento/regime e mesmo aos membros do partido. Sob o regime totalitário, a visibilidade do poder não corresponde imediatamente com aquilo que o funda, há, justamente, a criação de semblâncias têm como função também ocultar a fonte do poder totalitário. Todavia, apenas as mentiras não são suficientes para garantir o domínio total empreendido pelo novo regime do século XX.

Como delineado previamente, é apenas por meio de uma estrutura fictícia que se torna possível esse “conceito de poder inteiramente novo” e “sua *Realpolitik*”<sup>37</sup>, isto porque “o poder, como concebido pelo totalitarismo, reside exclusivamente na força<sup>38</sup> [*force*] produzida pela organização”<sup>39</sup>. É a polícia secreta a responsável por manter a organização, de modo que “todo poder real é investido nas instituições do movimento, fora do Estado e dos aparatos militares”<sup>40</sup>. O Estado e as forças militares, no totalitarismo, são instrumentos para produção de semblância, eles representam tanto um simulacro interno quanto externo, funcionam para organizar a semblância de normalidade. A fonte do poder se encontra fora da esfera da aparência, camufla-se mostrando algo distinto. É nesse sentido que a polícia secreta se torna o aparato da organização totalitária, pois “mesmo o domínio totalitário (...) precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes”<sup>41</sup>. Em outras palavras, a visibilidade oculta o verdadeiro princípio organizacional, o qual, por sua vez, não aparece ou pouco aparece.

<sup>36</sup> Sobre o conceito de poder, cf. ARENDT, 2010a, pp. 249-259; ARENDT, 2010d, pp. 60-62.

<sup>37</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 467.

<sup>38</sup> Arendt distingue *force* [força] e *strenght* [vigor]. No totalitarismo nós temos, sobretudo, a utilização da força, em vez de vigor, pelo fato de o vigor ser definido como algo proveniente de uma “entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa”, conceito comumente utilizado pela linguagem popular para chamar um indivíduo de poderoso, enquanto o “poder” [*power*] funciona como uma metáfora para vigor. Por outro lado, a força “deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais”. Este último – mais que *poder* ou *vigor* – parece mais apropriado para designar aquilo produzido pela organização totalitária, haja vista ambos os regimes totalitários se fundarem nas leis sobre-humanas da natureza e da história. Cf. ARENDT, 2010d, pp. 60-63.

<sup>39</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 468.

<sup>40</sup> ARENDT, op. cit., 1978b, p. 420.

<sup>41</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010d, p. 67.



Na medida em que se torna não só um movimento, mas adquire o controle efetivo sob forma de regime, o totalitarismo precisa do princípio organização para resolver o duplo problema que surge ao constituir o Estado: 1) proteger sem tornar permanente a ficção do mundo totalitário contra o impacto da realidade (permanência da ficção através da lei do movimento) e 2) ajustar as semblâncias de normalidade e de senso comum. A fim de manter o controle que visa ao domínio total, não basta a propaganda e a mentira organizada. Faz-se necessário um instrumento mais eficaz que proporcione a implementação do mundo de semblâncias. A lei do movimento que funda o totalitarismo precisa seguir o fluxo autoimposto e demanda novas camadas de dominação: junto à ideologia é preciso do terror, superior à violência e mais eficiente na adequação da realidade à força da lei do movimento.

O totalitarismo modifica a própria noção de lei: no lugar de concebê-la enquanto uma estrutura estável que resguarda a possibilidade da ação humana, ele a define através de uma noção de processo e de evolução que visa, após ter sido efetivada pelo terror, “a fabricação da humanidade [*mankind*]”, pretendendo com isso eliminar “os indivíduos pelo bem da espécie” e sacrificar “as ‘partes’ em benefício do ‘todo’”<sup>42</sup>. Convertendo o conceito de lei da noção de permanência para a de movimento, o totalitarismo transforma, sob essa concepção, o terror em legalidade.<sup>43</sup>

Assim como as tiranias e ditaduras monopartidárias, o totalitarismo também destrói o espaço vital da liberdade, o espaço da aparência, o domínio público: o *locus* em que a ação humana pode ocorrer é eliminado. Se nas tiranias a ação pode ainda vir a surgir – dado o fato de possuir ainda um princípio de ação, o medo, como Arendt aprende a partir de Montesquieu<sup>44</sup> –, por outro lado, o totalitarismo busca encontrar um modo que leve a cabo a destruição de qualquer possibilidade da ação humana.

Para os fins totalitários, o espaço público não é simplesmente eliminado, ele é, antes, esvaziado de sentido e sua factualidade é destruída: existe como simulacro, ficção que oculta a fonte da força totalitária.<sup>45</sup> Essa forma de destruição do espaço público operada pelo totalitarismo necessita também do fim do senso comum e, para isso, do fim da capacidade e necessidade de compreensão. Segundo Arendt: “é mais que a perda da capacidade de ação política (...) e mais do que a crescente falta de significado e perda do senso comum (...); é a perda da própria busca de

<sup>42</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 517.

<sup>43</sup> No modo de proceder do totalitarismo, o inimigo objetivo (os judeus e os poloneses para os nazistas, os contrarrevolucionários ou descendentes de burgueses para os bolcheviques) é fundamental: é a ele que se direciona a lei do movimento. Na medida em que esse inimigo é eliminado sistematicamente, a estrutura imprevisível dos assassinatos passa a ser executada, a lei do movimento é realizada arbitrariamente para manter os campos de extermínio, os quais, de modo cíclico, efetivam a lei do movimento.

<sup>44</sup> Cf. ARENDT, op. cit., 1989, p. 519; ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Br. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a, p. 349.

<sup>45</sup> Na tirania, o arbítrio na escolha dos inimigos, os quais são escolhidos pela vontade do tirano através da mera oposição ao regime, de modo que a negação da liberdade humana efetuada pela tirania é de uma dimensão distinta da posta em prática pelo totalitarismo. Na tirania, a negação da liberdade está diretamente ligada com a destruição das leis positivas em favor da vontade soberana do tirano.

significado e da própria necessidade de compreensão”<sup>46</sup>. Justamente por isso o regime totalitário se efetiva como ponto de ruptura não apenas da política, mas, também, da compreensão. Penso ser possível designar, sob a mesma forma de interpretação que venho traçando neste texto, a criação de uma semblância do senso comum. Tal como o mundo de semblâncias designa não um mundo, mas um simulacro, um *desmundo*, a semblância do senso comum não é composta por um sentido de pertencimento que permite aos indivíduos se orientarem no mundo resguardando suas singularidades: sua estrutura é a de uma adequação em que não é possível quaisquer diferenças, uma adesão irrestrita onde não há pluralidade.

A semblância do mundo e do senso comum leva aos poucos à eliminação da memória, aquela capacidade mental à qual devemos, em certa medida, nossa existência histórica. Para o domínio total, o regime não pode deixar a memória sobreviva, capacidade que propicia a nossa busca por compreensão, a tentativa de encontrar sentido naquilo que aparece. Eliminar a memória é útil tanto para o fim da compreensão quanto para o fim da ação humana, pois a história traz a recordação de que os homens são capazes sempre de iniciar algo novo, motivo pelo qual não pode fazer parte do cotidiano totalitário enquanto uma realidade humana. O que é real desaparece, não existe. A realidade perde a confiabilidade dos fatos, o contexto não é mais compartilhado e não há mais pluralidade humana. Desaparece a experiência, o senso comum, a compreensão e a ação humana.<sup>47</sup>

É através do terror que o totalitarismo pode alcançar sua forma plena. Além da produção de um mundo de semblâncias e do esvaziamento do espaço público, resta dominar a esfera da privacidade, aquela na qual cada indivíduo leva sua vida particular em que se resguarda da luz da esfera pública. A privacidade e a publicidade, embora possam ser definidas como diametralmente opostas, guardam entre si uma relação inalienável, pois não é possível uma vida que se desenvolva apenas na clareira da publicidade, também é necessário a cada um ter um local para se proteger e abrigar. Ao investir contra ambos os espaços, os homens se tornam ainda mais vulneráveis: seja para o domínio, seja para o extermínio.

Unicamente a perda do espaço da aparência não é capaz de eliminar a comunicação possível entre os homens (de certo modo a esfera privada pode abrigar), assim como não aniquila todas as capacidades humanas, apenas aquelas que dizem respeito diretamente à esfera pública. No

---

<sup>46</sup> ARENDT, op. cit., 2008a, p. 340.

<sup>47</sup> Apenas a História, realidade supra-humana que dá movimento ao totalitarismo soviético, pode existir; esta História nada tem a ver com a memória, mas é o princípio pelo qual a lei do movimento encontra sua força, capaz de desencadear uma lógica axiomático-dedutiva que tem como função permear a ideologia totalitária de um cientifismo e de uma filosofia que não são senão uma pseudociência e uma pseudofilosofia. A ideologia se refere à dedução lógica de uma ideia, isto é, “a revelação de um processo que está em constante mudança” por meio da aplicação de sua ideia à história: o racismo ou a luta de classes. Não é mantida, no entanto, a história (ou mesmo as *estórias* [*stories*]) enquanto algo proveniente da ação humana espontânea e livre, mas somente a ideia da história vista à luz da sua ideia motora (racismo/luta de classes). Manter a memória no domínio totalitário é um risco que se corre na busca pelo domínio total, daí uma das tarefas mais difíceis da polícia secreta: apagar a existência histórica dos eliminados, apagar a memória que se tem deles, apagar a ação e aquilo que ela engendrou.

isolamento, situação ainda pré-totalitária, “toda a esfera da vida privada, juntamente com as capacidades da experiência, da fabricação e do pensamento, é deixada intacta”<sup>48</sup>. O homem, enquanto *homo faber* [ligado à atividade da obra, fabricação], continua a existir no isolamento, vivenciado em sua privatividade. Nem mesmo esse aspecto do homem pode sobreviver ao domínio totalitário, pois toda produção deve ser reduzida ao ciclo vital da lei do movimento. No mundo de semblância pretendido pelo totalitarismo só é possível a sobrevivência do homem na sua dimensão animal: o *animal laborans*. Essa redução do indivíduo unicamente à animalidade, caso levada a cabo, acarretaria o fim do indivíduo: sem um mundo, sem pertencer a uma pluralidade, sem um senso comum. A lei do movimento leva a um ser desamparado que não tem acesso à esfera pública, que não aparece aos demais, foram transformados todos em Um, uma massa disforme incapaz de agir e pensar, ao mesmo tempo que não possuem um espaço no mundo nem uma esfera privada para se ocultar. O mundo de semblâncias totalitário promete, assim, o fim do mundo.

Na medida em que somos do mundo e que nosso pensar é sempre um pensar a partir das aparições mundanas, a atividade de compreensão – em sua constante busca de atribuição de sentido – pode sempre significar uma reconciliação com a realidade, precisamente o que o totalitarismo busca de todos os modos impedir. Trata-se de perceber que a desmundanização totalitária tenta retirar dos homens até mesmo sua característica de *ser do mundo*. Ao transformar o mundo em mera semblância, o totalitarismo reduz a possibilidade de uma apreensão das aparências pela massa senão à única forma que lhe favorece: a do erro, mais ainda, a do erro gerado por meio de uma mentira deliberada. Embora o Pensar não tenha acesso direto à verdade factual, ele surge do espanto frente ao mundo, seja pela apreensão de uma aparência que revele, seja por uma que oculte: é o que impele os homens ao mundo e à busca pela verdade.

Essa relação da pluralidade humana com o mundo só é possível porque os homens são seres mundanos em três níveis: 1) da Terra, 2) do mundo artificial, 3) do mundo político. Cabe, então, ao totalitarismo retirar sua mundanidade em todos eles. Ainda que reduzido apenas à vida biológica, a condição humana de ser um ser também da Terra é eliminada, pois a “pluralidade é a lei da Terra”<sup>49</sup>. Os homens não podem resguardar nem mesmo esta característica, pois quaisquer experiências legítimas põem em risco o domínio total: o acesso aos fatos não pode ser assegurado. A possibilidade de que o homem acesse a realidade ocultada pelo totalitarismo simboliza um perigo para a existência do mundo de semblâncias erguido em vista do domínio total, e qualquer coisa que ameace seu objetivo deve ser eliminada. É por aqui que podemos compreender o fato de o totalitarismo não considerar suficiente para suas intenções apenas o isolamento: é-lhe necessário mais que isso, é preciso que o homem se sinta solitário, desamparado.

O objetivo, então, torna-se claro: há que se eliminar tanto a esfera da aparência quanto o seu oposto, a da privatividade; as situações contrárias podem ser um empecilho indesejável para os

---

<sup>48</sup> ARENDT, op. cit., 1978b, p. 474.

<sup>49</sup> ARENDT, op. cit., 2010b, p. 37.

fins totalitários. Pensamentos e memórias não fazem parte do propósito do mundo totalitário, há que os substituir pela “auto coerção da lógica totalitária [que] destrói a capacidade humana de experienciar e de pensar tão seguramente como destrói a capacidade humana de agir”<sup>50</sup>. É a coerência lógica que importa para o totalitarismo, pois “a única capacidade da mente humana que não precisa do eu nem dos outros nem do mundo para funcionar seguramente, e que independe tanto da experiência como do pensamento, é a capacidade do raciocínio lógico”<sup>51</sup>. Esta é a função do cinturão de ferro do terror: a eliminação do homem de ação, do *homo faber* e do pensador: a substituição da verdade factual por mentiras, de um lado, e, de outro, pela exaltação da “verdade” proveniente da lógica, “mas essa ‘verdade’ é vazia ou, antes, nem mesmo uma verdade, uma vez que nada revela”<sup>52</sup>.

São, por fim, os campos de concentração/extermínio os responsáveis pela destruição final do homem “em todos os aspectos da vida”<sup>53</sup> e mesmo da morte, pois aqueles que são vítimas do totalitarismo e são enviados para os campos deixam de ter todo tipo de controle sobre si. Controle sobre a vida e morte de todos, sobre a realidade, sobre os fatos, sobre o que aparece e o que permanece oculto, sobre o que deve ser tido como verdade e como mentira, sobre a semblância produzida e tornada real para o mundo totalitário e para o não-totalitário. É pelo terror dos campos e pela doutrinação ideológica que visa à transformação do homem que o totalitarismo subverte a aparência em todos os seus sentidos. É por isso o regime totalitário aquele evento paradigmático que melhor representa a perda não só do espaço da aparência, mas de tudo relacionado ao seu caráter de revelação e valor, pois, pior que tudo, representa a perda da dignidade humana e a destruição do mundo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a dominação totalitária nunca tenha se efetivado como um todo e o fim do mundo às vezes pareça ser uma fórmula exagerada, alguns de seus elementos permanecem sob formas aparentemente menos apocalípticas. Há ainda a criação de um mundo de semblância que acentua nosso afastamento da vida pública e um anti-intelectualismo crescente por parte não só de líderes mundiais – como Trump, Bolsonaro, Putin, Erdogan, Orbán –, mas mesmo de classes profissionais, que nos afasta da realidade, mina nossa confiança nos fatos. Nas apropriações recentes, parece haver a criação de uma semblância de politização por parte de uma massa de indivíduos que se julgam politizados quando encontram coro para suas opiniões em alguns de seus pares que a replicam. Nesses grupos, todavia, a não adesão a uma ideia posta é vista como critério de exclusão, de modo que há uma adequação necessária para fazer parte de um determinado grupo:

---

<sup>50</sup> ARENDT, op. cit., 1978b, p. 474.

<sup>51</sup> Ibid., p. 477.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 507.

a crítica e pensamento próprio, a avaliação com base em dados e fatos não deve, muitas vezes, sobrepujar certos objetivos previamente traçados.

Isso não significa, é claro, que vivamos em um regime totalitário, mas que ele nos legou certas heranças das quais parecemos ser incapazes ainda de nos livrar: elas assumem novas faces e adquirem novos métodos de nos alienar do mundo. Talvez duas das mais engenhosas formas de fazer isso sejam justamente sob duas perspectivas de propostas distintas: 1) por meio da exaltação de uma ideologia com valores inquestionáveis, de modo que *politizado* é aquele sujeito que assume integralmente certas bases inverificáveis como se elas fossem factuais; 2) a falsa negação de toda doutrina, quando, na verdade, assume-se uma ideologia ainda mais negadora dos fatos e da história, exalta-se o pensamento crítico confundindo-o com a incapacidade de verificação de quaisquer eventos factuais, sejam históricos, sejam científicos.

Vivemos, hoje, transformações de modos de se ocultar a realidade através das virtualidades: dos algoritmos que nos afastam de experiências plurais transformando-nos em consumidores/mercadorias; bem como da transformação dos fatos em *fake news* e da produção, por sua vez, de outras *falsas notícias* como se fossem, estas sim, a revelação de uma verdade escondida. As propagandas, aqui, se transformaram por meio dos aplicativos de mensagens (*Telegram* e, em especial no Brasil, *Whatsapp*), das redes socio-virtuais (*Facebook*, *Instagram*), de programas de áudio por *podcasts* e de vídeos, sobretudo no *Youtube*. A fantasia que muitos deles promovem consegue alcançar uma massa consumidora que não verifica suas informações, sobretudo aquelas que se vendem já em títulos chamativos – conhecidos como *click bait* – e que oferecem uma explicação do mundo diferente daquele visto no cotidiano e na nossa formação básica. A criação de teorias da conspiração sobre quem governa o mundo e sobre os inimigos que precisamos combater consegue estimular a fantasia e imaginação de muita gente, tanto das elites que já possuem privilégios, quanto daqueles que sofrem diariamente e que se veem rechaçados pelo mundo em que vivem. Não importa se as mentiras não são reais, pois, ao criar a semblância de um mundo que não existe, elas prometem resolver todos os problemas, sejam os efetivamente reais, sejam os fictícios.

A capacidade de mentir e de ocultar os fatos por meio da revelação de teorias da conspiração cada vez menos preocupadas com quaisquer coerências internas chama a atenção: não se demanda mais nem mesmo uma lógica interna mínima, mas tão somente se busca criar e capturar paixões que nos afastam do mundo. O animal *laborans* do século XX é, assim, um animal tecnológico, um animal algorítmico, seu *páthos* não é estimulado pela realidade, mas por uma virtualidade que simula cada vez mais de forma irracional e sem sentido um mundo de semblância.

## REFERÊNCIAS

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

- ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Br. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de: Roberto Raposo, revisão técnica de Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. de José Volkmann. 2ª ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2008b.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010d.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. *The life of mind*. New York: Harcourt, 1978a.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1978b.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Br. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Vita activa: oder Vom tätigen Leben*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1967.
- DIAS, Lucas Barreto. Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, p. 301-316, 2020.
- DIAS, Thiago. Fake News and World Alienation: Reflections on Bolsonaro's use of *Whatsapp*. In: *HannahArendt.net*, v. 10, p. 105-123, 2020.
- PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2019.

## O IMPERIALISMO E O COLONIALISMO NAS *ORIGENS DO TOTALITARISMO*

*Imperialism and colonialism in The Origins of Totalitarianism*

Marcela da Silva Uchôa<sup>1</sup>

### RESUMO

A fim de diagnosticar as origens do totalitarismo, em seu livro *Origens do totalitarismo* – publicado originalmente em 1951 –, na secção sobre o imperialismo, Hannah Arendt reflete como a emancipação política da burguesia se estabeleceu através da dinâmica política entre colónias de colonos, centros imperiais e grupos nativos. A partir do estudo do imperialismo colonial<sup>2</sup> europeu, explica como se deu a desintegração dos Estados-nacionais que continham os artifícios necessários para o surgimento posterior de movimentos e governos totalitários. Este nos coloca diante de um novo formato de governo, que, ao passo que desafia as leis positivas, não age sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma seguir as leis da natureza, ou da história; recorre à autoridade a que as leis positivas recebem sua legitimidade final.

**Palavras-chave:** Seres supérfluos. Imperialismo. Capitalismo. Paradoxos.

### ABSTRACT

In order to diagnose the origins of totalitarianism, in her book *Origins of totalitarianism* – originally published in 1951 –, in the section on imperialism, Hannah Arendt reflects how the political emancipation of the bourgeoisie was established through the political dynamics between settler colonies, imperial centers and native groups. From the study of European colonial imperialism, he explains how the disintegration of the national states that contained the necessary devices for the subsequent emergence of totalitarian movements and governments took place. This puts us in front of a new form of government, which, while challenging positive laws, does not act without the guidance of a law, nor is it arbitrary, as it claims to follow the laws of nature, or of history; it appeals to the authority to which positive laws receive their final legitimacy.

**Keywords:** Superfluous beings. Imperialism. Capitalism. Paradoxes.

A análise crítica à volta do fracasso da tentativa de se criar uma contrapartida à lógica expansionista que sustentou o imperialismo é o caminho inicial deste trabalho, que a base do quadro normativo de Hannah Arendt visa enunciar a centralidade de refletirmos sobre “seres supérfluos” em *Origens do totalitarismo* e em sua posterior teoria política. É na secção “Imperialismo” que Arendt identifica implicitamente um processo mais profundo em jogo nas motivações que orientam os atores que participaram do projeto imperialista.

---

<sup>1</sup>Licenciada em Filosofia na Universidade Federal do Ceará, mestre em filosofia na Universidade Federal do Ceará, doutora em filosofia pela Universidade de Coimbra. Pesquisadora do Instituto de estudos filosóficos da Universidade de Coimbra. [maruchoa@gmail.com](mailto:maruchoa@gmail.com)

<sup>2</sup>Quando Arendt fala em colonialismo, se refere à colonização europeia da América e da Austrália; ao se referir ao imperialismo, faz referência à expansão dos países europeus na África e na Ásia, bem como à exploração e ao racismo nela envolvidos.

A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a ideia central do imperialismo. Não implica pilhagem temporária nem assimilação duradoura, característica da conquista. Parecia um conceito inteiramente novo na longa história do pensamento e ação política, embora na realidade não fosse um conceito político, mas económico, já que a expansão visa o permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais, alvos supremos do século XIX<sup>3</sup> 4.

Na base económica, a expansão correspondia ao crescimento da produção de bens a serem consumidos, contudo, quando há uma queda dessa produção, as causas são mais políticas do que económicas, tendo em vista que a produção é dependente de corpos políticos diversos, que produzem e consomem de maneira desigual. Nesse sentido, a expansão do poder político sem a criação de um corpo político era o objetivo fundamental, que seria deflagrado a partir de uma crise económica, em que a superprodução do capital e o aparecimento do dinheiro “supérfluo” justificavam que o excesso de produção fosse escoado para além das fronteiras nacionais<sup>5</sup>.

Segundo Arendt, no período pré-imperialista, a exportação do poder acompanhava o dinheiro exportado e cuidava para que este não se perdesse, já que a grande preocupação residia em criar estratégias de controle de investimentos em países distantes. Nesse estágio do imperialismo, os administradores do poder nem mesmo tentavam incorporar as colónias, mas preservavam a organização política existente, ainda que atrasada, que posteriormente viria a ser destruída pelos seus sucessores totalitários. Estes efetivamente dissolveram todas as estruturas politicamente estabilizadas. O marco histórico da superfluidade é um registro dos efeitos despolitizantes que encontram lugar nas condições socioeconómicas peculiares da Europa do século XVIII.

Com o passar do tempo, ficou claro que seria necessário que a exportação de dinheiro teria que ser seguida pela exportação da força de governo – foi nesse momento que investimentos e empreendimentos comerciais imperialistas não só se enfraqueceram, mas tiveram de passar gradualmente a ser geridos também pela burguesia local<sup>6</sup>.

A burguesia que durante tanto tempo fora excluída do governo pelo Estado-nação e, por sua própria falta de interesse das coisas públicas, emancipou-se politicamente através do imperialismo. O imperialismo deve ser considerado o

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. pp. 164-165.

<sup>4</sup> Na edição em inglês: “Expansion as a permanent and supreme aim of politics is the central political idea of imperialism. Since it implies neither temporary looting nor the more lasting assimilation of conquest, it is an entirely new concept in the long history of political thought and action. The reason for this surprising originality – surprising because entirely new concepts are very rare in politics – is simply that this concept is not really political at all, but has its origin in the realm of business speculation, where expansion meant the permanent broadening of industrial production and economic transactions characteristic of the nineteenth century” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 125).

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 176.

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 177.



primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo<sup>7 8</sup>.

Para Hannah Arendt, o evento mais representativo do período imperialista foi a emancipação política da burguesia. A burguesia se desenvolveu através do Estado-nação, contudo quando ficou evidente que este designava restrições ao crescimento económico, um processo de luta pelo poder entre Estado e burguesia teve início – já que o Estado passou a funcionar como um freio às aspirações imperialistas da burguesia.

Na medida que o imperialismo se consolidou, os comerciantes adentraram a carreira política, aclamados como estadistas, transformaram as práticas e os mecanismos privados em princípios que viriam a reger os negócios públicos.

Assim, as nações interessadas mal perceberam que o desregramento que se introduzia na vida privada e contra a qual a estrutura política sempre tivera de defender-se a si própria e aos seus cidadãos estava a pique de ser promovido ao posto<sup>9</sup> de único princípio político publicamente reconhecido<sup>10 11</sup>.

O imperialismo se efetivou como uma extensão da soberania dos Estados-Nação europeus além de suas próprias fronteiras. Onde quer que a soberania moderna se enraizasse, ela construiu um *Leviatã* que impõe fronteiras territoriais hierárquicas, tanto para policiar a pureza de sua própria identidade quanto para excluir tudo o que era outro<sup>12</sup>. Para Arendt, o *Leviatã* de Hobbes se caracterizou como a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva que imponha limites no interesse individual sobre as coisas públicas, nem mesmo era necessário, já que o interesse privado e o interesse público passaram a ser entendidos como a mesma coisa<sup>13</sup>.

Hobbes previu que uma sociedade que havia escolhido o caminho da aquisição contínua tinha de engendrar uma oposição política dinâmica capaz de levar adiante um processo contínuo de geração de poder, esse poder com o passar do tempo se torna destrutivo, já que devora as estruturas mais fracas: “Degrada o indivíduo à condição de peça insignificante na máquina de acumular poder [...] construída de forma a ser capaz de devorar o mundo, se simplesmente seguir a

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 180.

<sup>8</sup> Na edição em inglês: “*The bourgeoisie, so long excluded from government by the nation-state and by their own lack of interest in public affairs, was politically emancipated by imperialism. Imperialism must be considered the first stage in political rule of the bourgeoisie rather than the last stage of capitalism*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 138).

<sup>9</sup> O trecho “estava a pique de ser promovido ao posto de único” seria melhor traduzido como “estava prestes a ser promovido a único”.

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 181.

<sup>11</sup> Na edição em inglês: “*Therefore, the nations concerned were hardly aware that the recklessness that had prevailed in private life, and against which the public body always had to defend itself and its individual citizens, was about to be elevated to the one publicly honored political principle*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. pp. 138-139).

<sup>12</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 11.

<sup>13</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 181.

lei que lhe é inerente”<sup>14 15</sup>. Nesse sentido, Hobbes é o filósofo que melhor define os anseios da burguesia. O poder na estrutura hobbesiana é que estabelece os preços e regula a oferta e a demanda favorecendo quem tem mais poder. Nesse contexto, o acúmulo de capital só se concretiza onde há um acúmulo ilimitado de poder<sup>16</sup>. Dessa análise, é importante retar que do desenvolvimento intrínseco e crescente de acumulação de capital e de poder se estabeleceu uma ideologia do progresso no final do século XIX, que foi o prenúncio do imperialismo.

Em um contexto social, quando o imperialismo ocupou o cenário político ainda no século XIX, deu vida nova a estruturas políticas e sociais ganhando espaço a partir de um falso sentido de segurança. Nesse sentido, a expansão se estabelecia como escape para a produção excessiva de capital, e oferecia como solução a exportação de capital – essa medida visava solucionar a “[...] acumulação de um capital que estava condenado à ociosidade dentro da capacidade nacional existente de produção e consumo”<sup>17 18</sup>.

A divisão da África pelas grandes potências mundiais é um bom exemplo do momento histórico do estabelecimento do imperialismo moderno que surge associado ao capitalismo monopolista. Fenómeno que ganha notoriedade com o livro *Imperialism: a study*, de John A. Hobson<sup>19</sup>, publicado originalmente em 1902 e que deu as bases para outros trabalhos subsequentes, como os de Lenin e Rosa Luxemburg. Ao referenciar Hobson, Arendt relembra que os donos do capital supérfluo apenas confirmam sua alienação quando consideram investir grande parte das suas propriedades em terras estrangeiras – contra as tradições passadas do nacionalismo<sup>20</sup>. Paradoxalmente, o nacionalismo acabou por contribuir para o imperialismo, na medida que sua contraditória tendência a incorporar povos estrangeiros acaba por se afirmar mediante opressão<sup>21</sup>. Para Hobson<sup>22</sup>, o problema central do imperialismo estava na concentração de riquezas. Nesse sentido defendeu que as reformas que se propunham a alterar a distribuição de renda e fortalecer a economia interna tinham um papel importante em limitar os impulsos imperialistas.

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 191.

<sup>15</sup> Na edição em inglês: “It leaves him degraded into a cog in the power-accumulating machine, free to console himself with sublime thoughts about the ultimate destiny of this machine, which itself is constructed in such a way that it can devour the globe simply by following its own inherent law” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. pp. 146).

<sup>16</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. pp. 190-191.

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 193.

<sup>18</sup> Na edição em inglês: “[...] that is, the accumulation of capital which was condemned to idleness within the existing national capacity for production and consumption” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 148).

<sup>19</sup> HOBSON, John A. *Imperialism: a study*. ACLS Humanities E-Book, 2009.

<sup>20</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 195.

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 199.

<sup>22</sup> HOBSON, John A. *Imperialism: a study*. ACLS Humanities E-Book, 2009.

Em 1912, Rosa Luxemburg escreveu *A acumulação do capital*, que nas suas primeiras edições tinha como subtítulo “Contribuições à teoria económica do imperialismo”; neste identificou as raízes económicas do imperialismo inerentes ao próprio processo de acumulação de capital. As concepções teóricas de Luxemburg<sup>23</sup>, baseadas em amplo material empírico, se estabeleceram como uma crítica contundente aos economistas clássicos e seus seguidores neoclássicos e sua lei dos mercados, em que as crises inexistem, já que a oferta cria sua própria demanda. Argumento ratificado por Arendt, quando, ao referenciar Luxemburg, afirma:

As crises e depressões que sobreviveram nas décadas que precederam a era do imperialismo haviam convencido os capitalistas de que todo o seu sistema económico de produção dependia de uma oferta e procura que de agora em diante tinha de vir de fora da sociedade capitalista<sup>24 25</sup>.

Para Luxemburg<sup>26</sup>, interessa perceber o processo de reprodução ampliada, ou seja, por qual motivo a mais-valia não se concretiza efetivamente ao nível do mercado interno. Observa que, enquanto os trabalhadores consomem integralmente seus salários, os capitalistas não gastam toda a renda adicional do processo de acumulação. Assim, o argumento de que existe uma contradição entre a capacidade infinita de desenvolvimento das forças produtivas e a capacidade limitada do mercado interno de crescer justifica a necessidade de utilização de mercados externos. Nesse sentido, o imperialismo se efetiva como a própria expressão política do processo de acumulação do capital, que se concretiza em seu desejo de conquista das regiões não capitalistas que não se encontram ainda dominadas.

Ainda que os artifícios imperialistas tenham seus efeitos até hoje, a supremacia do capital acumulado nos velhos países capitalistas permanece na busca por encontrar possibilidades de capitalização para sua mais-valia. Esses artifícios, se comparados com o elevado grau de forças produtivas do capital no passado, revelam-se com um campo bem menor de expansão. Contudo, ainda que a questão externa não seja um acontecimento recente no capitalismo, é uma condição permanente no seu desenvolvimento.

As depressões dos anos 60 e 80, que deram início à era do imperialismo, forçaram a burguesia a compreender pela primeira vez que o pecado original do roubo, que séculos antes tornara possível “original acumulação de capital”

---

<sup>23</sup> LUXEMBURG, Rosa. “The complete works of Rosa Luxemburg”. In: HUDIS, Peter; LE BLANC, Paul (Eds.). *Economic writings 2*. Vol. 2. Tradução de Nicholas Gray e George Shriver. London: Verso, 2016.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 193.

<sup>25</sup> Na edição em inglês: “The ensuing crises and depressions during the decades preceding the era of imperialism had impressed upon the capitalists the thought that their whole economic system of production depended upon a supply and demand that from now on must come from ‘outside of capitalist society’” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 148).

<sup>26</sup> LUXEMBURG, Rosa. “The complete works of Rosa Luxemburg”. In: HUDIS, Peter; LE BLANC, Paul (Eds.). *Economic writings 2*. Vol. 2. Tradução de Nicholas Gray e George Shriver. London: Verso, 2016. pp. 262-264 *passim*.

(Marx) e havia gerado todas as acumulações posteriores, teria eventualmente de ser repetido a fim de evitar que o motor da acumulação parasse de súbito<sup>27 28</sup>.

Por isso, para Rosa Luxemburg, a procura por mercados externos emerge como contradição primordial do capitalismo, de forma tão forte quanto as outras contradições investigadas por Marx em *O capital*.

Com a cisão entre o poder nacional e as administrações coloniais, a figura dos estadistas permaneceu dentro de um quadro idealista, enquanto a administração colonial com o passar do tempo já não aceitava mais a interferência de estadistas inexperientes e da própria maioria nacional. Nesse sentido, a nação é ultrapassada pelos imperialistas, na medida que muitos de seus representantes ou são comprados ou são convencidos de que o imperialismo é a única alternativa. Desse modo, elementos que outrora faziam contenção ao imperialismo acabaram por se confundir com aquilo que pretendiam combater.

Os donos do capital supérfluo foram os primeiros a buscar lucros sem exercer qualquer função social verdadeira; a expansão salvou a burguesia dos efeitos da má distribuição e revitalizou seu conceito de propriedade em uma época em que a riqueza já não podia ser usada como fator produtivo dentro da esfera nacional<sup>29</sup>.

Instrumentos coercitivos asseguravam a apreciação do capital, fluxos dos investimentos no exterior, alienavam os colonizados e promoviam controle do capital especulativo. Se dentro da nação, medidas de controle institucional legítimas colocavam limites a esses excessos, o mesmo não ocorria nos países dependentes. Nas periferias do mundo, a violência seguiu sem limites e o capitalismo – sem regulação – criou novas e dolorosas realidades. Ao citar a expansão britânica na África do Sul, ainda no começo do século XIX, e como se transformou no que chamou de “um campo de cultura do imperialismo”:

Garimpeiros, aventureiros, e a escória das grandes cidades emigraram para o continente negro juntamente com o capital dos países industrialmente desenvolvidos. De agora em diante a ralé, gerada pela monstruosa acumulação de capital, acompanhava a sua mãe ideológica nessas viagens de descoberta, onde nada era descoberto a não ser novas possibilidades de investimento<sup>30 31</sup>.

---

<sup>27</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 193.

<sup>28</sup> Na edição em inglês: “The decisive point about the depressions of the sixties and seventies, which initiated the era of imperialism, was that they forced the bourgeoisie to realize for the first time that the original sin of simple robbery, which centuries ago had made possible the ‘original accumulation of capital’ (Marx) and had started all further accumulation, had eventually to be repeated lest the motor of accumulation suddenly die down” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 148).

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 196.

<sup>30</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 197.

<sup>31</sup> Na edição em inglês: “Prospectors, adventurers, and the scum of the big cities emigrated to the Dark Continent along with capital from industrially developed countries. From now on, the mob, begotten by the monstrous accumulation of capital,

O ideal burguês de que o capital era capaz de se multiplicar não ocorria de forma direta, mas sim através das leis capitalistas que podiam, sem freios morais, se apropriar das riquezas alheias. Nesse momento, a acumulação primitiva<sup>32</sup> adere às formas do imperialismo, em que os donos do capital supérfluo eram os únicos que podiam explorar “seres humanos supérfluos” vindos de toda parte do mundo: “Juntos, estabeleceram o primeiro paraíso de parasitas, cujo sangue vital era o ouro”<sup>33 34</sup>.

Enquanto o colonialismo representava uma extensão das leis e dos ideais da pátria no território colonial, o imperialismo frequentemente negava a extensão dessas leis, negava esforços para assimilar o país estrangeiro e focava na expansão econômica para o país de origem às custas do país conquistado através de ideologias racistas e da violência. Para Arendt, é fundamental entendermos que, ainda que o imperialismo tenha crescido com ajuda do colonialismo, seu desenvolvimento se deu fora dele, se apresentando com algo radicalmente diferente e novo na história do pensamento. A política enquanto arte de viver juntos foi subvertida em uma técnica altamente complicada de destruição mútua, ao passo que os três principais impulsos do imperialismo – poder pelo bem do poder, expansão pelo bem da expansão e racismo – continuaram a dominar o mundo<sup>35</sup>.

A partir de uma análise histórica, relembra os perigos de alianças democráticas com o imperialismo. Na Alemanha, foram os liberais (e não o partido conservador) que promoveram a política naval que contribuiu para deflagração da Primeira Guerra Mundial; assim como foram os

---

*accompanied its begetter on those voyages of discovery where nothing was discovered but new possibilities for investment” (ARENDDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 151).*

<sup>32</sup> Para Rosa Luxemburg, o imperialismo é o militarismo que seguiu a acumulação do capital, no que afirma: “O militarismo exerce uma função muito determinante na história do capital. Acompanha o progresso da acumulação em cada uma das suas fases históricas. No período da chamada acumulação original, ou seja nas origens do capital europeu, o militarismo jogou um papel decisivo na conquista do novo mundo e dos países asiáticos produtores de especiarias; mais tarde tem o mesmo papel na subjugação das colônias modernas da destruição de formas sociais e organização em sociedades primitivas e da apropriação dos seus meios de produção, a imposição da troca mercantil em países onde as suas estruturas sociais constituíam obstáculo à economia de mercado, a proletarianização forçada dos habitantes indígenas e a imposição do trabalho assalariado nas colônias”. Tradução livre da autora. No original: “*Militarism carries out a very determinant function in the history of capital. It accompanies the progress of accumulation in each of its historical phases. In the period of so-called ‘original accumulation’, i.e at the origins of European capital, militarism plays the decisive role in the conquest of the New World and the Asian spice-producing countries; later, it plays the same role in the subjugation of the modern colonies, the destruction of the social forms of organization of primitive societies, and the appropriation of their means of production, the imposition of commodity exchange in countries whose social structures constitute an obstacle to the commodity economy, the forcible proletarianization of the indigenous inhabitants, and the imposition of wage labor in the colonies*” (LUXEMBURG, Rosa. “The complete works of Rosa Luxemburg”. In: HUDIS, Peter; LE BLANC, Paul (Eds.). *Economic writings 2*. Vol. 2. Tradução de Nicholas Gray e George Shriver. London: Verso, 2016. p. 331).

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 197.

<sup>34</sup> Na edição em inglês: “*Together they established the first paradise of parasites whose lifeblood was gold*” (ARENDDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 151).

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. “Sechs essays”. In: HAHN, Barbara (Ed.). *Sechs essays: Die verborgene tradition. Kritische Gesamtausgabe/Complete Works*. Vol. 3. Göttingen: Wallstein Verlag, 2019, pp. 9-112. p. 254.

socialistas reformistas que vacilavam entre apoio à política naval imperialista e o desdém por questões de política estrangeira<sup>36</sup>.

Em termos marxistas, o novo fenómeno da aliança entre a ralé e o capital parecia tão artificial, tão obviamente em conflito com a doutrina de luta entre as classes, que foram completamente esquecidos os verdadeiros perigos da tentativa imperialista de dividir a humanidade em raças dominantes e raças escravas, em raças inferiores e superiores, em homens negros e homens brancos como meio de unificar o povo à base da ralé<sup>37 38</sup>.

O diagnóstico de Arendt, aqui, em muito segue a crítica que Rosa Luxemburg dirigiu ao partido socialista e às suas posturas reformistas<sup>39</sup>, que, em vez de gerarem uma real rutura com o império capitalista, optavam por acordos em troca de barganhas políticas que em última instância levaram ao declínio do próprio socialismo. Quanto aos estadistas liberais, Arendt diagnosticou não só a fraqueza da oposição popular ao imperialismo, mas as inconsistências e promessas não cumpridas que atribui ao seu oportunismo e ao seu suborno. Característica recorrente em uma sociedade com conflitos de interesses – em que os interesses individuais são entendidos como bem comum –, a expansão reivindicava a aparência de interesse comum da nação<sup>40</sup>.

O apelo à unidade assemelhava-se exatamente aos gritos de alerta que sempre haviam levado os povos à guerra; e, no entanto, ninguém – exceto Marx – percebeu que aquele instrumento universal e permanente de unidade escondia o germe da guerra permanente e universal<sup>41 42</sup>.

Arendt relembra que Karl Marx já alertava para os perigos da ideia de um instrumento universal permanente de unidade, que, integrado ao Estado-nação e à guerra colonialista, acabava por conduzir ao imperialismo e a uma lógica totalitária. Paradoxalmente, no capítulo sobre

<sup>36</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 198.

<sup>37</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 198.

<sup>38</sup> Na edição em inglês: “*In Marxist terms the new phenomenon of an alliance between mob and capital seemed so unnatural, so obviously in conflict with the doctrine of class struggle, that the actual dangers of the imperialist attempt – to divide mankind into master races and slave races, into higher and lower breeds, into colored peoples and white men, all of which were attempts to unify the people on the basis of the mob – were completely overlooked*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 152).

<sup>39</sup> Segundo Rosa Luxemburg, no contexto da Primeira Guerra Mundial, as lideranças reformistas do partido social democrata alemão levaram a classe trabalhadora mais organizada da Europa ao cataclismo: “Em lado algum a organização do proletariado se fez tão completamente subserviente ao imperialismo [...]. Nenhuma luta de classes política e industrial da classe trabalhadora foi tão abandonada como a da Alemanha”. Tradução livre da autora. No original: “*Nowhere was the organization of the proletariat made so completely subservient to imperialism [...]. Nowhere was the political and industrial class struggle of the working class so entirely abandoned as in Germany*” (LUXEMBURG, Rosa. “The Junius Pamphlet”. In: HUDIS, Peter; ANDERSON, Kevin B. (Eds.). *The Rosa Luxemburg Reader*. New York: Monthly Review, 2004. p. 315).

<sup>40</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 199.

<sup>41</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 200.

<sup>42</sup> Na edição em inglês: “*The cry for unity resembled exactly the battle cries which had always led peoples to war; and yet, nobody detected in the universal and permanent instrument of unity the germ of universal and permanent war*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 153).

“totalitarismo”, defendeu que o que livrou o marxismo de cair na lógica totalitária foi exatamente essa defesa do Estado-nação que em última instância viria a contribuir com a guerra imperialista.

Nesse contexto, a propriedade emergiu como a base firme para o desenvolvimento político, de forma que mesmo estadistas não imperialistas foram convencidos de que existiam interesses comuns com o imperialismo, mesmo diante das contradições estruturais dos dois modelos. Ou seja, as próprias autoridades governamentais, paradoxalmente, estabeleceram um imperialismo nacionalista como modelo.

No fim do século XIX, as classes proprietárias eram de tal forma dominantes que era quase ridículo a um funcionário do Estado fingir que servia o país. A divisão do país em classes deixava os funcionários públicos alienados do corpo político e forçava-os a formar o seu próprio círculo. Servindo nas colônias escapavam à desintegração do corpo nacional. Dominando povos estrangeiros em países distantes, podiam muito melhor passar por heróicos servidores da nação que “com seus serviços glorificavam a raça” do que se permanecessem no país de origem<sup>43 44</sup>.

As colônias deixam de ser apenas locais de exploração e, nesse momento, passam a ter um carácter estrutural. Nesse sentido, a expansão deu nova vida ao próprio nacionalismo, e passou a ser aceite como política nacional. Os membros das associações colonialistas e ligas imperialistas, quanto mais distantes territorialmente da nação, mais acreditavam que estavam servindo a ela: “A aliança entre a ralé e o capital está na génese de toda política imperialista”<sup>45 46</sup>. Essa articulação teve suas especificidades nos movimentos de nações diferentes, desde a Grã-Bretanha, a Áustria, a Alemanha e a França, contudo, para além das especificidades de cada projeto de poder, o objetivo comum era: “[...] imperializar toda a nação (e não apenas a sua parte supérflua), concatenar a política doméstica com política externa de modo a organizar o país para a pilhagem de territórios alheios e a degradação permanente de povos estrangeiros”<sup>47 48</sup>.

<sup>43</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 201.

<sup>44</sup> Na edição em inglês: “At the close of the century the owning classes had become so dominant that it was almost ridiculous for a state employee to keep up the pretense of serving the nation. Division into classes left them outside the social body and forced them to form a clique of their own. In the colonial services they escaped the actual disintegration of the national body. In ruling foreign peoples in faraway countries, they could much better pretend to be heroic servants of the nation, ‘who by their services had glorified the British race’, than if they had stayed at home” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 154).

<sup>45</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 202.

<sup>46</sup> Na edição em inglês: “The alliance between capital and mob is to be found at the genesis of every consistently imperialist policy” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 155).

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 202.

<sup>48</sup> Na edição em inglês: “[...] to imperialize the whole nation (and not only the ‘superfluous’ part of it), to combine domestic and foreign policy in such a way as to organize the nation for the looting of foreign territories and the permanent degradation of alien peoples” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 155).

## O HORIZONTE POLÍTICO DO CONCEITO DE “TOTALITARISMO”

Apesar de a palavra “totalitarismo” ter ganhado notória atenção no panorama político contemporâneo com a obra de Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*<sup>49</sup> – publicada originalmente em inglês em 1951 e reeditada com prefácios adicionais em 1958 e 1966 –, foi Carl Schmitt que, em 1927, cunhou pela primeira vez o termo no mesmo contexto que mais tarde Arendt viria a adotar. No texto *O conceito do político* (em alemão *Der begriff des politischen*), que depois de ampliado viria a se tornar uma influente obra que só teve sua versão final publicada em 1932, Schmitt insere a expressão “Estado total”:

[...] a equiparação estatal = político toma-se incorrecta e indutora em erro à medida que Estado e sociedade se penetram mutuamente, tornando sociais todos os assuntos que até agora eram estatais e, ao contrário, tornando estatais todos os assuntos que até agora eram “apenas” sociais, tal como ocorre, de modo necessário, numa comunidade organizada democraticamente. Então, os âmbitos que até agora eram “neutrais” – religião, cultura, formação, economia – deixam de ser “neutrais” no sentido de não-estatais e não-políticos. Enquanto contra-conceito polémico contra tais neutralizações e despolitizações de importantes âmbitos de coisas aparece o Estado total da identidade entre Estado e sociedade, o qual não é desinteressado em relação a nenhum âmbito de coisas e agarra potencialmente qualquer âmbito. Consequentemente, nele, tudo é político, pelo menos segundo a possibilidade, e a referência ao Estado já não está apta a fundar uma marca específica de diferenciação do “político”<sup>50 51</sup>.

Schmitt desenvolve o conceito de “Estado total” contra a despolitização liberal de áreas como a religião e a economia. Só o “Estado total” é realmente democrático, já que anula (*Aufhebung*) a separação entre a sociedade e o Estado. O termo utilizado por Schmitt, que foi jurista de Weimar e mais tarde académico nazista, ganhou destaque no discurso político anticomunista ocidental durante a era da Guerra Fria – em que comunismo e fascismo eram equalizados à base da recusa da separação entre Estado e sociedade.

Nesse sentido, apesar de Arendt instrumentalmente adotar o termo “totalitarismo” para igualar o regime nazista ao comunista, o arcabouço político que sustenta a utilização do termo é diferente. Enquanto Carl Schmitt defende que tudo é político, Hannah Arendt preserva o ideal de separação daquilo que ela chama de questão social da esfera política. Acaba por adotar uma postura antissocial ao conceber que a política de massas é o espaço propício ao desenvolvimento e à

<sup>49</sup> Em entrevista a *California Repport*, Roger Berkowitz (professor e chefe do Centro Hannah Arendt de Política e Humanidade no Bard College, em Nova York) afirma que não foi Arendt que escolheu o título *The origins of totalitarianism*, mas sim o seu editor. Segundo Berkowitz, ela acreditava que o mundo era complexo e confuso demais para se identificarem as raízes do totalitarismo. Em alemão, o título foi traduzido para *Elemente und Ursprunge totaler Herrschaft*, ou seja, “Os elementos e as origens do regime totalitário”.

<sup>50</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015. p. 46.

<sup>51</sup> Na edição em alemão: “[...] alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher ‘nur’ gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden, wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt. Dann hören die bisher ‘neutralen’ Gebiete – Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft – auf, ‘neutral’ im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein. Als polemischer Gegenbegriff gegen solche Neutralisierungen und Entpolitierungen wichtiger Sachgebiete erscheint der gegenüber keinem Sachgebiet desinteressierte, potentiell jedes Gebiet ergreifende totale Staat der Identität von Staat und Gesellschaft. In ihm ist infolgedessen alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch, und die Bezugnahme auf den Staat ist nicht mehr imstande, ein spezifisches Unterscheidungsmerkmal des ‘Politischen’ zu begründen” (SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1987. p. 11).



estruturação de regimes totalitários – postura comum dentro do pensamento liberal – e antagónica ao pensamento de Carl Schmitt, profundo crítico das democracias liberais. Ao igualar o nacional-socialismo ao comunismo, a teórica defende que ambos os regimes visam destruir todas as tradições sociais, legais e políticas:

Independente da tradição especificamente nacional, ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o regime totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massas, transferiu o centro do poder do exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente o domínio mundial [...] sempre que estes se tornavam realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente dos outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas – podia mais ajudar-nos a aceitar, julgar, ou prever o seu curso de ação<sup>52 53</sup>.

Para Arendt, ao atacar a pluralidade, os regimes totalitários enfraquecem a capacidade de pensar e de iniciar ação. Dessa forma, abre-se espaço para a existência de métodos de intimidação improvisados, em que o espaço público é reduzido a um ambiente no qual a comunicação é substituída por reflexos de propaganda. Arendt afirma que o totalitarismo nos coloca diante de um novo formato de governo, que, ao passo que desafia as leis positivas, não age sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma seguir as leis da natureza, ou da história; recorre à autoridade a que as leis positivas recebem sua legitimidade final<sup>54</sup>. Nesse sentido, a política só é possível como liberdade e a liberdade só é possível como ação entre iguais, uma igualdade que não existe *a priori*, fora do espaço público, mas que é própria desse espaço.

Hannah Arendt defendeu que os regimes de Hitler e Stalin representavam variedades de um único tipo de sistema. Refletiu longamente sobre as dificuldades de tentar entender fenómenos que desafiaram nossas categorias de pensamento político e nossos padrões de julgamento moral. Entretanto, ela era ciente de que, enquanto alguns cientistas políticos viam características totalitárias desde Revolução Francesa, outros haviam encontrado factos históricos muito mais antigos que podiam ser caracterizados como influências totalitárias sobre os eventos da modernidade.

Edmund Burke<sup>55</sup> havia sido o primeiro a fazer advertência de que a ditadura jacobina representava um tipo novo e particularmente perigoso

<sup>52</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 609.

<sup>53</sup> Na edição em inglês: “No matter what the specifically national tradition or the particular spiritual source of its ideology, totalitarian government always transformed classes into masses, supplanted the party system, not by one-party dictatorships, but by a mass movement, shifted the center of power from the army to the police, and established a foreign policy openly directed toward world domination. Present totalitarian governments have developed from one-party systems; whenever these became truly totalitarian, they started to operate according to a system of values so radically different from all others, that none of our traditional legal, moral, or common sense utilitarian categories could any longer help us to come to terms with, or judge, or predict their course of action” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 460).

<sup>54</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 611.

<sup>55</sup> O filósofo Edmund Burke foi um profundo crítico da Revolução Francesa. Em seu livro *Reflections on the revolution in France*, publicado em 1790, Burke adota uma postura anti-iluminista que se distingue por se opor a qualquer projeto de emancipação social que fosse contra o orgânico da sociedade, característica que

de tirania, mas o fenómeno que mais reconsiderou os teóricos políticos foi a culminação das revoluções no regime de Napoleão Bonaparte. A sua combinação explosivamente poderosa de ditadura pessoal e mobilização popular levou muitos a traçarem paralelos com o governo de Júlio César, aparentemente implicando que não havia nada realmente novo aqui<sup>56 57</sup>.

Segundo Canovan<sup>58</sup>, o estabelecimento do segundo regime bonapartista levou vários estudiosos a traçar paralelos com o fim da república romana, e também a especular sobre as novas características da sociedade europeia:

O fracasso de Napoleão na tentativa de unir a Europa sob a bandeira francesa foi uma indicação clara que a conquista por uma nação levaria ao total despertar da consciência nacional do povo conquistado e conseqüentemente à rebelião contra o conquistador, ou à tirania<sup>59 60</sup>.

A possibilidade de uma forma desconhecida de governo repressivo já não era mais aceitável para monarquistas conservadores do que para liberais progressistas. Ao refletir as análises do cesarismo levadas a cabo por Peter Baehr, Margareth Canovan afirma que os regimes autocráticos, centralizados como o de Napoleão, careciam de fundamento constitucional e mostravam pouco respeito à legalidade, ainda que reivindicassem a legitimidade do consentimento popular: “Estabelecido e sustentado pela força, dedicado ao engrandecimento militar, foi confirmado pela aclamação de uma população deslumbrada com a visão da glória nacional”<sup>61 62</sup>.

---

considerava opressiva e totalitária. Para Burke, a Revolução Francesa não tinha as mesmas motivações das revoluções ocorridas na Inglaterra e nos Estados Unidos décadas antes. Entendia a Revolução Francesa não só como uma revolução política, mas de carácter total, ocasionada por um rompimento violento com a tradição. Defendia que, enquanto as transformações políticas nos Estados Unidos e na Inglaterra propiciaram um retorno à ordem, o modelo francês tornou-se radical – característica que entendia como um impulso ao caos e à violência em proporções maiores (BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. New York: Oxford University Press, 2009).

<sup>56</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. pp. 241-242.

<sup>57</sup> Tradução livre da autora. No original: “Edmund Burke had been first in the field with his warning that the Jacobin dictatorship represented a new and particularly dangerous kind of tyranny, but the phenomenon that had set off most rethinking among political theorists was the Revolution’s culmination in the regime of Napoleon Bonaparte. His explosively powerful combination of personal dictatorship and popular mobilization led many to draw parallels with the rule of Julius Caesar, apparently implying that there was nothing really novel here” (CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. pp. 241-242).

<sup>58</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260.

<sup>59</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 168.

<sup>60</sup> Na edição em inglês: “The Napoleonic failure to unite Europe under the French flag was a clear indication that conquest by a nation led either to the full awakening of the conquered people’s national consciousness and to consequent rebellion against the conqueror, or to tyranny” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 128).

<sup>61</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 242.

Para Canovan<sup>63</sup>, o que interessa perceber é que, de Bonaparte a Mussolini, e de Mussolini a Hitler, a percepção desses eventos como totalitários importou pouco – a adoção generalizada do termo no uso académico e popular só ganha força em meados do século XX e implicou a percepção de que havia de facto algo novo nessas novas ditaduras.

Contudo, essa novidade ainda era frequentemente vista como uma intensificação de medidas de controle, e não como algo totalmente sem precedentes. Nesse sentido, o controle total de todos os aspetos da vida só é alcançado através da organização das massas unida por uma ideologia oficial. É a participação das massas na política moderna que possibilita que a democracia também forneça as condições para a forma mais intensiva de ditadura já alcançada. A autoridade de um líder, ainda que não tenha legitimidade constitucional, goza do apoio das massas; e só é possível porque é amparada por uma ideologia.

Arendt tem o cuidado de restringir seu uso do termo “totalitário” a apenas dois casos, os regimes liderados por Hitler e Stalin. Todos os regimes comunistas pós-estalinistas da URSS e da Europa Oriental, por exemplo, muitas vezes vistos como exemplos clássicos, ficam fora de sua categoria. Ao rever a situação da URSS após a morte de Stalin, defendeu que o totalitarismo havia cessado: “[...] o povo da União Soviética emergiu do governo totalitário para as muitas privações, perigos e injustiças da ditadura unipartidária”<sup>64 65</sup>. Contudo, reconhecia que o aparato de controle total ainda estava lá: desde o partido, a ideologia, a polícia secreta, a falta de direitos, ainda assim o sistema não era mais totalitário. Caracterização que não concedeu, por exemplo, à ditadura de Mussolini na Itália.

Talvez seja ainda mais revelador que Arendt tenha negado o rótulo ao regime que se proclamou “totalitário”, o fascismo de Mussolini. No seu auge, antes de Mussolini cair sob a influência de Hitler, seu regime era, na sua opinião, “não

---

<sup>62</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Established and sustained by force, devoted to military aggrandizement, it was confirmed by the acclamation of a populace dazzled by the vision of national glory*” (CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 242).

<sup>63</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260.

<sup>64</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. XLIV.

<sup>65</sup> Na edição em inglês: “[...] *the people of the Soviet Union have emerged from the nightmare of totalitarian rule to the manifold hardships, dangers, and injustices of one-party dictatorship*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. XXXVII).

totalitário, mas apenas uma ditadura nacionalista comum”<sup>66</sup>, com um líder à frente de um único partido na posse do Estado<sup>67 68</sup>.

Paradoxalmente, a “ideologia do terror” que caracterizava essa nova forma de governo, ainda que no sentido comum da palavra estivesse presente na ditadura de Mussolini, em Arendt não se apresentava como uma escala de terror de forma decisiva para que o regime viesse a ser considerado totalitário. O conceito de totalitarismo entendido por Arendt não é apenas mais extremo do que outras formas de opressão política, mas é essencialmente diferente, com características especiais que vão além das especificidades das tradições nacionais dos países em que estão implementados, ou da especificidade de sua ideologia. Em outros lugares, ela observa que os líderes nazistas estavam bem cientes dessa distinção, desprezando o fascismo de Mussolini, mas reconhecendo que o regime de Stalin era semelhante ao seu<sup>69</sup>.

Ditaduras não totalitárias semelhantes surgiram antes da II Guerra Mundial, na Romênia, Polônia, nos Estados bálticos (Lituânia e Letônia), na Hungria, em Portugal e, mais tarde, em Espanha. Os nazis, cujo instinto era infalível para discernir essas diferenças, costumavam comentar com desprezo as falhas dos seus aliados fascistas, ao passo que a genuína admiração que nutriam pelo regime bolchevique na Rússia (e pelo partido comunista da Alemanha) só era igualada e refreada pelo seu desprezo em relação às raças da Europa Oriental. O único homem pelo qual Hitler sentia “respeito incondicional” era por “Estaline, o gênio”<sup>70 71</sup>.

Em nota a essa citação, Arendt registra os comentários depreciativos de Goebbels sobre a superficialidade do fascismo em comparação ao radicalismo nazista. Disse Goebbels: “[O fascismo] é [...] completamente diferente do nacional-socialismo. Enquanto esse último desce até as raízes, o

<sup>66</sup> Canovan está a referir-se à seguinte passagem de Hannah Arendt em *The origins of totalitarianism*: “This is what finally happened in Italy under Mussolini’s Fascism, which up to 1938 was not totalitarian but just an ordinary nationalist dictatorship developed logically from a multiparty democracy” (ARENDR, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. pp. 256-257; “Foi o que finalmente aconteceu na Itália sob o fascismo de Mussolini, que até 1938 não era totalitário, mas apenas uma ditadura nacionalista comum desenvolvida logicamente a partir de uma democracia multipartidária”, tradução livre da autora).

<sup>67</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 243.

<sup>68</sup> Tradução livre da autora. No original: “It is perhaps even more telling that Arendt denied the label to the regime that first proclaimed itself ‘totalitarian’, Mussolini’s Fascism. In its prime, before Mussolini fell under Hitler’s influence, his regime was in her view ‘not totalitarian but just an ordinary nationalist dictatorship’, with a leader at the head of a single party in possession of the state” (CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 243).

<sup>69</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 244.

<sup>70</sup> ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. pp. 410-411.

<sup>71</sup> Na edição em inglês: “Similar nontotalitarian dictatorships sprang up in prewar Rumania, Poland, the Baltic states, Hungary, Portugal and Franco Spain. The Nazis, who had an unflinching instinct for such differences, used to comment contemptuously on the shortcomings of their Fascist allies while their genuine admiration for the Bolshevik regime in Russia (and the Communist Party in Germany) was matched and checked only by their contempt for Eastern European races. The only man for whom Hitler had ‘unqualified respect’ was ‘Stalin the genius’” (ARENDR, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 309).

fascismo é superficial”<sup>72 73</sup>. Afirmação reforçada nas palavras da própria Arendt, quando enfatiza o reconhecimento mútuo de ambas as lideranças dos regimes como líderes totalitários: “O único homem pelo qual Hitler sentia ‘respeito incondicional’ era por ‘Estaline, o génio’ [...]. Estaline também só confiava num homem, e esse homem era Hitler”<sup>74 75</sup>.

Para Canovan<sup>76</sup>, a ênfase dada por Arendt à revolução ideológica não pode ser considerada uma novidade na medida que fenómeno semelhante já foi visto, por exemplo, muito antes no jacobinismo, durante a Revolução Francesa. Nesse sentido, não seria a base do republicanismo europeu também totalitário (segundo o próprio entendimento de totalitarismo de Arendt)? A pergunta se coloca na medida que não há uma necessária contradição entre totalitarismo e republicanismo para os revolucionários jacobinos da Revolução Francesa: a “doutrina armada” jacobina, tão temida pelo filósofo Edmund Burke,

[...] faz o totalitarismo parecer uma espécie de cruzada ideológica quase religiosa. No entanto, Arendt continua a insistir na completa falta de precedentes para o fenómeno com o qual se preocupa. Os regimes totalitários “operam de acordo com um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros, que nenhuma das nossas categorias tradicionais de direito, moral ou senso comum poderia mais nos ajudar a chegar a um acordo, julgar ou prever seu curso de ação”<sup>77 78</sup>.

Paradoxalmente, a definição de totalitarismo de Arendt também poderia ser aplicada à ideologia dos jacobinos na Revolução Francesa que foi duramente criticada pelo filósofo conservador Edmund Burke, o qual defendeu ser essa revolução ditatorial e terrorista. As críticas de Burke, ainda que coadunem com as posições de Hannah Arendt, trazem a compreensão da origem do republicanismo francês como sendo totalitário, o que remete ao paradoxo de se pensar a possibilidade de republicanismo e totalitarismo caminharem juntos. Para os jacobinos, era

<sup>72</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 410.

<sup>73</sup> Na edição em inglês: “[Fascism] is... nothing like National Socialism. While the latter goes deep down to the roots, Fascism is only a superficial thing” (THE GOEBBELS DIARIES, 1948, p. 71 *apud* ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 309).

<sup>74</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 411.

<sup>75</sup> Na edição em inglês: “The only man for whom Hitler had ‘unqualified respect’ was ‘Stalin the genius’ [...]. Stalin trusted only one man and that was Hitler” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 309).

<sup>76</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 244.

<sup>77</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 244.

<sup>78</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] makes totalitarianism sound like a kind of quasi-religious ideological crusade. Yet Arendt continues to insist on the complete lack of precedents for the phenomenon she is concerned with. Totalitarian regimes ‘operate according to a system of values so radically different from all others, that none of our traditional legal, moral, or common sense categories could any longer help us to come to terms with, or judge, or predict their course of action’” (CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 244).

absolutamente possível a defesa de uma proposta republicana, ainda que fosse mais radical. Já Arendt segue na sua compreensão de que o regime nazista e o comunismo de Stalin foram modelos específicos:

As literaturas nazi e bolchevique provam repetidamente que os governos totalitários visam conquistar o globo e trazer todos os países para debaixo do seu jugo. Contudo, não chegam a ser decisivos esses programas ideológicos, herdados dos movimentos pré-totalitários (dos partidos antisemitas supranacionais e dos sonhos pangermânicos de impérios, no caso dos nazis, e do conceito internacional do socialismo revolucionário, no caso dos bolchevistas). Decisivo é que regimes totalitários realmente conduzem sua política estrangeira na constante pressuposição de que eventualmente conseguirão atingir o seu objetivo final e nunca o perdem de vista, por mais remoto que ele pareça ou por mais que se choque com as necessidades do momento<sup>79 80</sup>.

A tentativa de Arendt de distinguir o totalitarismo comunista da URSS e o nazismo da Alemanha de outros modelos autoritários gera uma dificuldade de articular fenómenos, já que consiste na mobilização em entender o totalitarismo como um movimento de massa perpétuo que visa a destruição. A forma totalitária de governo depende que um movimento, e não um partido, tome o poder.

Nesse sentido, compreender as formas “normais” de ditadura pode ajudar a entender esse fenómeno indescritível, concentrando a atenção especialmente nas peculiaridades da liderança totalitária e sua relação com as massas. Segundo Canovan<sup>81</sup>, as teorias pós-clássicas da ditadura foram construídas em torno da figura do líder: a ideia do homem maior que personifica o domínio. A ideia do ditador que se tornou senhor por pura força da personalidade, sem poder contar com o apoio tradicional ou institucional, era muito comum na tradição do cesarismo do século XIX. No século XX, o fascismo transformou esse relutante reconhecimento do domínio pessoal em uma justificativa ideológica do governo ditatorial, como um homem que havia dado provas práticas de sua capacidade de liderar: “Se Mussolini mostrou o caminho, Hitler e seus seguidores foram mais longe, personalizando explicitamente seu regime, de modo que tudo girava em torno do Führer, cuja vontade tinha força de lei”<sup>82 83</sup>.

<sup>79</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 549.

<sup>80</sup> Na edição em inglês: “*Evidence that totalitarian governments aspire to conquer the globe and bring all countries on earth under their domination can be found repeatedly in Nazi and Bolshevik literature. Yet these ideological programs, inherited from pretotalitarian movements (from the supranationalist antisemitic parties and the Pan-German dreams of empire in the case of the Nazis, from the international concept of revolutionary socialism in the case of the Bolsheviks) are not decisive. What is decisive is that totalitarian regimes really conduct their foreign policy on the consistent assumption that they will eventually achieve this ultimate goal, and never lose sight of it no matter how distant it may appear or how seriously its ‘ideal’ demands may conflict with the necessities of the moment*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 415).

<sup>81</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260.

<sup>82</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 246.

Canovan defende que não interessam a Arendt características específicas de Hitler e Stalin em suas individualidades, ao contrário, evidencia que ela nega a importância deles aos moldes da tradição cesarista que elevava líderes como indivíduos históricos mundiais ou líderes carismáticos<sup>84</sup>. Ainda que estejam no centro do totalitarismo, é um tipo peculiar de centralidade. O julgamento de Arendt é uma constatação da desproporcionalidade entre suas estaturas pessoais e o caos que foram capazes de gerar. Para Arendt, o papel do líder totalitário é ser o centro e a personificação de uma massa em movimento. “Acima da insensatez da sociedade totalitária, coloca-se num pedestal o ridículo supersentido da sua superstição ideológica”<sup>85 86</sup>.

As numerosas reflexões apresentadas por Canovan sobre a interpretação de totalitarismo em Arendt nos conduzem a um questionamento ainda mais instigante: os regimes liderados por Hitler e Stalin se caracterizariam de facto como regimes totalitários no sentido de Schmitt, ou seriam degenerações burocráticas?

Para respondermos a essa questão, é relevante compreendermos que ambos os processos foram cooptados por contramovimentos. Ou seja, tanto o nazismo é uma reação à Revolução Alemã pós- I guerra mundial, como o estalinismo é um contramovimento em resposta à Revolução Bolchevique. Assim como o bonapartismo<sup>87</sup> foi uma contrarrevolução em resposta à Revolução Francesa.

Em *The struggle against fascism in Germany*, no panfleto de julho de 1934 intitulado “Bonapartism and Fascism”, Trotsky<sup>88</sup> defende que o fascismo é uma contrarrevolução a partir de um quadro da economia política capitalista. Trotsky<sup>89</sup> caracteriza Hitler e Stalin como bonapartistas, ainda que em contextos de economias políticas diferentes. Em todo o caso, trata-se de uma cooptação contra o movimento revolucionário.

---

<sup>83</sup> Tradução livre da autora. No original: “If Mussolini showed the way, Hitler and his followers went further, explicitly personalizing his regime so that everything revolved around the Führer, whose will had the force of law” (CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 246).

<sup>84</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 247.

<sup>85</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 606.

<sup>86</sup> Na edição em inglês: “Over and above the senselessness of totalitarian society is enthroned the ridiculous supersense of its ideological superstition” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 457).

<sup>87</sup> “Bonapartismo” é o termo que denomina o movimento contrarrevolucionário liderado por Napoleão Bonaparte, que, herdeiro da Revolução Francesa, ao ascender ao poder, aboliu a república e tornou-se imperador. O fenómeno da autonomização do Estado face à sociedade foi gerado por um processo político contraditório, no qual o regime bonapartista se estabeleceu através da eliminação do regime parlamentar burguês, cuja vigência colocava em risco os fundamentos da sociedade capitalista. “A ideia de um mestre do destino colocando-se acima das classes não é outra coisa senão a ideia do bonapartismo” (TROTSKY, Leon. *The history of the russian revolution (versão 7)*. 7. ed. New York: Pathfinder, 2001a. p. 652; Tradução livre da autora. No original: “This idea of a master of Destiny rising above classes, is nothing but Bonapartism”).

<sup>88</sup> TROTSKY, Leon. *The struggle against fascism in Germany*. New York: Pathfinder, 1971.

<sup>89</sup> TROTSKY, Leon. *The struggle against fascism in Germany*. New York: Pathfinder, 1971.

Os sucessos do fascismo facilmente fazem as pessoas perderem toda perspectiva, levam-nas a esquecer as condições reais que tornaram possíveis o fortalecimento e a vitória do fascismo. [...]. Podemos defini-la como uma lei histórica: o fascismo só conseguiu conquistar os países em que os partidos operários com suas posturas conservadoras impediram o proletariado de utilizar a situação revolucionária e tomar o poder<sup>90 91</sup>.

O nazismo e o estalinismo emergiram como contramovimentos que instrumentalmente se utilizam de elementos revolucionários. A transformação para uma revolução democrática socialista internacional é nesse sentido contida pelos dois lados: por Stalin<sup>92</sup>, com a burocratização e a abolição dos soviets e o foco do socialismo em um só país; e por outro lado com o nazismo, sua característica de militarização e nacionalismo que silenciaram a Revolução Alemã. Ainda que guardassem elementos da simbologia operária socialista, dentro dos regimes não avançaram com uma economia socialista e democrática.

A interpretação de Arendt sobre esses eventos históricos segue um outro caminho, apesar de entender o marxismo como uma teoria que pensa o mundo a partir de uma perspectiva de transformação – entende que o movimento socialista na sua forma social-democrata não se efetivou enquanto teoria totalitária, porque Marx e Engels não tiveram em conta as oposições nacionais. Na medida que a classe trabalhadora foi cooptada pelos Estados-nacionais, se afastou de um projeto político a partir de uma ideia total:

Quando um movimento, internacional na sua organização, universal no seu alcance ideológico e global na sua aspiração política, toma o poder num único país, coloca-se obviamente em situação contraditória. O movimento socialista escapou a essa crise, em primeiro lugar porque a questão nacional – ou seja, o problema estratégico suscitado pela revolução – havia sido curiosamente negligenciado por Marx e Engels e, em segundo lugar, porque só teve de encarar o problema de governar depois da I Guerra Mundial ter retirado à Segunda Internacional a autoridade sobre os membros nacionais, que em toda a parte haviam aceite como facto inalterável a prioridade dos sentimentos nacionais em relação à solidariedade internacional<sup>93 94</sup>.

<sup>90</sup> TROTSKY, Leon. *The struggle against fascism in Germany*. New York: Pathfinder, 1971. p. 452.

<sup>91</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The successes of fascism easily make people lose all perspective, lead them to forget the actual conditions which made the strengthening and the victory of fascism possible. [...] We may set it down as a historical law: fascism was able to conquer only in those countries where the conservative labor parties prevented the proletariat from utilizing the revolutionary situation and seizing power*” (TROTSKY, Leon. *The struggle against fascism in Germany*. New York: Pathfinder, 1971. p. 452).

<sup>92</sup> Em *The revolution betrayed: what is the Soviet Union and where is it going?*, publicado originalmente em 1937, Leon Trotsky expõe que foi a burocracia que fez Stalin, e não o contrário. Trotsky previu que, caso não houvesse uma revolução política que restabelecesse o controle político dos operários sobre o Estado, a própria burocracia de Stalin seria responsável por restaurar o capitalismo na União Soviética (TROTSKY, Leon. *The revolution betrayed: what is the Soviet Union and where is it going?* New York: Pathfinder, 2009b).

<sup>93</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 515.

<sup>94</sup> Na edição em inglês: “*When a movement, international in organization, all-comprehensive in its ideological scope, and global in its political aspiration, seizes power in one country, it obviously puts itself in a paradoxical situation. The socialist movement was spared this crisis, first, because the national question – and that meant the strategic problem involved in the revolution – had been curiously neglected by Marx and Engels, and, secondly, because it faced governmental problems only after the first World War had divested the Second International of its authority over the national members, which everywhere had accepted the primacy of national sentiments over international solidarity as an unalterable fact*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 389).



A partir da Primeira Guerra Mundial, há, então, a cisão do ideal de um único partido, que continha em sua essência a defesa de uma ideologia total. Quando dividido em um conjunto de novos partidos, perde a ideia de totalidade. O que Arendt não diagnostica é que esse processo é fruto do próprio movimento antirrevolucionário, que fez com que a classe trabalhadora começasse a ter interesses comuns aos do imperialismo. Focado apenas em melhorias sociais individuais, a própria classe trabalhadora passa a ter interesse nos Estados-nacionais, em vez de defender sua abolição, como propunha a Segunda Internacional antes da Primeira Guerra Mundial que defendia a solidariedade internacional da classe trabalhadora.

Contra essa tendência nacionalista da Internacional Socialista, e reapropriando-se do lema do Manifesto Comunista (1848) – “Proletários de todos os países, uni-vos” –, cristaliza-se na Conferência Socialista de Zimmerwald os primórdios daquilo que viria a ser a Internacional Comunista, que, com Rosa Luxemburg<sup>95</sup>, Trotsky, Zetkin, Lenin, Jean Jaurès e outros, apelava à ideia de uma revolução socialista total e internacional para acabar com a guerra imperialista<sup>96</sup>.

Surpreendentemente, Arendt não acredita que essa viragem nacionalista chegou de facto a ocorrer nos movimentos totalitários bolchevique e nazi<sup>97</sup>. Ao temer uma retomada do absolutismo e a limitação das suas liberdades que poria fim ao ímpeto interno de movimento, bem como a uma suposta evolução do nacionalismo<sup>98</sup> que colocaria entraves à expansão externa, acabaram por seguir a direção de um governo total:

---

<sup>95</sup> Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht apoiavam a iniciativa. Entretanto, Luxemburg estava presa e com problemas de comunicação e não conseguirá participar nas conferências de Zimmerwald. O grupo Spartacus, ao qual Luxemburg pertencia, seria representado por Bertha Thalheimer e Ernst Meyer. Para a conferência de 1915, Luxemburg e Liebknecht escreveram uma carta de princípios que todavia não chegou ao destino (NETTL, Peter. *Rosa Luxemburg: the biography*. London, New York: Verso, 2019. pp. 628-629). Nessa carta, Luxemburg denuncia o nacionalismo que cooptou os partidos social-democratas na guerra imperialista e estressa a importância do internacionalismo – a soberania da política internacional – contra a falibilidade dos partidos nacionais. Rosa Luxemburg punha sua fé numa estrutura internacional com partidos nacionais verdadeiramente subservientes aos interesses do movimento internacional socialista (NETTL, Peter. *Rosa Luxemburg: the biography*. London, New York: Verso, 2019. p. 642).

<sup>96</sup> Na Conferência Socialista de Zimmerwald, se lê: “Nessa situação insuportável, nós, os representantes dos partidos socialistas, sindicatos e suas minorias, nós alemães, franceses, italianos, russos, poloneses, letes, romenos, búlgaros, suecos, noruegueses, holandeses e suíços – nós que não defendemos a solidariedade nacional com a classe exploradora, mas defendemos a solidariedade internacional do proletariado e da luta de classes – reunimo-nos para reconectar os fios dilacerados das relações internacionais e apelar à classe trabalhadora a se recuperar e lutar pela paz”. Tradução livre da autora. No original: “*In this unbearable situation, we, the representatives of the Socialist parties, trade unions, or of their minor ones, we Germans, French, Italians, Russians, Poles, Letts, Rumanians, Bulgarians, Swedes, Norwegians, Dutch, and Swiss, we who stand not on the ground of national solidarity with the exploiting class, but on the ground of the international solidarity of the proletariat and of the class struggle, have assembled to retie the torn threads of international relations and to call upon the working class to recover itself and to fight for peace*” (TROTSKY, Leon. *An appeal to the toiling, oppressed and exhausted peoples of Europe*. New York: Penguin, 2009a. p. 5). Esta conferência é importante porque agrupa todos os socialistas que se opuseram a I Guerra Mundial e servirá como base da cisão entre social-democratas e comunistas a nível internacional. Trotsky foi o responsável por redigir a resolução final da conferência de Zimmerwald que foi assinada por todos.

<sup>97</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 515.

<sup>98</sup> A evolução do nacionalismo não coloca nenhum entrave à expansão externa – apenas o enquadra no contexto do Estado capitalista; o nacionalismo não é um entrave ao imperialismo, é sua precondição.

A forma de governo que os dois movimentos tomaram – ou melhor, que resultou automaticamente da sua dupla pretensão de domínio total e governo mundial – é melhor definida pelo *slogan* de Trotsky de “revolução permanente”, embora a teoria de Trotsky fosse apenas a previsão socialista de uma série de revoluções, desde a revolução antifeudal da burguesia até à antiburguesia do proletariado, que se alastrariam de um país para outro<sup>99 100</sup>.

Arendt defende que a teoria da revolução permanente de Trotsky pouco conseguiu efetivamente se configurar como modelo totalitário, tendo ficado mais reduzida ao que chamou de “implicações semianárquicas”. Para Arendt, foi Stalin que de facto pôs em prática a teoria de Trotsky<sup>101 102</sup>, ainda que de maneira retórica a tenha atacado para não dar vazão a quaisquer ideias de um dos seus maiores opositores.

Esse argumento está em oposição às análises do próprio Trotsky<sup>103</sup> sobre o assunto, que defende que a ascensão de Stalin significa uma reação comparável ao bonapartismo após a Revolução Francesa – fruto das condições adversas e falta de internacionalização da revolução. Trotsky<sup>104</sup> entende que, dentro dos confinamentos de Estados separados, uma produção socialista não pode ser introduzida por razões políticas e económicas.

A doutrina “totalitária” da internacionalização será substituída por uma doutrina nacionalista de “socialismo num só país”, e o controlo estalinista do Estado é reforçado a cada derrota revolucionária no exterior. O “orgulho de classe” deu lugar à timidez e ao carreirismo, no que uma nova casta política se levantou: uma jovem burocracia, que tinha crescido como agente do proletariado, começou a sentir-se como um tribunal de arbitragem independente entre as classes. Em vez de ser a classe trabalhadora e as massas a liderarem o processo de transformação, é o

<sup>99</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 516.

<sup>100</sup> Na edição em inglês: “*The form of government the two movements developed, or, rather, which almost automatically developed from their double claim to total domination and global rule, is best characterized by Trotsky’s slogan of ‘permanent revolution’ although Trotsky’s theory was no more than a socialist forecast of a series of revolutions, from the antifeudal bourgeois to the antibourgeois proletarian, which would spread from one country to the other*” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 289).

<sup>101</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 519.

<sup>102</sup> A teoria da revolução permanente tinha como pano de fundo uma Rússia economicamente atrasada, Trotsky acreditava que a sua única possibilidade de sobreviver seria se o socialismo não ficasse reduzido apenas à esfera nacional, mas se estendesse para o resto do mundo. Segundo Trotsky, em países de desenvolvimento mais atrasado, ou coloniais, como o que se encontrava a Rússia, havia várias etapas políticas do desenvolvimento histórico que precisavam ser saltadas. Dentre eles, o próprio quadro do sistema capitalista internacional que só dava como alternativas de transformação propostas de revoluções democráticas e burguesas, que quando conseguiam se efetivar eram sempre dependentes do capital internacional. Dito isso, para Trotsky (TROTSKY, Leon. *The history of the russian revolution (versão 7)*. 7. ed. New York: Pathfinder, 2001a. pp. 1276-1286), uma revolução democrática republicana burguesa, em países economicamente dependentes como a Rússia, não seria capaz de gerar uma emancipação efetiva na medida que as burguesias nacionais eram não só coloniais, mas dependentes do centro.

<sup>103</sup> TROTSKY, Leon. *The revolution betrayed: what is the Soviet Union and where is it going?* New York: Pathfinder, 2009b. pp. 89-91 *passim*.

<sup>104</sup> TROTSKY, Leon. *The history of the russian revolution*. 7. ed. New York: Pathfinder, 2001b. p. 1283.

Estado – como instituição acima das classes – que as impõe de forma burocrática, enquanto as massas são gradualmente afastadas da política<sup>105</sup>.

Arendt pensa encontrar uma teoria total e internacionalista – como a teoria da revolução permanente – na Alemanha nazi:

No nazismo, em lugar do conteúdo bolchevique de revolução permanente, encontramos a noção de uma “seleção (racial) que não pode parar” e que exige a constante radicalização dos critérios pelos quais é feita a seleção, isto é, o extermínio dos ineptos. O facto é que tanto Hitler quanto Estaline entenderam<sup>106</sup> promessas de estabilidade para esconder a intenção de criar um estado de instabilidade permanente<sup>107 108</sup>.

Arendt entende que, ainda que o líder totalitário tenha como fim último um objetivo total, estabelece um mundo fictício como realidade operante da vida cotidiana, em que vive em um constante limiar entre a tentativa de estabelecimento de uma aparente normalização, sem que esta se configure de facto como um modo de vida e ponha em causa seu objetivo totalitário: “[...] se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o sério risco de perder todo o poder que porventura tenham conquistado”<sup>109 110</sup>.

O totalitarismo no poder precisa, então, do estabelecimento de uma sede oficial, bem como da aquisição de uma espécie de laboratório político, em que possa testar a efetivação dos seus objetivos finais que corroborem com o desprezo à individualidade e à nacionalidade.

O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento instala a polícia secreta na posição executante e guardiã da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e finalmente, ergue campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio global<sup>111 112</sup>.

<sup>105</sup> TROTSKY, Leon. *The revolution betrayed: what is the Soviet Union and where is it going?* New York: Pathfinder, 2009b. pp. 89-91 *passim*.

<sup>106</sup> O termo “entenderam” seria melhor traduzido por “mantiveram”.

<sup>107</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. pp. 517-518.

<sup>108</sup> Na edição em inglês: “Here, instead of the Bolshevik concept of permanent revolution, we find the notion of a racial ‘selection which can never stand still’ thus requiring a constant radicalization of the standards by which the selection, i.e., the extermination of the unfit, is carried out. The point is that both Hitler and Stalin held out promises of stability in order to hide their intention of creating a state of permanent instability” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 391).

<sup>109</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 519.

<sup>110</sup> Na edição em inglês: “[...] if they do not pursue global rule as their ultimate goal, they are only too likely to lose whatever power they have already seized” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 392).

<sup>111</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. pp. 519-520.

<sup>112</sup> Na edição em inglês: “Totalitarianism in power uses the state administration for its long-range goal of world conquest and for the direction of the branches of the movement; it establishes the secret police as the executors and guardians of its domestic experiment in constantly transforming reality into fiction; and it finally erects concentration camps as special laboratories to carry through its experiment in total domination” (ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 392).

Se alguém lê Arendt seletivamente, portanto, pode encontrar em seu trabalho um diagnóstico tão sombrio quanto a ideia de que a ameaça do totalitarismo na modernidade é pior do que qualquer coisa imaginada por aqueles que temiam as massas do século XIX. Fundamentalmente, porém, essa não é a mensagem predominante de seu pensamento político. Canovan<sup>113</sup> relembra que a história sombria que Arendt conta é perpassada por avisos contra o desespero. Lutando contra previsões de ruínas inevitáveis, ela defende que “[...] progresso e ruína são dois lados da mesma moeda; que ambos são artigos de superstição”<sup>114 115</sup>.

Os escritos subsequentes ao livro *Origens do totalitarismo* dão ênfase à capacidade humana de iniciar algo novo. O pensamento político maduro de Arendt se desenvolve como uma exploração das implicações desses *insights* sobre a existência plural de seres únicos que têm capacidade de exercer ação política, e é ela que faz com que não estejamos inexoravelmente condenados ao totalitarismo ou a qualquer outra coisa: “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o facto simples do nosso aparecimento físico original”<sup>116 117</sup>.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018.

ARENDDT, Hannah. “Sechs essays”. In: HAHN, Barbara (Ed.). *Sechs essays: Die verborgene tradition. Kritische Gesamtausgabe/Complete Works*. Vol. 3. Göttingen: Wallstein Verlag, 2019, pp. 9-112.

ARENDDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

BENHABIB, Seyla. *Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity, 1996.

BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. New York: Oxford University Press, 2009.

<sup>113</sup> CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship”. In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260. p. 258.

<sup>114</sup> ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. XXIX.

<sup>115</sup> Na edição em inglês: “It holds that Progress and Doom are two sides of the same medal; that both are articles of superstition” (ARENDDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. VII).

<sup>116</sup> ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018. p. 219.

<sup>117</sup> Na edição em inglês: “With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance” (ARENDDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. p. 176).

CANOVAN, Margaret. "The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship". In: BAHER, Peter; RICHTER, Melvin (Eds.). *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 241-260.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HOBSON, John A. *Imperialism: a study*. ACLS Humanities E-Book, 2009.

LUXEMBURG, Rosa. *A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*. Tradução de Moni Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

LUXEMBURG, Rosa. *A revolução russa*. Tradução de Isabel Maria Loureiro. Petrópolis: Vozes, 1991.

LUXEMBURG, Rosa. "The complete works of Rosa Luxemburg". In: HUDIS, Peter; LE BLANC, Paul (Eds.). *Economic writings 2*. Vol. 2. Tradução de Nicholas Gray e George Shriver. London: Verso, 2016.

LUXEMBURG, Rosa. "The Junius Pamphlet". In: HUDIS, Peter; ANDERSON, Kevin B. (Eds.). *The Rosa Luxemburg Reader*. New York: Montly Review, 2004.

LUXEMBURG, Rosa. *The socialist crisis in France*. Tradução de Ernest Erber. Luxemburg Internet Archive, 2005. <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1901/socialist-crisis-france/index.htm> (último acesso em 12/07/2020).

MARX, Karl. "Crítica do Programa de Gotha". In: MARX, Karl. *Obras escolhidas*. Tradução de José Barata-Moura. Lisboa: Avante, 1982. [www.marxists.org/portugues/marx/1975/gotha/gotha.htm#i4](http://www.marxists.org/portugues/marx/1975/gotha/gotha.htm#i4) (último em 07/01/2021).

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. "Zur Judenfrage". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Werke (MEW)*. Vol. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981, pp. 347-377.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. "Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Werke (MEW)*. Vol. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1972a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. "Kritik des Gothaer Programms". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Werke (MEW)*. Vol. 19. Berlin: Dietz Verlag, 1973, pp. 13-32.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. "Manifest der Kommunistischen Partei". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Werke (MEW)*. Vol. 4. Berlin: Dietz Verlag, 1972b, pp. 459-493.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de José Barata-Moura. Lisboa: Avante, 1997.

NETTL, Peter. *Rosa Luxemburg: the biography*. London, New York: Verso, 2019.

OBER, Josiah. "Institutions, growth, and inequality in Ancient Greece". In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios; SANTAS, Gerasimos (Eds.). *Democracy, justice, and equality in Ancient Greece: historical and philosophical perspectives*. Cham: Springer International Publishing, 2018, pp. 15-37.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1987.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

TROTSKY, Leon. *An appeal to the toiling, oppressed and exhausted peoples of Europe*. New York: Penguin, 2009a.

TROTSKY, Leon. *The history of the russian revolution (versão 7)*. 7. ed. New York: Pathfinder, 2001a.

TROTSKY, Leon. *The history of the russian revolution*. 7. ed. New York: Pathfinder, 2001b.

TROTSKY, Leon. *The revolution betrayed: what is the Soviet Union and where is it going?* New York: Pathfinder, 2009b.

TROTSKY, Leon. *The struggle against fascism in Germany*. New York: Pathfinder, 1971.

## A “MENTIRA ORGANIZADA” NO TOTALITARISMO

*The “organized lie” in the totalitarianism*

Rodrigo Ribeiro Alves Neto<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo explicita e discute a análise político-filosófica arendtiana do papel da propaganda nos movimentos e regimes totalitários, tendo em vista compreender de que modo um dos seus aspectos essenciais foi a centralidade da propagação da mentira como forma de comunicação política, organização da opinião pública e doutrinação ideológica das massas.

### ABSTRACT:

The article explains and discusses the arendtian political-philosophical analysis of the role of publicity in totalitarian movements and regimes, in order to understand how one of its essential aspects was the centrality of the propagation of lies as a form of political communication, organization of public opinion and ideological indoctrination of the masses.

O que preparou as massas para a mobilização pela ficção ideológica no totalitarismo por meio da manipulação e da mentira organizada? Em que consistem as “massas” e com base em quais argumentos Arendt defende a tese de que uma sociedade de massas é um solo fértil para o surgimento de movimentos e governos totalitários com seus métodos de manipulação e substituição da verdade pela ficção? Como a propaganda totalitária revelou e utilizou o desprezo das massas pela verdade factual? De que maneira o uso sistemático, estratégico e metódico da mentira e da propaganda se tornaram instrumentos de mobilização, organização e dominação das massas no totalitarismo? De que modo as massas no totalitarismo eram levadas a não distinguir o verdadeiro do falso e não diferenciar fato e ficção? Em que medida a confiabilidade do mundo comum, o testemunho, a memória, o registro histórico, enfim, as formas de assegurar a verdade fática foram substituídas pela coerência de ficções ideológicas? Como essas ficções ideológicas tomaram o lugar da veracidade e do senso comum, destruindo a experiência da realidade compartilhada com base na liberdade e na pluralidade? De que forma esses fenômenos expressam o quanto os cidadãos, quando comprimidos em uma massa supérflua, atomizada e sem raízes no mundo público e humano, tornam-se facilmente manejáveis e previsíveis, substituindo a ação pelo comportamento controlável e o discurso pela informação manipuladora? Como isso pôde acontecer? Quais são as raízes desses fenômenos?

Setenta anos depois da sua primeira edição, a obra “Origens do totalitarismo”, de Hannah Arendt, conserva seu vigor crítico e reflexivo ao nos permitir pensar nessas questões e elaborar

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

significados que iluminem esses fenômenos ainda vigentes nas sociedades contemporâneas. Arendt adverte que o totalitarismo precisa ser entendido como um evento político intrinsecamente moderno, resultante de certos aspectos e elementos assentados em uma série de condições históricas e políticas contemporâneas que tornaram possível o projeto de fabricação planejada de uma dominação total pela conjugação inédita de terror e ideologia. O totalitarismo foi, assim, um fenômeno moderno, isto é, gestado e posto em prática em certo momento de nossa civilização, sendo por isso a expressão de uma profunda crise que nasce do próprio processo histórico da cultura ocidental.

No capítulo que encerra a obra *Origens do Totalitarismo*, intitulado “Ideologia e Terror”, Arendt concluiu suas reflexões afirmando que esse regime erigiu o terror como sua essência e a ideologia como seu guia para a ação tendo como base a “solidão das massas”. Solidão é uma experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo comum e humano, ou ainda, uma experiência de não mais pertencer ao mundo, de estar abandonado por todos os outros e, além disso, por si próprio. Segundo Arendt, na vida social, essa experiência pode ocorrer na velhice ou na consciência da morte, mas o decisivo foi ela ter se tornado no século XX um fenômeno de massa, isto é, uma experiência que afeta a todos os homens, possuindo progressivamente uma grande relevância política. Arendt distingue “solidão”, “desamparo” ou “desolação” (*loneliness*) de “estar a sós consigo mesmo” (*solitude*), esta última sendo concebida como a forma de isolamento humano necessária para que se ative o diálogo interno entre eu e mim mesmo, que constitui a essência do pensamento. Para a autora,

quando estou só [*in solitude*], estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão [*loneliness*] sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo dos dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento<sup>2</sup>.

A reflexão arendtiana sobre a desolação está vinculada ao horror dos campos de concentração, no quais os homens foram levados à perda do si próprio, isto é, perda da confiança em si mesmos como parceiros dos próprios pensamentos, acarretando na perda da confiança no mundo, condição elementar que os homens possam ter quaisquer experiências. Na mais radical alienação do mundo, tanto o diálogo do pensamento quanto a capacidade de ter experiências são perdidas simultaneamente. A solidão, portanto, não consiste no isolamento em que perdemos uns aos outros com a aniquilamento do espaço público, mas sim no desaparecimento simultâneo da esfera privada da existência na qual perdemos qualquer relação com o mundo enquanto obra humana experimentada na atividade de fabricação, com o “sentimento de realidade” dado pelo senso comum e, enfim, com nós mesmos parceiros no diálogo reflexivo do pensamento. A dominação totalitária, como forma de governo e organização das massas, é inédita justamente

<sup>2</sup> ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 527.



porque, através do terror e da ideologia, não se baseia apenas na destruição da pluralidade inerente ao espaço público, retirando dos homens a capacidade de agir, mas na destruição simultânea de todos os relacionamentos do homem com ele mesmo e com o mundo. Arendt ressalta que “essa privação de relações objetivas com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa da solidão, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana”<sup>3</sup>.

A solidão é a experiência de perda de confiabilidade no mundo como “criação do homem” e perda do relacionamento com o mundo enquanto “humano”, isto é, ao mesmo tempo abrigo e assunto de homens como singularidades plurais. Foi como uma verdadeira resposta à solidão que os governos totalitários criaram um vínculo infalível entre a ideologia (como substituta do senso comum e do pensamento) e o terror (como substituto da ação). A aterrorização das massas e a “ficção ideológica”, enquanto instrumentos da dominação totalitária, permitem que esse regime possa ser definido como uma “solidão organizada”<sup>4</sup>. Foi somente a partir dessa experiência de solidão radical que o terror e a ideologia puderam engolfar e organizar as massas desarraigadas para a dominação totalitária.

A “solidão organizada” foi o solo fértil no qual vicejou a “mentira organizada” no totalitarismo. O regime totalitário descobriu um modo de dominar e aterrorizar *internamente* os indivíduos solitários através de uma ideologia constantemente acionada que os preserva do diálogo do pensamento e do exercício da persuasão, substituindo-os pela força bruta e pelo fanatismo desprovido de convicções. Definir o totalitarismo como uma “solidão organizada” significa dizer que “os Estados totalitários procuram constantemente, embora nunca com pleno sucesso, demonstrar a superfluidade do homem”<sup>5</sup>. O propósito totalitário foi tornar todos os homens igualmente supérfluos ou desolados, organizando e administrando o desamparo das massas com base na propaganda, na burocracia, na ideologia e no terror. Essa superfluidade, por sua vez, está assentada na degradação do senso comum, no desenraizamento do mundo comum e no sentimento de dispensabilidade (*selflessness*) que compuseram a mentalidade do homem de massa, fomentando o desejo de escape da realidade, o desprezo a padrões morais e ao espaço público. Essa mentalidade propiciou a possibilidade de organização das massas através da adesão à propaganda que redimiria as massas do seu abandono e as prepararia para o mundo ficcional construído pela ideologia. A “mentira organizada” ofereceu às massas um escape do mundo tomado pela atomização, pela perda de *status social* e pelo desenraizamento que destruíram as relações comunitárias sustentadas pelo senso comum (*common sense*). Nas palavras de Arendt:

A propaganda totalitária pode insultar o bom senso somente quando o bom senso perde a sua validade. Entre enfrentar a crescente decadência, com a sua anarquia e total arbitrariedade, e curvar-se ante a coerência mais rígida e

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 72.

<sup>4</sup> ARENDT, op. cit., 2004, p. 531.

<sup>5</sup> Ibid., p. 507.

fantasticamente fictícia de uma ideologia, as massas provavelmente escolherão este último caminho, dispostas a pagar por isso com sacrifícios individuais — não porque sejam estúpidas ou perversas, mas porque, no desastre geral, essa fuga lhes permite manter um mínimo de respeito próprio<sup>6</sup>.

A solidão é a destruição do mundo comum, do intercuro humano e do senso comum, provocando a dissolução das próprias condições de percepção e compreensão da realidade. Arendt denomina como “realidade” ou a “aparência” “aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos”<sup>7</sup>, situando-se *entre* os homens quando eles entram em relações uns com os outros em um mundo comum. Como ressalta Arendt:

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso *comum* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata<sup>8</sup>.

Nosso sentimento de realidade depende inteiramente determinado pela existência de um espaço de aparição pública. “A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”<sup>9</sup>. A solidão das massas evidencia que a percepção da realidade depende totalmente do senso comum ou de um mundo comum no qual os homens possam se afirmarem como seres únicos entre iguais. Nas palavras de Arendt:

O único atributo do mundo que nos permite aferir sua realidade é o fato de ser comum a todos nós, e o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido 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 de alienação em relação ao mundo<sup>10</sup>.

Foi com base nessa alienação do mundo que o totalitarismo organizou as massas de acordo com o princípio de que “quem não está incluído está excluído” ou “quem não está comigo está contra mim”. O espaço plural de compartilhamento e interação com os outros sempre abre a possibilidade de resistência a ficções ideológicas que almejam reduzir a realidade à coerência de uma ideia obtida no solitário jogo da mente com ela mesma. Por isso a solidão é uma condição importante no processo e na organização totalitária. A propaganda se dirige aos que ainda não estão completamente alienados do mundo, mas ela simultaneamente promove as condições do

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 438.

<sup>7</sup> ARENDT, op. cit., 2010, p. 61.

<sup>8</sup> ARENDT, op. cit., 2004, p. 573.

<sup>9</sup> ARENDT, op. cit., 2010, p. 61

<sup>10</sup> Ibid., p. 260.

banimento da realidade e da disseminação da mentira organizada que almeja substituir a verdade fatural.

O totalitarismo revelou que homens deslocados do mundo comum e da realidade compartilhada não se convencem com fatos, invenções demagógicas ou dados da experiência, mas sim com a coerência coercitiva de um sistema de razões abrangente e generalizante do qual toda e qualquer realidade, fato ou ocorrência será deduzida. A propaganda tanto política quanto comercial está assentada na ideia de que as massas podem ser conquistadas, dominadas e conduzidas por um sistema imune à experiência, à persuasão e à reflexão. No totalitarismo, a massa acreditou na plena onipotência do regime, isto é, acreditou que tudo era permitido, que o impossível seria possível e que até mesmo o implausível poderia ser verdadeiro. Isso é o que conduz ao risco de apagamento da linha demarcatória entre ficção e realidade e na assimilação das massas à lógica de uma ideia banindo os dados da experiência, as contradições e o caráter fortuito da realidade fatural. As massas são facilmente arrebatadas pela pretensão de eliminação completa da imprevisibilidade da ação. É por essa razão que a disseminação da mentira organizada tem em vista o apagamento de fatos, eventos e feitos testemunhados, registrados e conhecidos, buscando destruir e substituir a realidade em seu caráter fatural e relacional.

Arendt se esforça por tornar claro o fato de que o totalitarismo como “solidão organizada” se esforçou continuamente por fazer o homem da massa crer que nada mais importa a não ser, por um lado, a coerência coercitiva dos raciocínios ideológicos que substitui a experiência e o pensamento e, por outro, a execução das leis da Natureza e da História que substitui a pluralidade humana, a ação e a persuasão pelo terror. Para homens absolutamente solitários, o “motor” da lógica ideológica e o terror, como realização da lei do movimento natural ou histórico, pareceram ser “o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma”<sup>11</sup>. Nessas condições de extrema alienação do mundo, a realidade se torna um processo de dedução pura a partir de uma premissa axiomáticamente aceita e gerada por si mesma, para além de qualquer realidade factual e independente de toda experiência futura. As ficções ideológicas se corresponderam ao anseio das massas por um mundo inteiramente coerente e adequado à mente humana, banindo a realidade fática e relacional e permitindo a fuga para um mundo imaginado, em perpétuo movimento, no qual tudo seria possível e nada era verdadeiro. Em tais circunstâncias de extrema alienação do mundo, “nada importa a não ser a coerência”<sup>12</sup>.

Homens solitários são indivíduos isolados, atomizados, desenraizados do mundo comum e supérfluos, sem nada que ao mesmo tempo os distinga e os relacione entre si. “O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las,

---

<sup>11</sup> ARENDT, op. cit., 2004, p. 529.

<sup>12</sup> Ibid., p. 548.

relacioná-las e separá-las”<sup>13</sup>. Os movimentos totalitários souberam se utilizar das características das massas historicamente constituídas, encontrando nelas um solo fértil e levando às últimas consequências esses traços marcantes das massas, administrando-os para mobilizar, organizar e dominar. Sem identidade, as massas não possuem um conjunto de opiniões, perspectivas, interesses e reivindicações próprias, nunca se articulando em torno de interesses comuns, objetivos determinados, limitados e atingíveis. A perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, isto é, o sentimento de ser “descartável”, é um fenômeno sem precedentes históricos, que se tornou generalizado após a Primeira Guerra. O advento do homem da massa trouxe a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo e uma indiferença cínica e enfasiada diante da morte, tornando as massas aptas para a organização e dominação totalitária mediante a conjugação de terror, ideologia e propaganda.

Foi a formação das massas o pano de fundo histórico e político para o surgimento dos movimentos totalitários e dos governos totalitários mediante propaganda como forma de mobilização, organização e dominação das massas. A massa padroniza os cidadãos por meio da eliminação das formas tradicionais de associação humana, tais como classes, grupos de interesses, etc. A destruição do espaço da aparência no qual, mediante ação e discurso, os homens se tornam únicos entre iguais gera padronização e uniformidade, substituindo a ação pelo comportamento manipulável. Só uma sociedade de massa pode operar com a ideia de controle e calculabilidade do comportamento humano, convertendo os homens em coisas manipuláveis, previsíveis, facilmente influenciáveis, desprovidos de identidade, impotentes, conformados, atomizados e conscientes da sua desimportância e dispensabilidade.

Homens sem raízes no mundo comum e absorvidos pelo sentimento de descartabilidade, desimportância e superfluidade são mais facilmente capturáveis pela propaganda política e se tornam mais propensos a apagar a linha distintiva entre ficção e realidade. Esses homens solitários se tornaram efetivamente os adeptos dos regimes totalitários e suas vítimas privilegiadas. A solidão das massas destrói os interesses próprios e comuns dos cidadãos, abrindo um terreno fértil para fanatismo e a adesão cega que entrecruzam a credulidade irrefletida e o cinismo dos apoiadores do regime. Credulidade e cinismo se vinculam no intuito de outorgar ares de normalidade a uma mentira organizada. Como explicita Arendt:

Os líderes totalitários basearam a sua propaganda no pressuposto psicológico correto de que, em tais condições, era possível fazer com que as pessoas acreditassem nas mais fantásticas afirmações em determinado dia, na certeza de que, se recebessem no dia seguinte a prova irrefutável da sua inverdade, apelariam para o cinismo; em lugar de abandonarem os líderes que lhes haviam mentido, diriam que sempre souberam que a afirmação era falsa, e admirariam os líderes pela grande esperteza tática<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> ARENDT, op. cit., 2010, p. 64.

<sup>14</sup> ARENDT, op. cit., 2004, p. 432.

No âmbito da estrutura organizacional do movimento, enquanto ele permanece ativo e intacto, os seus seguidores fanatizados são inatingíveis pela experiência e pelo argumento, pois a identificação com o movimento e o conformismo total destroem a capacidade de pensar, julgar e sentir, mesmo algo extremo como a tortura ou o medo da morte. “Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido”<sup>15</sup>. No desinteresse pessoal ou na ausência radical de identidade expressos pelos seguidores do movimento totalitário nunca está em jogo algum “idealismo ardente” ou uma convicção obstinada, pois o totalitarismo almeja destruir até mesmo a capacidade dos indivíduos de adquirirem convicções, de serem afetados por argumentos, pela reflexão e pela experiência. “O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las”<sup>16</sup>. Arendt ressalta o perigo da adesão inquestionada e da cega obediência às regras, pois, alheias a qualquer demanda do pensamento e do juízo, as massas se tornaram incapazes de julgar, pensar e sentir, isto é, de considerar a perspectiva dos outros, o que acabou isolando os homens da massa completamente da realidade fática que os circundava. “O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)”<sup>17</sup>.

A tentativa da mentira organizada substituir a realidade comum está fundada, portanto, na confiança ideológica na onipotência do regime e na convicção totalitária de que “tudo é possível”. Segundo Arendt, “a propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência”<sup>18</sup>, pois as massas desafiam a realidade fática e afrontam tudo que vem da experiência ou que ocorra entre os homens, desconfiando de seus próprios olhos e ouvidos, depositando sua fé muito mais em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo generalizante e coerente. A propaganda visa a satisfação do anseio das massas por um mundo completamente coerente, compreensível e previsível. Por isso ela entra em confronto com o caráter contingente e fortuito da realidade factual. Os líderes totalitários mobilizaram as massas mediante a crença de que a realidade fática não pudesse opor nenhuma resistência e limites à coerência e à coerção da ideologia. O cinismo moral e a crença de que tudo seria possível promoveram nas massas a convicção na possibilidade de que a disseminação organizada de falsidades deliberadas viesse a se transformar em fatos, tornando o regime capaz de alterar o passado em conformidade com seus propósitos e de fazer com que verdade e mentira deixasse de ter qualquer diferença efetiva. Como evidencia Arendt:

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 408.

<sup>16</sup> Ibid., p. 520.

<sup>17</sup> Ibid., p. 570.

<sup>18</sup> Ibid., p. 400.

O motivo fundamental da superioridade da propaganda totalitária em comparação com a propaganda de outros partidos e movimentos é que o seu conteúdo, pelo menos para os membros do movimento, não é mais uma questão objetiva a respeito da qual as pessoas possam ter opiniões, mas tornou-se parte tão real e intocável de sua vida como as regras da aritmética. A organização de toda a textura da vida segundo uma ideologia só pode realizar-se completamente sob um regime totalitário. Na Alemanha nazista, duvidar da validade do racismo e do antissemitismo, quando nada importava senão a origem racial, quando uma carreira dependia de uma fisionomia “ariana” (Himmler costumava selecionar os candidatos à SS por fotografias) e a quantidade de comida que cabia a uma pessoa dependia do número dos seus avós judeus, era como colocar em dúvida a própria existência do mundo<sup>19</sup>.

As massas solitárias e supérfluas estão aptas a serem absorvidas pela propaganda e dominadas pela compulsão do pensamento ideológico porque tiveram destruídas todas as relações com a realidade compartilhada e o mundo comum. Essa aptidão das massas triunfa quando a compulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade, quando os homens “perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e pensar”<sup>20</sup>. As massas alienadas do mundo comum e humano são dominadas pela “mentira organizada” e se tornam incapazes de distinguir fato e ficção. A propaganda política no totalitarismo administra esse desenraizamento do mundo comum e oferece uma oportunidade de fuga da realidade, mobilizando as massas sem interesse comum na direção de um movimento inflexível no qual elas se sentem pertencendo a algo e reagindo a sua condição de não ter um lugar no mundo. A “mentira” no totalitarismo só se torna efetivamente “organizada” com base na alienação do “mundo comum”, pois a percepção da realidade depende totalmente da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir a partir de uma pluralidade de perspectivas.

Segundo Arendt, a propaganda totalitária opera uma separação entre o pensamento e a experiência ou a realidade, buscando sempre introduzir um sentido oculto nos eventos e fatos, inoculando intenções sigilosas por trás dos atos políticos. Quando chegam ao poder, os movimentos buscam alterar a realidade segundo as suas armações ideológicas. Arendt afirma que a política estalinista dos expurgos, visando alcançar a sociedade sem classes, transformou a mentira acerca das classes decadentes na mais pura verdade, do mesmo modo como a Alemanha nazista tornou-se realmente uma sociedade determinada racialmente. O que parecia apenas uma ficção ideológica se tornou o conteúdo vivo da realidade. A propaganda é, então, técnica, tática e instrumental, sendo decisiva para os movimentos totalitários que lutam pelo poder, pois eles ainda não podem usar o terror irrestritamente, necessitando, como qualquer outro partido político, ganhar adeptos diante de um público que ainda não está rigorosamente isolado de todas as outras fontes de informação.

Segundo Arendt, como na fase inicial do totalitarismo as massas existem ainda em um mundo não-totalitário, torna-se preciso o amplo e sistemático recurso à propaganda política e às

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 448.

<sup>20</sup> Ibid., p. 526.

mentiras propagandísticas como *instrumentos* para se ganhar a adesão das massas solitárias. Por isso a organização e a propaganda (e não o terror e a propaganda) são duas faces da mesma moeda. O que está em jogo nessa oposição entre terror e propaganda política e nessa vinculação entre organização e propaganda é o fato de que, quando o apoio das massas está garantido e quando a oposição está liquidada, a propaganda deixa de ser uma mera forma de “ganhar a adesão das massas” e assume o seu verdadeiro potencial ideológico. A propaganda totalitária jamais pretendeu apenas ameaçar e assustar o povo, como ocorrem regimes ditatoriais, mas sim doutrinar ideologicamente os indivíduos por dentro no empenho por conformar a realidade às suas próprias premissas. Doutrinação e Terror é que são dois lados da mesma moeda, de tal modo que o terror é parte da doutrinação. Terror e propaganda não são dois lados da mesma moeda no totalitarismo porque não se trata, como em certos regimes autoritários, como nas ditaduras e no fascismo, de dar o apoio do terror à propaganda, para amedrontar o povo, mas sim fazer da aterrorização das massas um modo de levar a sério a sua propaganda, um modo de realizá-la. A propaganda totalitária distingue-se da mera demagogia política na medida em que não se satisfaz com a disseminação da mentira, mas sim com a transformação da mentira em verdade, ou seja, com a eliminação da fronteira entre fato e ficção. “A propaganda cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado”<sup>21</sup>.

A propaganda atua como instrumento ou tática no processo de luta pelo poder, pela expansão e também pela consolidação do regime totalitário. Ela é inversamente proporcional ao tamanho do movimento, pois quando a pressão exercida pelo mundo exterior é intensa, mais ativa se torna sua intervenção. Esse mundo “externo” consiste na realidade factual compartilhada que será combatida, pois compete e põe em perigo as mentiras e as ficções ideológicas totalitárias que pretendem banir os fatos do mundo comum. Voltando-se para fora do regime, a propaganda sugere uma imagem, mas, uma vez dirigida para o interior, ela busca anestesiar a todos contra o mundo não-totalitário, disseminando ficções como substitutas da realidade. Por isso Arendt ressalta que o propósito primordial da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a *organização*: o acúmulo da força sem a posse dos meios de violência. “Não são os sucessos passageiros da demagogia que conquistam as massas, mas a realidade palpável e a força de uma ‘organização viva’”<sup>22</sup>. A propaganda tem uma função relevante para a obtenção do poder e para a transição do totalitarismo de movimento para regime ou governo. As camadas de militância que sustentam a organização atuam pelo controle de quaisquer resquícios de realidade e tudo que possa ameaçar a coerência ideológica é excluído pela propaganda. As organizações de vanguarda e de simpatizantes conferem uma atmosfera de normalidade ao âmbito de fanatismo cego e mentira sistemática, promovendo o isolamento da realidade e um tom de realidade e normalidade para o movimento totalitário. Segundo Arendt, as organizações de vanguarda operam como fachada do movimento totalitário

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 411.

<sup>22</sup> Ibidem.

para o mundo externo, mas também como fachada deste mundo para a hierarquia interna do movimento<sup>23</sup>.

Portanto, Arendt ressalta a diferença entre a “propaganda” (mais voltada para a política externa e ramificações do movimento no exterior) e a “doutrinação ideológica”, que dispensa a publicidade, substituindo-a pela conjugação entre ideologia e terror. São os iniciados o alvo da doutrinação ao passo que é para o mundo externo que está voltada a propaganda. Para o interior do país ou para o exterior, a propaganda totalitária está voltada para aqueles que ainda não foram afetados pelas contradições da realidade. “Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente”<sup>24</sup>. Por esse caráter instrumental e estratégico, a propaganda não é a essência do totalitarismo, ou seja, uma dimensão constitutiva de sua forma de governo. Segundo Arendt, a propaganda se distingue do terror e está associada à organização porque é posta a serviço da obtenção do poder e não do seu exercício, realizado pelo terror e pela doutrinação ideológica. Como afirma Arendt, os movimentos totalitários “não propagam, e sim doutrinam”<sup>25</sup>. Por isso Arendt afirma que a propaganda é parte integrante de uma “guerra psicológica”, “mas o terror o é mais. Mesmo depois de atingido o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror; o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada”<sup>26</sup>. A propaganda é um instrumento do totalitarismo especialmente para enfrentar o mundo não-totalitário, mas o terror, ao contrário, é a própria essência dessa forma de governo. Nos regimes totalitários, o terror arruína todas as relações entre os homens e a coerência lógica da ideologia destrói toda relação com a realidade fática e compartilhada. A esfera pública se alimenta da veracidade das informações, da livre opinião e a presença da propaganda altera e mina as bases dessas dimensões formadoras da vida política e desses fatores de estabilização das relações entre os homens. A propaganda não lida com os homens como seres pessoais, com vontade, opinião e pensamento próprio, pois ela segue o princípio da manipulabilidade dos homens. A propaganda não almeja formar uma opinião ou uma convicção, mas provocar um comportamento previsível, calculável e manipulável<sup>27</sup>. A propaganda é peça fundamental no processo de isolamento dos homens em relação à realidade compartilhada e de banimento dos fatos do mundo comum. Seu caráter tático, estratégico ou instrumental não torna secundário ou desprezível seu papel na mobilização e dominação das massas no totalitarismo.

A publicidade totalitária propaga a ideia de “infalibilidade” dos líderes do regime, disseminando ficções e mentiras que buscam isolar as massas do mundo comum e da realidade factual. Quando a diferença entre ficção e realidade é destruída, nenhuma verdade factual se torna absolutamente efetiva contra a mentira organizada. As “predições infalíveis” do método

---

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 416.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> Cf. AGUIAR, Odílio. “Veracidade e Propaganda”. In: *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.



propagandístico evidenciam o propósito de domínio total das massas desoladas, pois apenas a dominação mundial poderia permitir ao governo totalitário tornar realidade suas mentiras ou realizar suas profecias. Como únicos intérpretes das leis da História e da Natureza, os líderes totalitários exerciam um poder coercitivo ao revelar que os eventos eram inevitáveis e tinham sido previamente anunciados. As afirmações da propaganda totalitária independem de toda confirmação e discussão no presente, pois somente o futuro cumprirá suas sentenças. Assim que as vítimas são exterminadas, a propaganda profética se transforma em “álibi retrospectivo”. Na propaganda, o passado e o presente são partes do futuro, ajustados constantemente à imagem fabricada. A mentira organizada deixa de lado as palavras, fatos e eventos compartilhados por todos e busca transformar a realidade em *possibilidade*. “Os homens atuantes, quando se sentem donos de seus próprios futuros, ficarão eternamente tentados a se fazerem donos do passado também”<sup>28</sup>. Apenas o futuro está aberto às consequências da ação humana. O passado e o presente são a força estabilizadora do domínio da política. Quando são tratados como potencialidades, o passado e o presente são deslocados para o futuro, o que faz com que percamos o ponto de partida a partir do qual poderíamos agir.

Por isso, segundo Arendt, “a mentira organizada tende a sempre destruir aquilo que ela decidiu negar, embora somente os governos totalitários tenham adotado conscientemente a mentira como o primeiro passo para o assassinato”<sup>29</sup>. O perigo da mentira organizada será sempre, por um lado, tomar os fatos e eventos do mundo como resultados de algum desenvolvimento necessário que os homens não podem impedir e, por outro lado, negar os fatos e eventos para eliminá-los do mundo, como se os fatos pudessem se inventados pela imaginação interpretativa ou reduzidos à opinião.

Há na mentira organizada um ideal de controle sobre a realidade dos fatos e a convicção de que é o governo totalitários seja sempre capaz de ajustar a realidade à coerência ideológica, uma vez que os fatos dependem exclusivamente do poder que os cria e os propaga. É neste sentido que os líderes totalitários, quando assumem o poder, engajam-se permanentemente em fazer com que as suas predições se tornem verdadeiras. A “infallibilidade” das predições ideológicas fazem do próprio extermínio uma circunstância inescapável, pois segue leis inflexíveis de acordo com as quais tudo se sucederia de qualquer modo. Arendt afirma que

a eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus 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. O que as massas se recusam a compreender é a

<sup>28</sup> ARENDT, Hannah. “A mentira na política – Considerações sobre os Documentos do Pentágono”. In: *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004b, p. 21.

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. “Verdade e Política”. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 312.

fortuidade de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência<sup>30</sup>.

No ensaio *The political function of the modern lie*, que inspirou a reflexão de Arendt<sup>31</sup> sobre a “mentira organizada”, Koyré afirma que:

Nunca se mentiu tanto quanto em nossos dias. Nem nunca se mentiu de uma maneira tão descarada, sistemática e constante. Pode-se objetar, talvez, que a mentira é tão velha quanto o próprio mundo, ou pelo menos que o homem *mendax ab initio*; que a mentira política nasceu com a própria cidade, tal como a história nos ensina abundantemente; enfim, sem que seja necessário remontar ao curso das eras, a lavagem cerebral da Primeira Guerra Mundial e a mentira eleitoral da época que se lhe seguiu atingiram níveis e estabeleceram recordes muito difíceis de ultrapassar<sup>32</sup>.

Koyré chama a atenção para o fato de que, no século XX, o problema da mentira na política se tornou grave e urgente porque não remete mais a um uso tópico, abarcando todo o contexto de estabelecimento da veracidade dos fatos, passando a redefinir os contornos do presente e do passado por meio da reescritura da história. Segundo Koyré, “os regimes totalitários estão fundados sobre a *primazia da mentira*”<sup>33</sup>. Agenciada pelo totalitarismo, a mentira, parece ter ganhado um status de eixo articulador da política no mundo moderno. Nessas circunstâncias, a mentira já não é mais a antiga arte de ocultar ou dissimular, correlatos da liberdade humana para agir e mudar o mundo, mas sim a arte de destruir toda evidência que a contradiga, destruindo assim o próprio tecido do espaço público ao apagar completamente as fronteiras entre fato e ficção. A “mentira moderna” ou a “mentira organizada” atinge um alcance inédito não apenas em “intensidade”, mas também em extensão. A mentira tradicional tinha um inimigo como alvo, enquanto a mentira organizada se estende, potencialmente, a toda uma comunidade política e se dissemina mediante uma rede de enganos que destrói a capacidade de distinguir fato e ficção.

A “mentira moderna” não equivale a segredos ou sigilos de Estado, pois ela se desenrola diante dos olhos de todos e avança sobre fatos conhecidos. Koyré afirma que “poderíamos até nos perguntar – e chegamos mesmo a fazê-lo efetivamente – se temos ainda o direito de falar aqui de ‘mentira’”<sup>34</sup>. Para o autor, apesar da tolerância e hipocrisia com a mentira no domínio dos costumes e seu uso justificável nas situações de guerra, a verdade ainda ocupava um lugar de primazia nas relações sociais. Mas o totalitarismo o inaugurou uma inversão da relação entre verdade e mentira, pois as massas solitárias recusam o pensamento “que, para elas, não é uma luz, mas uma arma; sua finalidade, sua função, dizem elas, não é a de nos revelar o real, quer dizer, o que é, mas de nos

<sup>30</sup> ARENDT, op. cit., 2004, p. 400.

<sup>31</sup> Cf. nota 90 in: ARENDT, op. cit., 2004, p. 655.

<sup>32</sup> KOYRÉ, Alexandre. “A Função Política da Mentira Moderna”. In: Revista *Ipseitas*, São Carlos, vol. 5, n. 1, p. 119-132, jan-jun, 2019, p. 119.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 121.

ajudar a modificá-lo, a transformá-lo guiando-nos em direção ao que não é”<sup>35</sup>. Para Koyré, o totalitarismo tornou o critério da “verdade” ou seu “valor universal” não mais a correspondência com a realidade, mas “sua conformidade com o espírito de raça, nação ou classe, sua utilidade racial, nacional ou social”<sup>36</sup>.

Em conformidade com essa análise, Arendt afirma que a diferença entre verdade e mentira deixou de ser objetiva no totalitarismo, tornando-se uma questão de poder, repetição infinita e esperteza. O que impressiona no movimento totalitário é a convicção de que, em face da onipotência totalitária, seria possível a modificação do passado em conformidade com a realidade dinâmica dos movimentos, extraindo da mentira organizada “o entusiasmo necessário para a ação”<sup>37</sup>. A manipulação em massa de fatos e opiniões, negacionismos revisionistas, a construção de imagens de todo tipo e as tentativas de reescrever a história evidenciaram a crença arrogante na possibilidade de manipular não só a imagem como também os fatos. Como assevera Arendt, no contexto de discussão do ensaio “Verdade e Política”:

Isto é óbvio no caso da reescrita contemporânea da história sob os olhos daqueles que a testemunharam, mas é igualmente verdade na produção de imagem de toda sorte, na qual, novamente, todos os fatos conhecidos e estabelecidos podem ser negados ou negligenciados no caso de prejudicar a imagem; no caso de uma imagem, não como um retrato à moda antiga, ela não é suposta para bajular a realidade, mas para oferecer um adequado substituto para ela. E essa substituição, em virtude das modernas técnicas e das mídias de massa (*mass media*), é, de fato, feita muito mais aos olhos públicos do que originalmente se fazia<sup>38</sup>.

A mentira moderna não deseja ocultar a realidade, mas modificá-la e destruí-la, não deseja apenas reescrever a história, mas recriá-la e substituí-la por uma “imagem”. Arendt ressalta a pretensão de “autonomia” da imagem frente à realidade no interior de uma política governamental de manipulação da massa. A imagem deseja substituir a realidade compartilhada e a verdade factual por uma ficção ou uma “rede de enganos” (*web of deceptions*).

Koyré defende que o totalitarismo está baseado em organizações secretas ou conspiratórias para fins de organização das massas. O totalitarismo instaura a guerra como estado normal e inculca em seus adeptos a perpétua hostilidade ao mundo exterior, pois desse modo a mentira se torna também uma arma admitida e continuamente usada contra os inimigos. Mas, se imaginarmos que esse grupo social em guerra com o mundo exterior tivesse que viver dentro do grupo inimigo, ele teria que se tornar uma organização secreta, baseada no valor do pertencimento, da hierarquia, da lealdade e da obediência irrestrita. Desse modo, seria falso tudo que se enuncia aos “outros”, uma vez que apenas o que não se diz, aquilo que só se revela aos “membros” seria verdadeiro. Koyré afirma, contudo, que o governo totalitário não é uma organização secreta rodeada de inimigos ameaçadores e poderosos, sendo obrigada a procurar a proteção da mentira, mas sim um regime

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> ARENDT, op. cit., 2004, p. 419.

<sup>38</sup> ARENDT, op. cit., 2007, p. 311.

que opera “à luz do dia”. É aí que tudo se inverte. O que o líder totalitário enuncia ao mundo público não tem credibilidade diante dos não-membros do grupo, pois somente os seguidores estão cientes de que ele está falando sério. Os governos e os partidos totalitários não são, portanto, sociedades secretas no sentido preciso do termo, pois agem publicamente e com grande reforço de publicidade. Eles são conspirações à luz do dia. Trata-se de uma organização de massa baseada em ficções conspiratórias: uma sociedade de conspiradores que organizam a cega hostilidade das massas contra o mundo existente. A conspiração totalitária contra o mundo não totalitário evidenciava à luz do dia sua pretensão de domínio mundial e era inculcada na mente da população coordenada de simpatizantes sob forma de suposta conspiração de todo o mundo. Os movimentos totalitários demonstraram que podem inspirar a lealdade total, na vida e na morte, que caracterizava as sociedades secretas e conspiradoras. Como esclarece Arendt:

O que é notável nas organizações totalitárias é que saibam adotar expedientes organizacionais das sociedades secretas sem jamais manter em segredo o seu próprio objetivo. Que os nazistas queriam conquistar o mundo, deportar todos os que fossem “racialmente estrangeiros” e exterminar todos os que tivessem “herança biológica inferior”, que os bolchevistas lutam pela revolução mundial — nada disso jamais foi segredo; pelo contrário, esses objetivos sempre fizeram parte da sua propaganda. Em outras palavras, os movimentos totalitários imitam todos os acessórios das sociedades secretas, mas esvaziam-nas do único elemento que poderia justificar os seus métodos: a necessidade de manter segredo<sup>39</sup>.

As ficções conspiratórias funcionam segundo o princípio de que “quem não está incluído está excluído” ou “quem não está comigo está contra mim”, banindo do mundo todas as suas nuances, diferenciações e aspectos plurais, dimensões do lado público do mundo que se tornaram confusas e insuportáveis para as massas desamparadas e sem raízes no mundo. “Os movimentos totalitários têm repetidamente demonstrado que podem inspirar a mesma lealdade total, na vida e na morte, que caracterizava as sociedades secretas e conspiradoras”, afirma Arendt<sup>40</sup>. A lealdade incondicional dos membros pertencentes à organização de massa baseada em ficções conspiratórias não foi tanto o segredo como essa rígida oposição entre “nós” e “todos os outros”. Essa lealdade extrema se conservava intacta justamente por reproduzir a estrutura organizacional das sociedades secretas, excluindo o seu maior propósito: guardar um segredo. Arendt esclarece que a organização totalitária se apresenta para as massas como um meio de escape da desintegração e da desorientação de tudo que não pertence ao movimento, parecendo um “fictício abrigo” de tudo que está destinado à ruína e em processo de destruição, drasticamente levado a cabo pelo próprio “clima assassino do regime totalitário”. Essa sociedade de conspirações à luz do dia se revelou extremamente capazes de instaurar e conservar um mundo de ficções ideológicas e conspiratórias por meio da disseminação organizada de constantes mentiras. A organização totalitária foi capaz de fazer com que seus membros e simpatizantes atuassem de pleno acordo com supersentido de uma

<sup>39</sup> ARENDT, op. cit., 2004, p. 463.

<sup>40</sup> Ibid., p. 467.

superstição ideológica ou em conformidade com “um mundo demente que funciona”<sup>41</sup>, um abrigo fictício criado e mantido pela propaganda para competir com a realidade factual e o mundo comum. O sentimento de participação incondicional e lealdade incondicional ao ímpeto de uma “organização viva” nutre o desprezo ideológico pelos fatos e mantém vivo o abrigo de ficções conspiratórias suficientemente capaz de conservar a hostilidade cega das massas contra o mundo exterior, isolando da realidade “os outros” que estão situados fora do movimento e preservando os membros da organização nesse mundo de ficção que os abriga e os aparta do mundo real qual as massas não têm lugar. As formas da organização totalitária visam a dar à disseminação organizada das mentiras uma atmosfera de uma realidade operante e a ser construída pelo totalitarismo, estabelecendo uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício que se corresponde aos anseios das massas desarraigadas.

Sem raízes no mundo comum, as massas se apartaram da realidade mediante adesão às promessas de um mundo ficcional disseminado pela propaganda, sustentado pela lógica de uma ideia e apoiado no terror. A realidade factual se dissolveu em um “mundo demente que funciona” com base na marcha da história ou da evolução da natureza. A incapacidade de distinguir verdade e mentira é uma das experiências mais comuns dos homens sob um governo totalitário. A *substituição* da verdade factual pela mentira política é justamente o que aconteceu nas sociedades totalitárias por meio do terror e da propaganda ideológica, que danificaram a permanência e a pluralidade do espaço público ao reescreverem o passado e ao forjarem um presente inteiramente ficcional. Em uma situação de solidão das massas, um líder autoritário e os movimentos totalitários podem tirar proveito das ansiedades e do desespero das massas e eliminar a distinção entre verdade dos fatos e a mentira, fazendo com que a realidade, os argumentos, a opinião e o juízo não importem em face da propaganda que cria um mundo fictício ou um universo coerente de ficções ideológicas.

Em consonância com a afirmação de Koyré, Arendt acredita que a mentira organizada ou moderna não é uma ocorrência acerca de circunstâncias particulares, por exemplo, dirigida aos inimigos, tal como na mentira tradicional que não chegou a pretender dominar as massas, modificando ou substituindo a própria textura da realidade fática. “Apenas quando a comunidade embarcou na mentira organizada como princípio, e não apenas com respeito às particularidades, a veracidade como tal, sem o apoio das forças distorcivas do poder e do interesse, se torna um fator político de primeira ordem”<sup>42</sup>. As mentiras políticas modernas são tão abrangentes que requerem um rearranjo completo de toda a trama fática, a criação de outra realidade, tornando-se substitutos adequados para a realidade fática. Isso significa que a “mentira moderna” se estabelece quando são destruídas todas as relações dos homens com a realidade compartilhada e o mundo comum, quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia, pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de agir em conjunto, dialogar,

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 547.

<sup>42</sup> ARENDT, op. cit., 2007, p. 311.

sentir e pensar o mundo. Ela se estabelece quando se pensa que a imaginação pode estabelecer a realidade, quando já não existe a diferença entre fato e ficção e a diferença entre verdade e mentira. O oposto da verdade dos fatos não é, portanto, a opinião ou a interpretação, mas a falsidade deliberada ou a mentira organizada como “forma de ação” que aspira por modificar algo no mundo. A mentira organizada faz da falsidade deliberada um princípio de ação e a primazia da ficção em face da verdade dos fatos faz da mentira moderna uma tentativa de rearranjar toda a realidade, ameaçando uma dimensão que confere estabilidade ao mundo comum e torna possível a própria partilha do domínio público entre os homens. Nas condições modernas “talvez seja natural para os que ocupam cargos eletivos (...) imaginar que manipulação é o que dirige a mente das pessoas e, portanto, é o que realmente dirige o mundo”<sup>43</sup>.

“Qual é o custo da mentira?”. Eis a indagação feita pelo cientista Valery Legasov logo nos segundos iniciais do primeiro capítulo da excelente série televisiva “Chernobyl” (2019), dirigida por Johan Renck. Ele prossegue: “Não é que as confundamos com a verdade. O real perigo é ouvirmos tantas mentiras que sejamos incapazes de reconhecer a verdade. O que poderemos fazer então?”. Em outros termos: quais os danos que a mentira organizada pode causar à integridade do autêntico conteúdo da vida política, à grandeza do âmbito público e à dignidade daquilo que ocorre em seu interior? De que forma a expansão do uso sistemático da mentira na esfera pública pode exprimir uma alienação do homem frente ao mundo comum e humano? Nas palavras de Arendt:

O resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é as mentiras passarem a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, mas sim um processo de destruição do sentido através do qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre esses meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade<sup>44</sup>.

Tais considerações reverberam o atual momento político pelo qual o mundo em geral, e o Brasil em particular, têm passado, marcado por toda sorte de “disputa” (um eufemismo para manipulação, negação e falsificação) em torno das verdades científicas, históricas e factuais em geral. Vivemos um contexto global de “disputa” pela verdade, manipulação da informação, revisionismo histórico, negacionismos, teorias conspiratórias e recrudescimento do populismo autoritário e formas diversas de violência de Estado. Nesse contexto, vemos uma erosão da veracidade e o fortalecimento de uma relativização da verdade dos fatos ou uma “cultura pós-factual”<sup>45</sup>. A vida política se apartou de toda referência aos fatos e passou a se orientar por preconceitos, ódios, superstições e fanatismos. A vertiginosa propagação da mentira expressa hoje desprezo pelas instituições públicas, destruindo a experiência da realidade compartilhada e a capacidade política dos homens de conviver e compartilhar o mundo entre si por meio do exercício da ação conjunta e do diálogo de seres plurais.

<sup>43</sup> ARENDT, op. cit., 2004b, p. 25.

<sup>44</sup> ARENDT, op. cit., 2007, p. 255.

<sup>45</sup> Cf. BUCCI, Eugênio. “Pós-fatos, pós-imprensa, pós-política: a democracia e a corrosão da verdade”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações: dissonâncias do progresso*. São Paulo: Edições SESC, 2019

Por que passamos a lutar por versões concorrentes da realidade factual? Porque é mais conveniente para alguns viver num mundo construído a partir de nossos próprios fatos. O mentiroso se insurge contra o fato de que a realidade factual não se reduz à imaginação, à ação, à escolha e à simples premissas para conclusões lógicas. O mentiroso, como homem de ação, quer transformar o mundo não a partir da realidade compartilhada por todos, mas à custa da veracidade e da destruição dos fatos sobre qual pode se formar qualquer opinião, ação, acordo, consentimento, dissenso e contraposição. Por isso a política é limitada pela veracidade, solo que os homens não podem modificar à vontade, e somente respeitando esse limite poderemos manter a liberdade de imaginar, agir e transformar a realidade. A lição a ser aprendida com os regimes totalitários foi a confiança extrema de seus líderes no poder na mentira, na capacidade de reescrever a história para adaptar o passado à “linha política” do momento presente ou de eliminarem dados que não se ajustam às suas ideologias.

### Referências

AGUIAR, Odílio. “Veracidade e Propaganda”. In: *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. “Verdade e Política”. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. “A mentira na política – Considerações sobre os Documentos do Pentágono”. In: *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004b.

BUCCI, Eugênio. “Pós-fatos, pós-imprensa, pós-política: a democracia e a corrosão da verdade”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações: dissonâncias do progresso*. São Paulo: Edições SESC, 2019.

KOYRÉ, Alexandre. “A Função Política da Mentira Moderna”. In: *Revista Ipseitas*, São Carlos, vol. 5, n. 1, p. 119-132, jan-jun, 2019.

**IDEOLOGIA E SOLIDÃO – ATUALIDADE DE HANNAH ARENDT***Ideology and loneliness - the actuality of Hannah Arendt*Geraldo Pereira<sup>1</sup>**RESUMO**

O texto revisita, de maneira breve, os conceitos de ideologia e solidão presentes em *Origens do totalitarismo*. Avança pela demonstração da atualidade das reflexões da autora em torno desses conceitos e aponta para o fato de que eles ainda figuram como categorias importantes para se pensar os desafios do nosso tempo. Sobre a ideologia, coloca-se destaque na definição arendtiana de lógica de uma ideia, isto é, sobre a forma fria e procedimental de dedução desvinculada das contradições da realidade dos fatos. No caso da solidão, quando pensada na relação política que ela possui no texto de Arendt, o destaque recai sobre a figura, explorada pelos regimes totalitários, de um *não lugar*.

**Palavras-chave:** ideologia, solidão, política.

**ABSTRACT**

The text briefly revisits the concepts of ideology and loneliness present in *Origins of totalitarianism*. He goes on to demonstrate the currentness of the author's reflections on these concepts and points to the fact that they still figure as important categories for thinking about the challenges of our time. Regarding ideology, Arendt's definition of logic of an idea is highlighted, that is, about the cold and procedural form of deduction unrelated to the contradictions of the reality of the facts. In the case of loneliness, when thinking about the political relationship it has in Arendt's text, the emphasis falls on the figure, explored by totalitarian regimes, from a non-place.

**Keywords:** ideology, loneliness, politics

**1. INTRODUÇÃO**

Hannah Arendt conclui o capítulo final de *Origens do totalitarismo* citando Agostinho e, em seguida, comentando: “‘o homem foi criado para que houvesse um começo’, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo, ele é, na verdade, cada um de nós”<sup>2</sup>. Essa afirmação, que posteriormente ganhará desenvolvimentos mais elaborados, sobretudo em *A condição humana*, figura como uma espécie de confiança na potencialidade da condição humana, principalmente no que em obras posteriores ganhará destaque com a categoria da natalidade.

Para Arendt não há dúvidas de que o regime totalitário não se identifica com a tirania. Bignotto<sup>3</sup>, ao discutir os expedientes da tirania no mundo grego, pergunta, seguindo os dilemas das

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia Política pela UFMG (2017). Possui graduação em Filosofia (1999) e Direito (2009) pela PUC-Minas. As pesquisas são na área de Filosofia Política com ênfase na obra de Hannah Arendt. Atualmente é professor efetivo do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Viçosa. [geralfilemery@gmail.com](mailto:geralfilemery@gmail.com)

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 531.

<sup>3</sup> BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Edições 70, 2020.



reflexões de Platão: como sair de uma tirania? Em seu texto, seja passando por Aristóteles, Platão e Xenofonte, a questão permanece em aberto, isto é, as crises parecem abrir caminhos para as tiranias, mas quais são as vias de saída?

Retomando a afirmação de Arendt, e nos deparando com a pergunta feita por Bignotto (2020), há pouco citada, a aposta dela, no caso totalitário, parece permanecer nas potencialidades da natalidade humana. Contudo, o que gostaria de chamar a atenção neste texto é para o lado trágico da experiência totalitária, isto é, após o acontecido, sua sombra parece nos rondar. Segundo ela, “pode ser que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o pertencer ao passado”<sup>4</sup>.

De fato, enquanto experiência efetiva de dominação, o totalitarismo figura como elemento da história política do século XX. Todavia, não parece razoável descartar a atualidade dessas reflexões de Arendt, principalmente quando a cena política do século XXI se mostra permeada por crises alimentadas por desinformações, fragilidade nas representações e desconfiança nas instituições políticas tradicionais. Assim, penso que o acréscimo, feito por ela na segunda edição de *Origens do totalitarismo*, com o capítulo final *Ideologia e terror*, traz elementos que se mostram muito pujantes para se pensar os transe do nosso tempo.

Mesmo que a categoria de “banalidade do mal”, numa certa medida, tenha reposicionado o conceito de ideologia dentro do conjunto da obra de Arendt<sup>5</sup> no processo de compreensão do que aconteceu, parece-me que a reflexão que ela faz sobre o uso que os sistemas totalitários fizeram da ideologia e das condições da solidão tem muito a nos dizer sobre os desafios e perplexidades do presente. Não sem razão, para corroborar a leitura de Kateb (2002), não há como desconsiderar o papel da ideologia na situação ligada às tão debatidas banalidades do mal e sobre a inabilidade para pensar<sup>6</sup>.

Por fim, abordar a atualidade de Arendt, principalmente em se tratando de *Origens do totalitarismo*, nos permite aproveitar de sua astúcia crítica acerca dos perigos e tendências da vida moderna, fazendo coro ao comentário de Berstein (2018)<sup>7</sup>, de modo a iluminar potencialidades acerca das nossas perplexidades.

O capítulo final de *Origens do totalitarismo, Ideologia e terror*, além do terror, como o próprio título sugere, mergulha em dois conceitos que ocorrem no contexto do livro, mas que neste

---

<sup>4</sup> ARENDT, op. cit., 2000, p. 512.

<sup>5</sup> KATEB (2002, p. 350) cita uma correspondência entre Arendt e Mary MacCarthy. No texto, ela diz: “If one reads the book carefully, one sees that Eichmann was much less influenced by ideology than I assumed in the book on totalitarianism. The impact of ideology upon the individual may have been overrated by me”.

<sup>6</sup> “Indeed, it is ideology that helps to sustain the inability to think just as the inability to think initially draws the susceptible to an ideology. Ideology is indissociably linked to the inability to think, but they are two distinct phenomena” (KATEB, 2002, p. 351).

<sup>7</sup> “Arendt claims that even in the darkest of times we can hope to find some illumination – illumination that comes not so much from theories and concepts but from the lives and works of individuals. (...) She is an astute critic of dangerous tendencies in modern life and she illuminates the potentialities for restoring the dignity of politics” (BERSTEIN, 2018, posição 155).

capítulo final recebem, em matéria de síntese, uma delimitação. Os conceitos que quero, portanto, analisar na sequência deste texto são ideologia e solidão<sup>8</sup> (loneliness)<sup>9</sup>.

## 2 SOBRE A IDEOLOGIA

Arendt deixa muito claro em seu texto, principalmente em *Origens do totalitarismo*, que o que ela entende por ideologia se traduz na expressão: “lógica de uma ideia”<sup>10</sup>. O que interessa a ela na delimitação dessa definição é destacar que na noção de lógica está pressuposto um movimento ou processo que pode se desenvolver de maneira independente da realidade dos fatos. Então, ao falar em lógica de uma ideia, ela está sugerindo uma cadeia argumentativa que, a exemplo de um raciocínio silogístico, extrai conclusões de premissas, sem que elas necessariamente tenham que ser uma expressão derivada da realidade dos fatos. Algo que nos temas da lógica geralmente se trata por validade e verdade. Segundo ela:

o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade. A dedução pode ser lógica ou dialética (...) <sup>11</sup>.

Nesse sentido, Arendt é bastante enfática ao afirmar que os regimes totalitários souberam fazer uso das ideologias como mecanismo de dominação das massas. Em sua compreensão, todas as ideologias têm elementos totalitários, porém “(...) no fundo é a verdadeira natureza de todas as ideologias que se revelou no papel que a ideologia desempenhou no mecanismo do domínio totalitário”<sup>12</sup>. Segundo Kohn (2002), é típico da análise que Arendt faz do totalitarismo, entre outras características sumarizadas por ele, a demonstração de como o totalitarismo transformou o sistema ideológico de crenças em um princípio dedutivo da ação<sup>13</sup>. Nesse processo, no conjunto dessas observações, ela expõe o que julga serem três os elementos totalitários constitutivos das ideologias: a pretensão de uma explicação total, a emancipação da realidade e a libertação do pensamento da experiência.

---

<sup>8</sup> “Arendt distingue entre isolamento (isolation), solidão (loneliness) e *solitude* (1990, p. 526-531). Calvet traduz *loneliness* por desamparo e *solitude* por solidão (2006). Macedo traduz os mesmos termos por desolação e solidão (2000). Seguimos o tradutor de *Origens do totalitarismo*, uma vez que solidão traduz bem *loneliness*, pois significa tanto estar desacompanhado e desamparado pelos outros quanto de si próprio. Desamparo não traduz esse desacompanhamento de si mesmo, que *loneliness* significa, e desolação tem mais um sentido de tristeza e consternação. *Solitude* é um termo latino usado por Arendt e, também em português, traduz o estar só, que é a condição do pensar, no qual não há a companhia dos outros, mas há a companhia de si mesmo” (AGUIAR, 2010, p. 134).

<sup>9</sup> Loneliness – 1. Sadness because one has no friends or company: feeling of depression and loneliness. The fact of being without companions; solitariness: the loneliness of a sailor’s life. 2. (of a place) the quality of being unfrequented and remote; isolation: *the loneliness of the farm*.

<sup>10</sup> ARENDT, op. cit., 2000, p. 521.

<sup>11</sup> Ibid., p. 523.

<sup>12</sup> Ibid., p. 522.

<sup>13</sup> Cf. KOHN, 2002, p. 622-623.

Por explicação total Arendt entende que essa pretensão “(...) promete esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro”<sup>14</sup>. Já acerca da emancipação da realidade, o pensamento ideológico articula a noção de que há algo além do que os nossos cinco sentidos percebem, isto é, algo mais verdadeiro, para o qual se “exige um sexto sentido para que possamos percebê-la. O sexto sentido é fornecido exatamente pela ideologia”<sup>15</sup>. Nesse contexto, contribui para a efetivação desse elemento totalitário da ideologia o papel e o manejo da propaganda, que atua para libertar o pensamento da experiência, “(...) ao procurar sempre injetar um significado secreto em cada evento público tangível e farejar intenções secretas atrás de cada ato político público”<sup>16</sup>. Por fim, o terceiro elemento é a libertação do pensamento da experiência, situação que se dá pelo procedimento puramente lógico de dedução e demonstração. Para a autora, nesse processo, “(...) o movimento do pensamento não emana da experiência, mas gera-se a si próprio (...)”<sup>17</sup>. Uma vez que a premissa é estabelecida, “(...) a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade”<sup>18</sup>.

Na dinâmica do próprio processo da argumentação e dedução puramente lógica, o elemento que a princípio servia de base para a ideia motriz da dinâmica ideológica vai se perdendo, sendo muitas vezes devorado pelo próprio processo. Para ela,

(...) os trabalhadores perderam, sob o domínio bolchevista, até mesmo aqueles direitos que haviam tido sob a opressão 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<sup>19</sup>.

De maneira geral, o que Arendt busca enfatizar ao colocar a atenção no procedimento lógico é sobre o modo como esse processo parece impedir justamente o pensamento; um pensamento que se ativa pelas contradições da realidade, ao passo que o procedimento lógico se desenvolve justamente se esquivando da contradição. Para ela, há uma espécie de “tirania da lógica”<sup>20</sup>. Da mesma maneira que o terror opera para que cada novo nascimento não dê origem a um novo começo no mundo,

(...) a força coercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar – o pensamento, como a mais livre e mais pura atividade humana, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução<sup>21</sup>.

Lendo essas observações de Arendt, não há como deixar de vir à mente uma expressão do livro de George Orwell: “pensamento-crime”<sup>22</sup>. Algo que ocorre justamente onde a correção da

---

<sup>14</sup> ARENDT, op. cit., 2000, p. 523.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibid., p. 524.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibid., p. 525.

<sup>21</sup> Ibid., p. 525-526.

lógica é o único movimento passível de ser tolerado; qualquer contradição, inclusive o pensar alimentado pela força da experiência, pode vir a ser um tipo penal. É pela máxima axiomática que se sustenta toda argumentação e rearranjo dos fatos, para que logicamente só coadunem com ela. Com isso, ater-se à realidade pode apontar para a contradição, e é justamente para afastar a contradição, que pode haver entre os fatos e a máxima axiomática, que a articulação entre ideologia e propaganda parece se mobilizar.

É nesse contexto das análises da autora que se abre uma das oportunidades para se pensar sobre a atualidade de suas provocações como aquilo que após sete décadas de publicação ainda nos faz pensar sobre as agruras do nosso tempo presente. Nesse arranjo estrutural da dominação totalitária em que se articulam terror, ideologia e propaganda, o que ela nomeia como súdito ideal no contexto de um governo totalitário não são os convictos e fanáticos, “(...) mas aquele para quem já não existe a diferença entre fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso”<sup>23</sup>.

Ao ler o modo como Arendt opera a articulação da ideologia no processo de dominação totalitária, principalmente com o expediente de desconsideração, ou emancipação da realidade, o que se vê é uma leitura dessa categoria que, para o nosso pesar, confirma a sua atualidade.

Operar com uma ideia e submeter o procedimento argumentativo ao rigor da lógica sem se fazer valer dos dados e elementos da experiência parecem soar como elementos totalitários que ainda figuram no mundo contemporâneo. A formação do que ela nomeia como súdito ideal aponta para uma característica que não parece desprezível na cena política contemporânea. Afinal, o que é verdadeiro e/ou falso no processo de desinformação que se opera nas disputas políticas de algumas democracias de massa do ocidente contemporâneo? Cabe considerar a enorme possibilidade de difusão de desinformação que os atuais meios de comunicação e de interação social, mediados pela internet, são capazes de gerar.

Em *Origens do totalitarismo*, ao potencializar a maneira como as ideologias podem gerar essa desconexão com a realidade, Arendt é bastante enfática em mostrar que o expediente tido por político no totalitarismo passa pela realização da máxima de que *tudo é possível*, e, justamente, uma das maneiras de operar essa ilimitação é eliminar a barreira da realidade. E é nisso que se vê espaço amplo de uso do expediente procedimental da ideologia, como instrumento potencializador desse processo de atentado contra a realidade, principalmente quando associado ao uso da mentira organizada, ou, para dizer de maneira mais clara, como artifício de substituição e manejo da narrativa sobre a realidade<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. ORWELL, 2009, p. 86.

<sup>23</sup> ARENDT, op. cit., 2000, p. 526.

<sup>24</sup> Kateb (2002, p. 353) identifica uma proximidade entre ideologia e *stories*, ao substituir a realidade pela mentira, ou reorganizar a narrativa dos fatos em torno de uma máxima axiomática para ele “The needs of the human mind that ideology serves are the needs that stories (in all Arendt senses) also serve”.

### 3. SOBRE O ISOLAMENTO E A SOLIDÃO

Seguindo de perto o texto de Arendt, ela pergunta: qual é a experiência básica da vida humana que de alguma maneira inspira uma forma de governo que tem como essência o terror e como princípio de ação a ideologia?<sup>25</sup>

A primeira observação dela é acerca do isolamento. As tiranias visam o isolamento, e o terror se impõe com vigor sobre mulheres e homens isolados. Já assinalando o modo como o conceito de poder se desenvolverá no seu texto, o isolamento figura como algo que é pré-totalitário, isto é, ele ainda é visto politicamente por ela como uma marca de impotência política, pois “(...) a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, “agindo em concerto” (Burke); os homens isolados são impotentes por definição”<sup>26</sup>. Nesse sentido, no texto, ela aproxima isolamento e impotência, a fim de dizer que tais condições expressam politicamente a incapacidade de agir, além de insistir que tais expedientes são identificados no rol dos governos tirânicos. No modo como ela enxerga essas relações,

os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas. Mas nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas<sup>27</sup>.

Contudo, no curso do texto a autora aponta para a radicalidade da situação gerada pelo terror e pela ideologia no processo de dominação totalitária, de modo a marcar uma leitura diversa da situação política do isolamento visto no contexto das tiranias, para uma situação mais radical experimentada no âmbito totalitário<sup>28</sup>.

Nessa demarcação de diferenças, para ir além da situação do isolamento, a autora insere a fronteira entre isolamento e solidão. Isolamento é quando nos falta politicamente a esfera da vida pública, aquela interação que nos possibilita a ação<sup>29</sup>. Segundo ela,

posso estar isolado – isto é, numa situação em que eu não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado<sup>30</sup>.

Assim, Arendt pontua que o isolamento é uma categoria que se refere à dimensão política da vida. No entanto, mesmo no isolamento resta algo de pertencimento ao mundo, à obra humana e a algo que nos outros ainda gera algum interesse. É somente quando se deixa, inclusive, a condição de *homo faber* e se encontra apenas como *animal laborans*, em que o necessário metabolismo

---

<sup>25</sup> Cf. ARENDT, 2000, p. 526.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Cf. ARENDT, 2000, p. 527.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem.

com a natureza não figura como interesse de ninguém, que da situação de isolamento se transpõe para o não lugar da solidão.

Assim, o governo totalitário é original para Arendt, entre outras características, por explorar não o isolamento, mas o não lugar da solidão. Nessa linha de argumentação, ela afirma que

(...) o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter<sup>31</sup>.

No processo de definição da solidão (*loneliness*), ela a reconhece como fundamento para o terror e para a ideologia, porém o que aqui ganha destaque é a ligação dessa categoria com o desarraigamento (*uprootedness*) e com a superfluidade (*superfluosity*). Essas situações, segundo ela, estavam presentes nas populações modernas da era da revolução industrial e do período do imperialismo, bem como nos momentos de colapso das instituições políticas e das tradições sociais<sup>32</sup>.

Entretanto, o que está envolvido no conjunto dessas expressões? Tanto desarraigamento quanto superfluidade mobilizam o conceito de mundo, que neste texto figura como algo ainda não desenvolvido, mas já se percebe a sinalização de quão importante é e será essa categoria no pensamento político da autora<sup>33</sup>. Uma vez que “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”<sup>34</sup>, a situação a princípio parece mesmo ser a de um *não lugar*. Se observarmos as duas delimitações propostas pela autora, vemos dois movimentos. O primeiro mostra o mundo como lugar de reconhecimento, e para tal a pluralidade parece ser requerida. No segundo movimento a palavra mobilizadora é pertencimento, e nesse caso é pertencer ao mundo; se formos fiéis à letra da autora, mesmo neste texto, mundo aqui é algo “fabricado”, é algo humano, pois “no isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana”<sup>35</sup>.

Para entender o que esse movimento teórico parece deixar assinalado no texto, penso que recorrer à observação de Canovan (2007) pode ser de utilidade para essa leitura. Ao comentar sobre as experiências de superfluidade dos campos de concentração e dos sem estado, entre outras observações, ela pondera que para ser capaz de aparecer e agir, em nossa pluralidade humana,

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Cf. ARENDT, 2000, p. 528.

<sup>33</sup> Cf. as publicações de PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014; e ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2009.

<sup>34</sup> ARENDT, op. cit., 2000, p. 528.

<sup>35</sup> Ibid., p. 527.

necessitamos de uma estrutura delimitadora (*frame*) tais como os limites, além da preparação proporcionados pelo mundo humano, que de maneira geral se apresenta frágil.<sup>36</sup>

Por outro lado, a solidão, mesmo vista nesse uso totalitário, se apresenta como uma categoria ambígua enquanto aspecto a ser considerado no modo humano de existir. Ela figura como uma experiência contrária às necessidades básicas da condição humana e, ao mesmo tempo, como “uma das experiências fundamentais de toda a vida humana”<sup>37</sup>. Para me mover no mundo, confiar nos meus sentidos, a existência dos outros parece ser requerida, um senso comum, uma constatação de que não o Homem, mas os homens, vivem na terra e habitam o mundo – essa experiência parece ser o oposto do *não lugar*. É essa pluralidade que parece nos dar segurança e confiança acerca de nossa relação com o mundo. Essa experiência humana fundamental da solidão, na qual o totalitarismo se baseia, segundo Canovan (2007), expõe a quintessência da experiência moderna da ausência do mundo (*worldless*)<sup>38</sup>, do não pertencer ao mundo. Segundo a comentadora, a perda básica é o mundo, e mundo, no sentido que ela retém de Arendt, implica o que há de estável e que nos ancora em uma experiência comum da realidade com espaços de ação<sup>39</sup>, limites e leis. Mundo não comporta o *tudo é possível* como máxima totalitária, porém sustenta uma tensão entre a possibilidade do novo e a estabilidade fixada por certos limites.

Por outro lado, marcando a ambiguidade dessa condição de solidão, “basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos”<sup>40</sup>. No fundo da questão, a experiência humana se constitui no mundo escapando da solidão, com os outros, pertencendo e sendo reconhecido *num lugar*, e, ao abandonar o mundo, é a solidão que se restitui como condição fundamental da vida humana, um *não lugar*. Antecipar essa condição de solidão, sem a efetividade da morte biológica, no contexto da afirmação de Arendt, soa como uma espécie de um morrer para o mundo, isto é, estar biologicamente ainda vivo, mas em um *não lugar*. Assim, estar na solidão, no sentido explorado pela experiência totalitária, parece ser um mundanamente morto, mas biologicamente ainda entre os vivos.

Nesse caso, o que está em jogo quando o que se discute é o tema da solidão é uma condição política básica, muito significativa, que é o estar no mundo e a sua relação direta com a pluralidade. Recorrendo à sabedoria de Epicteto, ela é categórica em afirmar: “solidão não é estar

<sup>36</sup> “(...) To be able to appear and act in our human plurality we need the frame, the limits and the setting provided by the human world of civilization, and that world is very fragile” (CANOVAN, 2007, p. 34).

<sup>37</sup> ARENDT, op. cit., 2000, p. 528.

<sup>38</sup> “Her claim is that totalitarianism must also be recognized as a distinct phenomenon with a determinate nature and mode of functioning, which is despite its novelty also based on a fundamental human experience – the quintessentially modern experience of worldless “loneliness” (CANOVAN, 2007, p. 37).

<sup>39</sup> “(...) the stable human world of civilization that anchors human beings in a common experience of reality and hedges a space of free action with necessary limits and laws” (CANOVAN, 2007, p. 38).

<sup>40</sup> ARENDT, op. cit., 2000, p. 528.

só”<sup>41</sup>. Solidão, para o filósofo estoico, não se identifica com o estar só. O homem solitário está em meio a outros homens e mulheres, mas não tem contato com eles, desfruta da hostilidade. Por sua vez, a condição do homem que está só é a de quem desfruta da própria companhia: “(...) quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros”<sup>42</sup>.

O que Arendt busca reter com esse olhar sobre a reflexão de Epicteto diz respeito ao pensamento enquanto atividade do espírito, pois, de maneira literal, no texto ela afirma que “(...) todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo”<sup>43</sup>. Entretanto, nesse diálogo de mim comigo mesmo, é na manutenção, ainda que por representação, dos outros que restituo ou garanto a minha identidade. Segundo Arendt, “o problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um (...) para a confirmação de minha identidade, dependendo inteiramente de outras pessoas”<sup>44</sup>. Assim, o risco do estar só é o de transitar para a efetiva solidão, no sentido há pouco destacado. Para Arendt a solidão se dá quando, inclusive, o próprio eu me abandona, isto é, quando não há mais a companhia dos outros que restitui a unidade do eu, permanecendo a dualidade, o equívoco e a dúvida<sup>45</sup>.

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 quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo<sup>46</sup>.

Nesse contexto, parece mesmo que a solidão tem um lugar importante no processo de dominação totalitária, pois, no dizer da autora, a capacidade do espírito humano que não necessita nem do eu, dos outros e do mundo para se processar, bem como não depende da experiência nem do pensamento, é o raciocínio lógico. Este se fundamenta na premissa que se mostra evidente por si mesma, pois “(...) o truísmo de que dois e dois são quatro, não podem se perverter mesmo na solidão absoluta”<sup>47</sup>. E essa soa como a única “verdade” a se apoiar quando se perde esse senso comum, como garantia mútua.

A conclusão de Arendt é que a solidão parece preparar os homens para o domínio totalitário em um mundo não totalitário, pois o que era uma experiência das margens da vida, seja na velhice ou em algumas situações existenciais bem específicas, parece a ela ter se tornado uma experiência de grandes massas no mundo moderno. E o que o totalitarismo parece fazer é “(...) uma

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 528.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibid., p. 529.

<sup>45</sup> Cf. Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem.



fuga suicida dessa realidade”<sup>48</sup>, e as ofertas do raciocínio frio, da dialética e da lógica “parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma”<sup>49</sup>.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No livro *Sociedade do cansaço*, Byung-Chul Han (2019) faz uma crítica ao modo como Arendt descreve o *animal laborans* em *A condição humana*. Para o filósofo, a maneira como Arendt descreve o *animal laborans* não dá conta da condição pós-moderna, pois esse *animal laborans* não está entregue a um processo vital anônimo, mas, pelo contrário, individualizou-se e está imerso em uma sociedade do desempenho e ativa<sup>50</sup>. Assim, “o *animal laborans*” pós-moderno é provido do ego ao ponto de quase dilacerar-se. Ele pode ser tudo, menos ser passivo”<sup>51</sup>. Evidentemente que Han (2019) está fazendo a crítica em uma leitura de *A condição humana*, contudo, no momento em que ele deixa o texto de Arendt e avança para o texto de Agamben, imagens de *Origens do totalitarismo* parecem vir à tona. O que em *Origens do totalitarismo* está colocado é esse universo do não pertencimento ao mundo, no sentido que há pouco descrevemos; e mais: se o ego que Han (2019) sugere está bem delimitado, é o ego do cansaço, do desempenho e, para usar a sua expressão, hiperativo e hiperneurótico<sup>52</sup>. O que me chama a atenção na análise de Han (2019) e que me faz voltar os olhos para essas linhas finais de *Origens do totalitarismo* não é a identificação entre as categorias do filósofo sul-coreano com as teses de Arendt, mas a potência que a noção de solidão proposta por Arendt tem para abordar as provocações que o autor faz a respeito da vida contemporânea. Talvez assim, por outras vias teóricas, seja possível ver que a hiperatividade, em especial a virtual ou mesmo a hiperneurose, seja também uma via para a perda do mundo, do pertencimento e, conseqüentemente, da experiência de um *não lugar*. É nesse sentido que recolho as reflexões de Arendt sobre ideologia e solidão para exercitar o pensamento sobre o que estamos fazendo na experiência vivida – em especial, nas experiências políticas do nosso tempo. De modo que, mesmo passadas sete décadas de publicação, parece ser possível ainda vermos elementos de muita atualidade no espólio filosófico político que nos foi legado pela autora.

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 530.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Cf. HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2019, posição 327 “kindle”.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem.

**REFERÊNCIAS**

- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AGUIAR, Odílio Alves. *A amizade como amor mundi em Hannah Arendt*. Revista o que nos faz pensar, n. 28, p. 131-144, dez. 2010.
- BERNSTEIN, Richard J. *Why read Hannah Arendt now*. Cambridge; Medford, Ma: Polity Press, 2018.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Edições 70, 2020.
- CANOVAN, Margaret. *Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment*. VILLA, Dana. *Hannah Arendt*. Cambridge Companion, 2007, pp. 25-43.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2019. (edição digital kindle)
- KATEB, George. *Ideology and storytelling*. Social Research, v. 69, n. 2, p. 321-357, 2002.
- KOHN, Jerome. *Arendt's concept and description of totalitarianism*. Social Research, v. 69, n. 2, p. 621-656, 2002.
- ORWELL, George. *1984*. trad. Alexandre Hubner, Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

## AS TEMPORALIDADES DE EXCEÇÃO

*The temporalities of exception*

Mariana Mattos Rubiano<sup>1</sup>

Alexandrina Paiva Rocha<sup>2</sup>

João Batista Farias Junior<sup>3</sup>

### RESUMO

O objetivo deste artigo consiste em discutir o conceito de temporalidade de exceção. A partir da leitura de *Origens do Totalitarismo* notamos o surgimento de uma temporalidade petrificada nos campos de concentração. Mesmo com o fim do regime nazista, os elementos totalitários não desapareceram de nossa sociedade democrática. Eles persistem também como temporalidade de exceção, a qual envolve algum processo de desumanização que desconecta passado, presente e futuro, impossibilitando a experiência da liberdade. Em nossos dias a exceção permanece para milhões de pessoas que vivem na extrema pobreza e encarceradas, numa temporalidade desértica ou embotada que afetam suas atividades da vida ativa e espirituais. Levando isso em consideração, com base no pensamento de Hannah Arendt e também com apoio de outros autores, refletiremos sobre a relação entre a temporalidade, condição e atividade humanas.

**Palavras-chave:** Totalitarismo; Campos de concentração; Miséria; Prisões; Hannah Arendt.

### ABSTRACT

The aim of this article is to discuss the "temporality of exception" concept. From the reading of *Origins of Totalitarianism* we noticed the emergence of a petrified temporality in the concentration camps. Even with the end of the Nazi regime the totalitarian elements have not disappeared in our democratic society. They also persist as a temporality of exception, which involves some process of dehumanization that disconnects past, present and future, making the experience of freedom impossible. In current days, the exception remains for millions of people living in extreme poverty and incarcerated, in a desert or dull temporality that affect their active and spiritual life activities. Considering this, based on Hannah Arendt's thought, and also with the support of other authors, we will reflect on the relationship between temporality, the human condition, and activity.

**Keywords:** Totalitarianism; Concentration camps; Misery; Prison; Hannah Arendt.

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia e Pós-doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo (UNIFESP) com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), número do processo: 2017/23401-1. E-mail: [mariana.rubiano@yahoo.com.br](mailto:mariana.rubiano@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia e professora Núcleo de Estudos em Tribunais da Faculdade de Direito da USP (NETI-US). E-mail: [alexandrina\\_paiva@yahoo.com.br](mailto:alexandrina_paiva@yahoo.com.br)

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela UFG e professor do IFPI. E-mail: [joaobfariasjunior@gmail.com](mailto:joaobfariasjunior@gmail.com)

“O tempo está fora dos gonzos - ó maldito fardo,  
Que tenha tido eu de nascer para consertá-lo!”  
(*Hamlet*, Shakespeare).

## 1. O TEMPO FORA DOS SEUS GONZOS

Em maio de 1967, Hannah Arendt escreve em seus cadernos de pensamento uma nota intitulada “conceitos de tempo”, oito tópicos com breves considerações sobre algumas concepções de tempo encontradas na tradição do pensamento ocidental. Ela menciona a concepção de tempo cíclico, importante marca da antiguidade grega clássica, em que o tempo gira em si mesmo eternamente, representado pela imagem do círculo. Trata também do tempo linear da tradição judaico-cristã, em que cada momento é único e irrepetível, sempre ligado ao início, por isso, representado pela imagem da linha. Estas duas concepções de tempo foram discutidas mais detalhadamente em “O Conceito de História - Antigo e Moderno” na obra *Entre o Passado e o Futuro* (1961). A autora, em seus cadernos de pensamento, escreve também sobre as concepções hegeliana e heideggeriana em que o tempo “é idêntico ao Homem” para destacar que o tempo é humano, isto é, os seres humanos são criadores de temporalidade.<sup>4</sup>

A autora, além de indicar os conceitos de tempo da tradição filosófica, aponta para um tempo cotidiano, atrelado às atividades que realizamos e às condições em que vivemos.<sup>5</sup> Este tempo cotidiano, imbricado nas atividades que realizamos, não está divorciado das concepções de tempo de nossa mente. Compreender como o tempo funciona lança luz nas atividades que realizamos e nas condições em que vivemos, do mesmo modo, compreender como vivemos e o que fazemos nos leva a descobrir em que temporalidade estamos vivendo. Nesse sentido, o tempo nos condiciona nas atividades espirituais e na vida ativa, assim como a ação humana pode inaugurar uma nova temporalidade.

Como vimos acima, embora o tempo possa ser concebido e marcado de maneiras diferentes, como é o caso do tempo cíclico e linear, todos estes conceitos temporais geram uma imagem e articulam passado, presente e futuro de algum modo. No entanto, na análise de Arendt sobre os campos de concentração da Alemanha nazista presente em *Origens do Totalitarismo* (1949) encontramos uma experiência do tempo que impede a articulação de passado, presente e futuro, a qual debilita a capacidade humana de conferir sentido ao que foi vivido e de agir. Denominamos este tempo experimentado nos campos de concentração de temporalidade de exceção, termo não utilizado por nossa autora. Mas que propomos formular por meio da análise das figuras do interno

---

<sup>4</sup> O tempo deve ser entendido não como uma organização escalar e irreversível de "agoras", mas como a maneira de ser do homem. A vida humana, segundo Heidegger, não é um simples passar o tempo, mas uma relação com o tempo. Sobre o tema da temporalidade como tratado por alguns filósofos, entre eles Heidegger e Hegel, recomendamos ver: HAMMER, Espen. *Philosophy and Temporality from Kant to Critical Theory*. Londres: CUP, 2011.

<sup>5</sup> As atividades e as condições humanas foram analisadas pela autora em *A Condição Humana* (1958), onde podemos encontrar algumas considerações sobre a temporalidade discutidas tangencialmente.

dos campos de concentração e do prisioneiro. A este quadro acrescentamos a figura e as condições de vida daqueles que vivem em situação de miséria.

Como destacamos, as concepções de tempo encontradas nas obras de Arendt são mencionadas de maneira tangencial e relacionadas com outros temas, sendo, porém, trabalhadas de forma independente e com diferentes graus de detalhamento. Levando isso em consideração, neste artigo propomos formular o conceito de temporalidade de exceção partindo, principalmente, de *Origens do Totalitarismo*. Mobilizaremos outros escritos de Arendt, bem como de outros autores, para desenvolver nossa discussão. Entendemos que o conceito de temporalidade de exceção apresentado neste artigo é relevante não só por contribuir com o debate sobre tempo e totalitarismo, mas também por investigar de que modo a temporalidade de exceção persiste em nosso mundo.

## 2. O CAMPO DE CONCENTRAÇÃO E O TEMPO PETRIFICADO

De acordo com Arendt, os campos de concentração nazistas - uma instituição central para este regime - consistiram em laboratórios para experimentos cujo objetivo foi, principalmente, reduzir toda as pessoas à mesma identidade de reações, transformando-as em animais condicionados e degenerados, apagando as distinções pessoais para eliminar a pluralidade. Conforme a autora, a pluralidade consiste numa das condições humanas, a despeito de qualquer definição da espécie humana, como ser racional, social etc., os seres humanos são plurais, cada um dotado de singularidade e espontaneidade<sup>6</sup>. Os internos eram cuidadosamente torturados até se tornarem marionetes sem personalidade, a ponto de não reagirem ao serem levados para morte<sup>7</sup>. Assim, nos campos de concentração foram desenvolvidas as técnicas de terror que destruíram a psique humana e reduziam os seres humanos a um feixe de reações<sup>8</sup>. Nas palavras da autora<sup>9</sup>:

O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações de comportamento exatamente igual, é o 'cidadão' modelo do estado Totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração. [...] *Sem os campos de concentração*, sem o medo indefinido que inspiram e sem o treinamento muito definido que oferecem em matéria de domínio totalitário, que em nenhuma outra parte pode ser inteiramente testado em todas as suas mais radicais possibilidades, o Estado totalitário não pode inspirar o fanatismo das suas tropas nem manter um povo inteiro em completa apatia.

Além do impacto nos internos, acrescentamos que os campos de concentração também testaram métodos de condicionamento e doutrinação ideológica nas formações de elite da SS. Nos campos se destruiu a espontaneidade e humanidade dos guardas, por meio do aniquilamento de sua solidariedade, responsabilidade e normalidade, uma vez que eram levados artificialmente à

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 488.

<sup>7</sup> Ibid., p. 506.

<sup>8</sup> Ibid., p. 492.

<sup>9</sup> Ibid., p. 507, grifo nosso.

perversão, cumpriam sua função criminosa de execuções e torturas friamente, sem nenhuma paixão, reagiam às ordens como se reage a um estímulo<sup>10 11</sup>.

Levando isso em consideração, embora os campos de concentração sejam lugares com aspecto de irrealidade e loucura, eles são coerentes na perspectiva totalitária: onde se elimina a espontaneidade, a lógica totalitária é seguida e colocada em prática. Em outras palavras, onde todos se comportam de acordo com a suas premissas, seus enunciados se tornam realidade. Se a ideologia nazista diz que existem grupos humanos degenerados, logicamente eles devem ser separados da população para não contaminá-la; se tais grupos têm almas escravas, ninguém deveria se importar com o que lhes acontecem; se os internos do campo de concentração são insetos, é lógico matá-los com gás venenoso<sup>12</sup>.

Arendt esclarece que o campo de concentração distintamente dos campos de trabalhos forçados não possuía nem um papel econômico nem jurídico. O campo de trabalho forçado estava relacionado com a temporalidade circular do metabolismo do corpo e da produção de algum excedente. Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que o trabalho é a atividade que garante a sobrevivência do corpo de cada ser vivo, trata-se de uma atividade cíclica, repetida diariamente para a sobrevivência do corpo e o funcionamento do metabolismo. Na medida em que o produto do trabalho deve ser consumido, seu resultado principal e permanente é a vida. O trabalho pode ser usado economicamente, pois a força de nosso corpo não se esgota quando produzimos para nossa própria sobrevivência, ou seja, somos capazes de produzir excedente<sup>13</sup>. Ele também pode servir como punição uma vez que o trabalho é a atividade humana que mais desgasta o corpo<sup>14</sup>. Quanto mais se exige que o corpo trabalhe, mais penosa será essa atividade. Levando isso em conta, num campo de trabalho forçado, os internos experimentam a temporalidade cíclica e penosa do trabalho enquanto perdurar sua sentença.

Já nos campos de concentração, a atividade dos internos não visava ao consumo e à subsistência, eram esforços corporais e energias despendidas inutilmente, tal como carregar pedras de um lado para o outro sem que estas fossem usadas para algo além de causar fadiga, dores físicas e destituir a atividade humana de sentido. A lógica do trabalho foi invertida, não mais para a subsistência mas para a destruição. Em outras palavras, essa atividade servia apenas para torturar internos<sup>15</sup>. Isso distanciava os internos do campo de concentração da temporalidade cíclica do

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 505.

<sup>11</sup> Nos primeiros campos de concentração, administrados pela SA, os guardas eram bestiais, sádicos, movidos por puro ódio e ressentimento. Depois que a SS passou a tomar conta dos campos “A antiga bestialidade espontânea cedeu lugar à destruição absolutamente fria e sistemática dos corpos humanos, calculada para aniquilar a dignidade humana” (ARENDR, 1989, p. 505).

<sup>12</sup> ARENDR, op. cit., 1989, p. 509.

<sup>13</sup> ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 108.

<sup>14</sup> Ibid., p. 100.

<sup>15</sup> ARENDR, op. cit., 1989, p. 495.

metabolismo vital, toda atividade nos campos não visava mantê-los vivos, mas manter a máquina de execução em funcionamento.

Para distinguir os tipos de campos, Arendt<sup>16</sup> utiliza três categorias religiosas ocidentais básicas, a saber, o limbo, o purgatório e o inferno. O limbo representa o campo de refugiados, espaço destinado a afastar da sociedade os elementos indesejáveis, isto é, aqueles que não possuem mais um lugar no mundo, tais como refugiados e apátridas. O purgatório, por sua vez, pode ser representado pelos campos de trabalhos forçados russos. Por fim, o inferno representa os campos de concentração, que, para a autora, foram organizados e sistematizados para causar o maior tormento possível. No entanto, o inferno não descreve por completo a vida nos campos de concentração, isso porque as doutrinas religiosas que tratam dele possuem uma concepção de justiça: o inferno é reservado aos maus como uma punição a um comportamento não aceito. Essa noção de justiça está ausente nos campos de concentração: nenhum ser humano jamais cometeu um crime que pudesse merecer passar por tal tormento como punição. Ainda, muitos não haviam feito nada, estavam lá por serem da raça ou do país indesejado.

A internação em um campo de concentração não é uma punição em virtude de um crime julgado e sentenciado, mas é resultado de uma preparação de cadáveres vivos. Esta preparação só foi possível num contexto de guerras, crises políticas e econômicas que geraram milhares de apátridas, desterrados, desempregados, grupos vistos como supérfluos e socialmente onerosos. O primeiro passo na preparação de cadáveres vivos consistiu em jogar estas massas de indesejados para fora do quadro legal, retirando-lhes os direitos, matando seu status jurídico<sup>17</sup>, que a seguir veremos como outra distinção entre os internos e os criminosos sentenciados.

Os campos de concentração, portanto, não podem ser confundidos com prisões que, bem ou mal, são reguladas por leis. Os internos, diferentemente de presos, não podiam recorrer a um advogado, lhes foi negado o devido processo legal para pleitear defesa, recurso ou qualquer proteção, também não identificavam um "castigo previsível para um crime definido", porque não se encontravam tipificados em nenhum crime existente. Não havia motivo razoável para estarem ali, a seleção das vítimas dos campos era arbitrária. Segundo Arendt, a finalidade desta arbitrariedade consiste em, além de produzir uma atmosfera de falta de sentido e loucura, destruir os direitos civis.

O segundo passo para produzir cadáveres vivos consistia em matar a pessoa moral. Assim como a morte da pessoa jurídica significava aniquilar qualquer critério de justiça, matar a pessoa moral implica em destruir a ética, tornar impossível se fazer o bem. De acordo com Arendt, isso ocorria na medida em que os internos dos campos de concentração eram envolvidos nos crimes nazistas:

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 496.

<sup>17</sup> Ibid., p. 498.

Os homens da SS implicavam os internos dos campos de concentração - criminosos, políticos, judeus - em seus crimes, tornando-os responsáveis por grande parte da administração e confrontando-os, assim, com o desesperado dilema de mandarem os seus amigos para a morte ou ajudarem a matar outros homens que lhes eram estranhos - forçando-os, num caso ou no outro, a agirem como assassinos<sup>18</sup>.

Depois da morte da pessoa moral, a única coisa que impede que os seres humanos se transformem em cadáveres vivos é a diferença individual, a personalidade, a singularidade de cada um. Para Arendt, as maneiras de atacar a personalidade começavam com o transporte para os campos de concentração - pessoas nuas, amontoadas num vagão de gado, sem alimentação adequada por dias -, com a chegada no campo de concentração as pessoas não tinham mais nomes, eram marcadas com numeração, tinham os cabelos raspados e recebiam roupas grotescas. Esse processo de despersonalização era completado com as torturas cotidianas que visavam manipular o corpo humano, causando inúmeras formas de dor, de modo a destruir a personalidade tal como certas doenças mentais de origem orgânica fazem<sup>19</sup>. Nesse contexto, o horror oblitera a personalidade e o caráter dos seres humanos para transformá-los em fantoches.

Arendt ressalta que não havia uma tipificação criminal para o que acontecia nos campos, não poderiam ser considerados homicídios. Em um crime comum, no ato de matar alguém, o assassino deixa atrás de si um cadáver e procura apagar os vestígios de sua própria identidade para não ser identificado; nos campos de concentração, ao contrário, a identidade dos algozes não é apagada, são as vítimas que, além de perderem a personalidade, deveriam ser apagadas da história. O assassinato em massa realizado nos campos de concentração buscava fazer as pessoas desaparecerem, como se elas nunca tivessem existido, como se elas nunca tivessem passado um tempo no mundo. Este apagamento das vítimas poderia se dar antes mesmo do extermínio físico delas, pois o horror promove um isolamento e esquecimento<sup>20</sup>. É como se fosse possível o apagamento do passado, do tempo em que as vítimas viveram entre os seres humanos. Para a autora, os campos de concentração tornam a morte anônima e sem significado, sem produzir um desfecho da vida de uma pessoa singular. "A morte somente selava o fato de que ele jamais havia existido"<sup>21</sup>.

Segundo Arendt, o processo de morrer não é mais um dos marcos da existência humana, a morte deixa de ser um marco de fim da vida, de saída do mundo, passando a ter uma continuidade temporal permanente, que dura enquanto se está vivendo no campo. Esse processo de morrer termina com o completo apagamento da existência da pessoa nesse mundo<sup>22</sup>. Essa continuidade temporal do processo da morte nos campos de concentração, ultrapassando o aspecto de

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 503.

<sup>19</sup> Ibid., p. 504.

<sup>20</sup> Ibid., p. 493.

<sup>21</sup> Ibid., p. 503.

<sup>22</sup> Ibid., p. 494.



finalização da existência humana, pode ser observada no relato de Primo Levi, sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz, em sua obra biográfica *É isto um homem?*: “Para nós, o Campo não é uma punição; para nós não está previsto um prazo; o Campo é apenas o gênero de existência que nos foi atribuído, sem limites de tempo, dentro da estrutura social alemã.”<sup>23</sup>. Isso fez emergir uma nova temporalidade, não um tempo de vida, mas um tempo de morto-vivo. Nesse sentido, o campo de concentração além de consistir num outro espaço, numa outra realidade, cria também uma outra temporalidade, a temporalidade de exceção.

Os experimentos do campo de concentração, ao aniquilar a espontaneidade, afetam a relação do sujeito com o tempo passado, presente e futuro. A espontaneidade, a qual garante que os homens não se comportem de maneira pré-determinada, está relacionada com a vontade. Arendt em *A Vida do Espírito* (1975) afirma que a vontade permite que os seres humanos sejam espontâneos. Para a autora, a vontade é o órgão espiritual voltado para o futuro<sup>24</sup>. O campo de concentração, ao gerar uma situação de morte permanente, ataca o ego volitivo na medida em que afirma que não há futuro que seja esperado, o morto-vivo não tem futuro e com isso não tem planos e projetos para criar e realizar. O processo de apagamento da existência cria dificuldades para a memória, para se lembrar do passado vivido entre outros seres humanos singulares, bem como para fazer uso da imaginação e lançar seu olhar para o futuro. O ataque à espontaneidade e à existência faz parecer que os internos não possuem história pessoal, seu passado parece ter ocorrido em outra realidade, espaço, tempo e está prestes a ser apagado.

Os experimentos feitos nos campos de concentração não afetam apenas o espírito e sua relação com o passado, presente e futuro, também afetam a vida ativa.<sup>25</sup> Nos campos de concentração, como os seres humanos adentram num processo de morte permanente, em que a morte física não consiste mais no fim da vida de um sujeito, mas no apagamento da existência, como se ele nunca tivesse nascido e habitado o mundo, as atividades humanas perdem totalmente o sentido. Não há preocupação com a manutenção da vida e do corpo, não há preocupação com a durabilidade do que foi feito pelas mãos dos internos e não existe um mundo de coisas em comum. Além disso, o horror que destrói a personalidade e a espontaneidade inviabiliza a ação. Na

---

<sup>23</sup> LEVI, Primo. *É isto um homem?* São Paulo: Rocco, 1988, p. 120-121.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p. 197.

<sup>25</sup> Arendt em *A Condição Humana* afirma que as condições mais gerais da existência humana são o nascimento e a morte, elas se relacionam com as três atividades humanas: o trabalho, a obra e a ação. O trabalho assegura a sobrevivência individual e da espécie. A obra, que produz artefatos humanos, confere durabilidade ao mundo e remedia a brevidade da vida de cada um, na medida em que deixa vestígios da existência de quem produziu o artefato. Já a ação política cria condições para a lembrança e as narrativas dos grandes feitos humanos. O trabalho e a obra também devem prover e preservar o mundo para que os recém-nascidos possam viver nele e habitá-lo. A ação é a atividade que afirma a capacidade humana de iniciar, de instituir um novo começo, inerente ao nascimento (ARENDT, 2010, p. 10). Ela também é responsável por organizar a vida em comunidade, em razão da pluralidade humana, os seres humanos precisam agir em conjunto para estabelecerem um modo de convivência próprio. Nesse sentido, a ação é a atividade a qual permite que os seres humanos tratem dos assuntos e cuidem das coisas que têm em comum.

temporalidade dos mortos-vivos, a condição de nascimento e morte perde sua relação com a preservação da vida, o novo início e a preservação do mundo.

Justamente por se tratar de outra temporalidade, os sobreviventes dos campos de concentração encontram dificuldades para testemunhar o que viveram, sua experiência parecia um pesadelo confundido com a realidade. Agamben afirma que a dificuldade em testemunhar está exemplificada na figura do muçulmano, internos numa tamanha debilidade física que observados de longe pareciam árabes em oração<sup>26</sup>. Os muçulmanos eram aqueles que já não possuíam discernimento entre bem e mal, espiritualidade ou não espiritualidade, eram feixes de funções físicas em agonia, eram homens-múmias, mortos-vivos com a vontade e a consciência aniquiladas pela desnutrição, o horror e a tortura<sup>27</sup>. Eles são descritos como pessoas com olhar opaco, expressão de indiferença, alheios ao que acontecia ao seu redor, e completa ausência de relação com os outros. Os internos dos campos de concentração que ainda não haviam chegado a este ponto sabiam que este era seu destino, ao olhar para o rosto inexpressivo viam seu próprio rosto, ao sentir as dores e fraquezas em seu corpo viam crescer o muçulmano dentro de si:

[...] são eles, os 'muçulmanos', os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se chamá-los vivos; hesita-se chamar 'morte' à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la<sup>28</sup>.

De acordo com Agamben, o campo fundava um terceiro reino entre a vida e a morte<sup>29</sup>. Para discutir esse limiar entre vida e morte, o filósofo recorre à imagem de Primo Levi, na qual os mortos-vivos são identificados como aqueles que viram a Górgona, figura da mitologia grega com cabeça feminina e cheia de serpentes, "cuja visão produzia a morte"<sup>30</sup>. Conhecemos a mitologia e sabemos que olhar para a Górgona produz uma morte diferente: não se trata de uma morte natural ou violenta, trata-se de uma morte por petrificação. Esta imagem é pertinente para nossa reflexão sobre a temporalidade porque este ser humano que olhou para a Górgona não está plenamente vivo - seu corpo e seu espírito não realizam as atividades humanas -, mas também seu cadáver não está sujeito à decomposição, à ação do tempo. Tais seres humanos encontram-se numa temporalidade petrificada, numa morte permanente que só pode chegar ao fim quando se acaba com os vestígios de sua existência. Sobre o tempo petrificado dos humanos nos campos de concentração, diz Primo Levi<sup>31</sup>:

<sup>26</sup> AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 51.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>28</sup> LEVI *apud* AGAMBEN, op. cit., 2008, p. 52.

<sup>29</sup> AGAMBEN, op. cit., 2008, p. 55.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>31</sup> LEVI, op. cit., 1988, p. 172-173.

Para os homens vivos, as unidades de tempo sempre têm um valor, tanto maior quanto maiores são os recursos interiores de quem as percorre, mas, para nós, horas, dias, meses fluíam lentos do futuro para o passado, sempre lentos demais, matéria vil e supérflua de que tratávamos de nos livrar depressa. Acabara o tempo no qual os dias seguiam-se ativos, preciosos e irreparáveis; agora o futuro estava à nossa frente cinzento e informe como uma barreira intransponível. Para nós, a história tinha parado.

Essa temporalidade petrificada, da morte permanente surgiu nos campos de concentração com o regime nazista. A despeito do nazismo ter sido derrotado, Arendt nos alerta que uma vez que a forma totalitária de governo foi criada, ela tende a ficar conosco. Isso significa que há o risco sempre presente de que regimes ou movimentos totalitários possam aparecer no espaço público novamente. De modo análogo, há também o risco desta temporalidade de exceção ressurgir. Agamben leva adiante este alerta de Arendt ao discutir o estado de exceção em nosso tempo: as situações limites que se tornam cotidianas, a exceção que coincide com a regra.

Os elementos que tornaram possível a emergência do nazismo continuam conosco, tais como o racismo, o imperialismo, a massificação, e a glorificação da violência. Além disso, prisão e miséria, características dos campos, continuam presentes nas democracias contemporâneas como forma de exclusão, punição e exploração de vidas humanas que são apresentadas como descartáveis em nossa sociedade. Nas prisões e localidades de pobreza extrema, o tempo é experienciado de modo diverso da vida ordinária, tratam-se de temporalidades de exceção que reproduzem ainda diversos horrores.

### 3. MISÉRIA E A VIDA NO DESERTO

Segundo Margarida Amaral<sup>32</sup>, os regimes totalitários significaram o maior exemplo de realização de uma vida desertificada. A mais grotesca forma de dominação humana, não apenas inviabilizava a ação política, como buscava minar a possibilidade de qualquer "oásis" ao reduzir as pessoas a meros corpos sem nome, rosto, cabelos, em uma condição de miséria tal que a única interioridade a restar era a fome que lhes doía por dentro. Desde o fim dos regimes totalitários no século XX e com a criação de inúmeros órgãos de vigilância e cooperação intergovernamental – tais como ONU e as cortes internacionais – temos observado diversos esforços para a proteção dos direitos humanos fundamentais. Somando-se a isso, os avanços científicos e tecnológicos têm propiciado melhores condições de vida para aqueles que conseguem ter acesso aos seus frutos. Os resultados podem ser vistos a partir do aumento da expectativa de vida, para citar o exemplo do Brasil, em mais de 30 anos na vida média desde meados do século passado até a segunda década do século XXI. Porém, esses avanços estão colapsando globalmente devido a fatores endógenos e exógenos à ação humana, estendendo o deserto espacial e temporalmente.

---

<sup>32</sup> AMARAL, Margarida. *A geometria do tempo em Hannah Arendt*. Lisboa: CFUL, 2012, p. 335.

Quando tratamos dos campos de concentração, mostramos que uma das formas de tortura e desumanização era a fome entendida como inanição. Além desse tipo de fome, existe a fome parcial ou oculta, em que apesar de se comer todo dia e se obter a quantidade de calorias necessárias para manter o corpo vivo, a alimentação é insuficiente em elementos nutritivos.<sup>33</sup> A fome parcial e oculta é a mais comum em nosso tempo, ela mata lentamente e faz viver dramaticamente, uma vida de fome, de falta e carências. Nesse sentido, enquanto nos campos de concentração, a fome cumpria um papel na morte permanente, nos bolsões de pobreza extrema do Brasil e do globo, a fome mata lentamente: morre-se de fome um pouco por dia. Levando isso em consideração, é fácil conectar temporalidade de exceção com totalitarismo, no entanto, compreender como regimes democráticos atualizaram esta temporalidade por meio da miséria é mais desafiador.

Rego e Pinzani<sup>34</sup>, em *Vozes do Bolsa Família*, apontam que as pessoas pobres se sentem desqualificadas, nesse sentido, a miséria não está ligada somente às carências alimentar e material, mas também a uma deficiência de relações coletivas, a vínculos públicos enfraquecidos. A miséria é, portanto, material, simbólica e pública: segundo os autores, as pessoas que vivem nas localidades mais carentes do Brasil, por não terem acesso a serviços básicos e pela sua inferioridade de status são quase como povos sem Estado<sup>35</sup>. Ainda, de modo semelhante aos apátridas, os pobres são considerados como onerosos e descartáveis, pois muitos não se importam com seus destinos, com o que lhes ocorre e são contra o gasto de dinheiro público com políticas sociais.<sup>36</sup> Vale ressaltar que no Brasil existe uma relação entre pobreza e política eugenista: os sujeitos racializados, notadamente negros e indígenas, são os que mais sofrem com a dificuldade de acesso à saneamento básico, boa alimentação, saúde, educação. Estas condições de vida degradadas, as quais foram cuidadosamente produzidas historicamente, são usadas como prova da inferioridade de grupos raciais e étnicos<sup>37</sup>. Nesse sentido, dois elementos totalitários estão presentes no Brasil e relacionados à miséria: a produção de vida degradada e supérflua ligada ao racismo.

Nessa perspectiva, a pobreza acaba por definir um lugar no mundo: um espaço desertificado, esvaziado, de poucas coisas e relações, com muita pedra e areia, onde a água e a vida estão sempre por um fio. Quem habita este espaço desertificado fala para o vento, pois, muitas vezes, o que têm a dizer não é levado em consideração, suas opiniões não têm importância.

---

<sup>33</sup> Ver sobre tipos de fome em Ribeiro Júnior, 2008, p. 39-40.

<sup>34</sup> REGO, W. L. e PINZANI, A. *Vozes do bolsa família: Autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Editora Unesp: 2013, p. 42.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>36</sup> Principalmente pessoas de classe média e alta culpam os pobres por sua própria situação: em seu discurso dizem que o pobre gasta mal seu dinheiro (com cachaça ou bobagens), possuem mais filhos do que conseguem sustentar, são preguiçosos ou possuem tendências criminosas (REGO E PINZANI, 2013, p. 44), por isso, seria inútil e um desperdício gastar dinheiro com políticas sociais.

<sup>37</sup> RIBEIRO JUNIOR, J. R. *A fome e a miséria na alimentação: apontamentos para uma crítica da vida cotidiana a partir da Geografia Urbana*. 2008. 170f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 35.

A vida em situação de miséria é, em sentido ordinário, um perambular por uma terra na qual somos incapazes de chamar de mundo e, por isso, um lugar que não pode fornecer a segurança, o calor e o valor de uma casa. Isso nos mostra que a miséria tem como consequência uma distorção do trabalho e um afastamento da obra e da ação. O trabalho não possui apenas um aspecto negativo de viabilizar a mera satisfação pelo consumo (levada a extremos pelo nosso sistema econômico capitalista-liberal). Ele também detém um caráter positivo: o trabalho permite que o ser humano acesse o mundo, não ficando à margem dele e, por conseguinte, adquirindo dignidade humana quando ele proporciona que se realize as outras atividades. A partir das consequências que a situação de miséria pode trazer para as atividades humanas, destacamos que para aqueles que vivem em situação de miséria, as categorias tempo e espaço encontram-se sempre imbricados, assumem uma forma geométrica particular, não há um adiante ou um futuro, nem um passado ou um atrás, somente uma ausência presente absoluta representada pela imagem do deserto. A temporalidade de exceção do personagem da miséria é retratada com maestria nas palavras João Cabral de Melo Neto<sup>38</sup>:

E se somos Severinos  
 Iguais em tudo na vida,  
 Morremos de morte igual,  
 Mesma morte Severina:  
 Que é a morte de que se morre  
 De velhice antes dos trinta,  
 De emboscada antes dos vinte,  
 De fome um pouco por dia.

A miséria não só mata os seres humanos um pouco por dia como também a democracia. A pobreza extrema faz os regimes democráticos conviverem com exceção e abrem espaço para o autoritarismo. Marcelo Rangel e Thamara Rodrigues<sup>39</sup> comentam que “A dificuldade atual em projetar o futuro (ou mesmo em oferecer futuro) em termos práticos traz, como uma de suas consequências, certa nostalgia em relação à orientação (a uma orientação fácil), pela ordem e violência, pelo “carisma”.” Acerca disso Rangel e Rodrigues<sup>40</sup> nos alertam para a exploração da miséria a partir de discursos “carismáticos” que tem mobilizado massas, com todos os seus descontentamentos político e sociais, a moverem-se contra um “inimigo” (identificado em figuras políticas, partidos, ou outros grupos sociais) que seria responsável por sua miséria. O eco desses projetos autoritários somados a uma agenda econômica neoliberal pode também ser exemplificado

<sup>38</sup> MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p. 92.

<sup>39</sup> RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo. *Revista Maracanan*, [S.l.], n. 18, p. 66-82, jan. 2018. ISSN 2359-0092. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/31309>>. Acesso em: 10 mar. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/maracanan.2018.31309>, p. 77.

<sup>40</sup> Ibidem.

com o oxímoro “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”, slogan do atual governo. Continuam Rangel e Rodrigues<sup>41</sup>: “A partir disso, podemos entender o crescimento de um conservadorismo autoritário que ganha cada vez mais adesão popular.” Um conservadorismo que visivelmente só tem acentuado a miséria em um momento crítico a nível mundial. Só nos últimos seis meses viu-se o número de pessoas em situação de pobreza extrema saltar de cerca de 9,5 milhões para 27 milhões no Brasil, reflexos de uma pandemia descontrolada e de uma governança que beira o genocídio.<sup>42</sup>

Voltando à relação entre trabalho e acesso ao mundo, sabemos que a satisfação das necessidades do corpo libera os seres humanos para outras atividades e espaços. Para dizer de outro modo, a alimentação que está, evidentemente, relacionada ao metabolismo corporal, repercute em outros aspectos da vida humana e guarda relação com outros momentos da vida cotidiana. Em termos arendtianos, podemos dizer que a alimentação é um condicionamento que se estende para além da subsistência. A questão de quando e como se garantem os nutrientes necessários à sobrevivência e ao bom funcionamento do corpo se relaciona com a qualidade e a quantidade de energia e de tempo livre dedicados a outras atividades mundanas ou espirituais. Para Arendt, apenas depois que a sobrevivência do corpo é garantida os seres humanos têm a possibilidade de se dedicar a fabricar algo útil ou belo, estão liberados para a atividade política e podem encontrar a quietude e o afastamento do mundo próprios ao pensamento e ao julgamento. Nesta perspectiva, a alimentação constitui de certo modo referência fundamental de tempo. Não está só relacionada ao tempo cíclico da vida, pois o tempo gasto com o trabalho - especificamente com a obtenção, preparação e ingestão da comida - condiciona o modo de vida, o tempo que se pode dedicar às diversas atividades humanas e a relação com passado, presente e futuro.

Discutir estas outras dimensões da alimentação nos possibilita compreender a miséria de modo qualitativo. Ela não pode ser analisada somente pela quantidade de calorias e nutrientes ingeridos, por meio das categorias de inanição, desnutrição, subnutrição e insegurança alimentar, renda e acesso à serviços e bens. A miséria deve ser analisada para além destas categorias biológicas e econômicas, é preciso pensar nas suas diversas dimensões política, espiritual e temporais. Mais do que a dimensão subjetiva, que consiste em se saber sem reconhecimento, liberdade, tempo de lazer e com medo de ser humilhado, explorado e agredido<sup>43</sup>; as condições de pobreza extrema colocam dificuldades para a imaginação, o juízo e a vontade. Quem vive abaixo da linha da pobreza fica restrito a uma localidade com poucos recursos - sem acesso à educação, saúde e cultura - pouca mobilidade, impossibilidade de conhecer outros lugares e com poucos laços públicos. Nesse

---

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Cf. FGV. <https://portal.fgv.br/noticias/pandemia-acentua-pobreza-e-e-tema-debate-fgv>

Ver também: <https://portallibre.fgv.br/revista-conjuntura-economica/carta-da-conjuntura/reflexos-da-pandemia-na-pauta-economica>

<sup>43</sup> REGO; PINZANI, op. cit., 2013, p. 152.

contexto de experiência e convivência desértica, a imaginação e a mentalidade alargada ficam comprometidas.

O pensamento, para Arendt, consiste no diálogo interior aos moldes do diálogo entre dois amigos. Antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros e só depois dessa experiência descubro que o diálogo dentro de mim também é possível: o eu é capaz de se dividir em dois a fim de perguntar e responder a si mesmo. O diálogo, entre amigos ou interior, exige um tempo em que não se esteja preocupado com as urgências da vida, com a fome, sono ou cansaço que perturbam o corpo. O pensar tem como pré-condição que as necessidades do corpo estejam satisfeitas e que o encontro com os outros seres humanos seja possível. No deserto, onde há dificuldade de se encontrar alimento, água, abrigo e outras pessoas, há também dificuldade de se encontrar a si mesmo para uma conversa.

Segundo a autora, na vida cotidiana não se pode parar o tempo, ele segue linearmente. No pensamento, ao contrário, é possível abrir uma lacuna, quebrar a reta do transcorrer temporal e abrir possibilidade de julgar o que já passou e que está por vir, assumir o lugar de árbitro dos eventos, alcançar seu significado<sup>44</sup>. Lembrando a parábola de Franz Kafka, “Ele”, citada mais de uma vez por Arendt, quando temos nossas necessidades básicas atendidas, o pensamento nos permite indicar o presente como um ponto de encontro entre uma seta que empurra o sujeito a partir do passado e outra que o empurra do futuro. O sujeito pode saltar deste ringue para compreender a história. A partir dessa quebra do tempo formada pelo pensamento, a faculdade do julgar pode ser exercida. “O ponto é que sempre que transcendendo os limites do próprio tempo da vida e começo a refletir sobre o passado, julgando-o, e sobre esse futuro, formando projetos de vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal”<sup>45</sup>.

Conforme Arendt, Kant aponta que o juízo é a questão chave da sociabilidade, depende da convivência entre os seres humanos e aplica o critério da comunicabilidade ou publicidade. Nela o gosto, a sensação ou experiência subjetiva se tornam objetos de avaliação os quais podem ser comunicados aos demais quando se leva em consideração o gosto, a sensação e a experiência dos outros dentro do espírito.<sup>46</sup> A imaginação permite a representação de opiniões e gostos possíveis de outras pessoas, ela pode representar um debate público dentro da mente. O imaginar forja no espírito de cada ser singular a ideia de humanidade, isto é, reproduz a presença dos outros, da comunidade. Desse modo os juízos podem ser compartilhados e cortejar a concordância dos demais<sup>47</sup>. Do mesmo modo que a faculdade de pensar, a de julgar também exige um momento sem

---

<sup>44</sup> ARENDT, op. cit., 1995, p. 152-159.

<sup>45</sup> Ibid., p. 144.

<sup>46</sup> A mente ao imaginar o objeto nos distancia dele e da sensação que ele nos provoca, deste modo, podemos avaliá-lo, apreciar suas qualidades (belo, feio, prazeroso, doloroso, certo, errado etc). É justamente este distanciamento que torna possível a comunicação.

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 275-278.

as perturbações das necessidades corpóreas e a experiência de debate com os outros. A vida num lugar desértico, deixa árida a faculdade do juízo.

A pobreza deixa a faculdade da vontade seca quando reduz a vida humana ao tempo cíclico das necessidades vitais, da repetição da escassez e da falta. Nesse contexto, não se fazem planos para o futuro, pois não há expectativas de novidade. Rego e Pinzani afirmam que os pobres no Brasil, bem como em alguns lugares do mundo, vivem numa situação de privação crônica, isto é, a falta de trabalho, renda e acesso à serviços e alimentos não é temporária ou passageira. Desse modo, o passado que conhecem foi na miséria e eles não possuem segurança alguma nem esperança de mudar sua situação no futuro<sup>48</sup>. O futuro para os pobres está no registro da incerteza e da dívida: incerteza de que poderão garantir a sobrevivência e de que poderão pagar pelo que já consumiram. A falta de dinheiro e recursos, por vezes, faz com que as pessoas comprem o que precisam para sobreviver hoje e busquem pagar amanhã<sup>49</sup>. O futuro é pensado como tempo em que se paga a dívida ou o preço da sobrevivência no presente. Isso força a trabalhar arduamente, sem parar. Arendt tratava do trabalho como atividade que se faz no presente: se produz e consome hoje para manter o corpo vivo. A situação de miséria extrema somada à astúcia rentista neoliberal faz com que o trabalho hoje seja feito para pagar o sustento de ontem. Nas palavras de Hardt e Negri<sup>50</sup>: "A fim de sobreviver o endividado deve vender todo o seu tempo de vida".<sup>51</sup> Levando isso em consideração, a miséria condiciona o espírito à renúncia da faculdade da vontade. Os versos de João Cabral de Melo Neto sintetizam a escassez da vontade: "Diz que levas somente / coisas de não: / fome, sede, privação"<sup>52</sup>.

A temporalidade de exceção da miséria consiste na desertificação da paisagem, a qual parece ser sempre a mesma: passado, presente e futuro são uma recorrente luta para sobreviver com pouco. O tempo árido do deserto no Brasil gerou a vida severina, marcada pela desesperança e por saber que se morre um pouco de fome por dia. Como mostramos acima, nas condições de desertificação é improvável que os pobres possam dedicar seu tempo para outra atividade que não seja a de garantir sua subsistência, tais como imaginar um outro lugar para habitar, outra vida e agir para mudar sua própria realidade. No entanto, isto não é impossível. Os pobres geralmente entendem a sua sina como inevitável e lutam para que os filhos possam ter uma vida diferente<sup>53</sup>. Uma vez que sua espontaneidade não foi aniquilada e que cada ser humano é um novo início, os pobres podem vir a passar por um oásis, isto é, formar outra paisagem de tempo, conectar passado,

<sup>48</sup> REGO; PINZANI, op. cit., 2013, p. 151.

<sup>49</sup> Ibid., p. 97.

<sup>50</sup> NEGRI, A; HARDT, M. *Declaração - isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 25.

<sup>51</sup> Aqui nos deparamos com o problema da mercantilização do tempo de vida. Isso só é possível em razão da financeirização econômica que, segundo Negri e Hardt (2014, p. 24), fez com que a acumulação de riqueza venha mais da renda financeira do que do lucro do setor produtivo. Neste contexto, o endividamento da população é central: 99% da população deve trabalho, dinheiro e obediência ao outro 1%.

<sup>52</sup> MELO NETO, op. cit., 2007, p. 99.

<sup>53</sup> REGO; PINZANI, op. cit., 2013, p. 186-187.



presente e futuro de um modo disruptivo e agir. Esta possibilidade improvável está na vida severina:

E belo porque com o novo  
 todo velho contagia  
 Belo porque corrompe  
 com sangue novo a anemia  
 Infecciona a miséria  
 com a vida nova e sadia  
 Com o oásis, o deserto<sup>54</sup>

#### 4. AS PRISÕES E O TEMPO EMBOTADO

Para conter a possibilidade de ação disruptiva dos pobres as prisões têm um papel central. Desde a década de 1980, com a implementação do neoliberalismo, foi dado início a um processo de expansão carcerária que colocou centenas de milhares de pessoas numa temporalidade de exceção. Wacquant<sup>55</sup>, a partir da análise da expansão carcerária nos EUA afirma que, com o desmonte do Estado-providência,<sup>56</sup> a política social passou a envolver a criminalização e a contenção punitiva dos miseráveis. As políticas sociais voltadas aos pobres passaram então a misturar assistencialismo e repressão.

Segundo Wacquant<sup>57</sup>, a crise fiscal foi usada como motivo para corte de serviços públicos em áreas pobres, isto é, diminuição de investimento em programas sociais. No entanto, em contrapartida houve progressivo aumento do orçamento da justiça criminal<sup>58</sup>. Em sua perspectiva, isso gerou uma divisão entre os pobres: de um lado aqueles que seriam mercedores de assistência e, de outro, os indolentes que deveriam ter seu comportamento corrigido<sup>59</sup>.

O autor afirma que as políticas públicas para os pobres operam em duas modalidades<sup>60</sup>: primeira, o controle e vigilância das classes consideradas perigosas. Os serviços sociais exigem o cadastro de pessoas e, a partir dos dados, traçam o perfil de quem merecia receber a assistência. Além disso, a assistência exige uma contrapartida, a adoção de certas normas de conduta. A segunda modalidade é o encarceramento em massa que consiste numa contenção repressiva dos

---

<sup>54</sup> MELO NETO, op. cit., 2007, p. 131-132.

<sup>55</sup> WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 19.

<sup>56</sup> Chico de Oliveira mostra que o conceito de Estado-providência é mais abrangente do que o de Estado bem-estar social ou *Welfare State*, pois na periferia do capitalismo não podemos falar de bem-estar social, ou de pleno emprego, ou garantia de acesso universal aos serviços públicos. Para o autor, entre as décadas de 1930 a 1970 o Estado-provedor se caracterizou por aplicar os fundos públicos para estimular a produção e, em alguma proporção, investia em serviços públicos que auxiliavam na reprodução da força de trabalho (OLIVEIRA, 1988, p.10-11).

<sup>57</sup> WACQUANT, op. cit., 2003, p. 26.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 28.

pobres, e não em uma ação de diminuição de crimes.<sup>61</sup> Por isso, o autor indica que o objetivo do encarceramento e das prisões é a regulação da miséria e o armazenamento dos refugos de mercado.<sup>62</sup> Em outras palavras, a prisão é o lugar para os que estão duplamente excluídos: do mercado de trabalho formal e dos programas de assistência social.

Para Wacquant, o encarceramento e a punição disciplinam para que se aceite a precariedade e se diminua a demanda por políticas públicas, são medidas que visam a diminuir as exigências dos pobres e seu peso fiscal<sup>63</sup>. Por meio da combinação entre assistencialismo e punitivismo procura-se produzir um espaço público sem movimentos sociais, ruas sem pobres<sup>64</sup>.

De acordo com Marques,<sup>65</sup> no Brasil ocorreu um processo semelhante. O autor nota que o discurso de Direitos Humanos deixou de lado o problema da pobreza para focar na segurança pública. Assim, a questão do funcionamento das instituições se tornou central, elas deveriam observar os direitos humanos e os princípios democráticos<sup>66</sup>, que proporcionaram uma expansão da segurança pública guiada pelo princípio de punir mais e melhor<sup>67 68</sup>. Nesse contexto, o controle dos pobres, em sua maioria negros, ganhou caráter democrático e humanista. Dois paradoxos são notados por Marques nesse processo: a concepção democrática de segurança pública envolveu um fundamento militar e ostensivo e, ainda, a ideia de humanização da prisão, de oferecer boas condições aos presos, levou à expansão carcerária, ao aumento de prisões, sendo que as pessoas privadas de liberdade continuam em condições ruins e em celas superlotadas.

As condições em que as pessoas passam a viver nas prisões altera, entre outras coisas, suas percepções sobre o tempo, este passa de forma quase irreconhecível para quem se encontra privado de liberdade. Como menciona Jeremias, personagem de "Os que bebem como os cães"<sup>69</sup>, obra de

<sup>61</sup> O autor ressalta que o encarceramento cresceu mais de 300% nos EUA em razão da “guerra às drogas” (WACQUANT, 2003, p. 29). No entanto, isso não corresponde ao aumento da criminalidade, que permaneceu constante de 1970 a 1990 (WACQUANT, 2003, p. 31).

<sup>62</sup> Wacquant mostra que as prisões são verdadeiras masmorras do subproletariado: O perfil sociológico de pessoas presas são de desempregados, subempregados, negros e latinos. Dentre os presos norte-americanos, dois terços vivem com uma renda considerada abaixo do limiar de pobreza (2003, p. 32-34).

<sup>63</sup> WACQUANT, op. cit., 2003, p. 24.

<sup>64</sup> Ibid., p. 151.

<sup>65</sup> Em sua tese, ele discute os efeitos da vinculação de uma razão democrática e humanista com as políticas de segurança pública no final dos anos de 1970 e início dos 1980 em São Paulo. Ainda aponta que este tripé democracia- direitos humanos - segurança pública também se tornou importante para as políticas nacionais na década de 1990. Conferir Marques, 2017.

<sup>66</sup> MARQUES, A. *Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2017, p. 48.

<sup>67</sup> Segundo Marques, no mandato presidencial de Fernando Henrique Cardoso foi feita a conexão entre combate ao narcotráfico e ao crime organizado com a ampliação do sistema penitenciário (2017, p. 268). Não houve mudanças nos mandatos posteriores, de Lula e o primeiro mandato Dilma, para o autor, eles consolidaram o punitivismo-desenvolvimentista (2017, p. 231).

<sup>68</sup> MARQUES, op. cit., 2017, p. 148.

<sup>69</sup> Cabe mencionar que, não por acaso, em diversos momentos dessa obra de Assis Brasil, os pronomes são empregados unicamente para aqueles que são, de algum modo, sujeitos. Ou, no caso da obra de Primo Levi, “É isto um homem?”, as condições totalitárias terminam por reduzir os seres humanos a coisas, um amontoado de células que ainda se movimenta e aos quais podemos nos referir por “isto” ou “aquilo”.

Assis Brasil<sup>70</sup>: "Um dia, meio dia, trinta dias. Por que não sentira o tempo escorrer, se esvaír? – sabia que pensara apenas por algumas horas, não por alguns dias – mesmo não tinha tanta coisa para pensar: nada recordava, sua vida passada não existia."<sup>71</sup> Como o personagem nos aponta, um, dois ou trinta dias têm o mesmo valor: o de privação. Jeremias se encontrava privado de compreender o seu presente, de recordar o seu passado e imaginar o seu futuro. Ainda estava privado do mundo e da liberdade. Nestas circunstâncias o tempo se torna embotado, consistindo em uma temporalidade destituída de mundanidade e vinculada, quando muito, às tarefas básicas da vida.

Segundo Goffman, o processo de admissão dos internos em uma instituição como a prisão é um processo de perda de mundo, o interno percebe que perdeu seu papel no mundo externo e que se ergueu uma barreira entre eles. O autor considera como uma arrumação ou programação as etapas que começam com o levantamento de sua história de vida, passam pelo seu registro com fotografia, digitais e atribuição de um número, banho e desinfecção e terminam com a apresentação de seu novo lugar, a cela<sup>72</sup>. Em nossa interpretação, essas etapas do processo de admissão descritas por Goffman consistem num desenraizamento do indivíduo preso em relação ao mundo e ao tempo cotidiano.

Continua o personagem Jeremias em suas reflexões, por vezes confusas, em outras dolorosamente sóbrias: "O seu trabalho era banhar o corpo, beber, lavar a roupa, tirar de perto de si todo e qualquer resíduo de fezes e urina: condenado a repetir. Para quê? É nisso que me diminui, que me tira a liberdade e minha condição humana."<sup>73</sup> Essa repetição, característica básica do tempo para o *animal laborans*, como menciona Arendt, esmaece o significado das outras atividades humanas e o vínculo do preso com os outros homens e mulheres. Privado da fabricação de coisas permanentes e da participação no espaço público, a repetição do labor é o único sentido temporal que lhes é possível experienciar. "Um mês... e eu não vivi. Ou vivi em função de um prato de sopa quente, repetido a cada dia de vinte e quatro horas. De que tamanho era o seu dia na cela?"<sup>74</sup>. O tempo para quem é furtado de sua liberdade só pode ser mensurado, de fato, a partir das dimensões de sua cela. Trata-se de um tempo embotado pelo isolamento do mundo e da humanidade, um tempo que não corre em direção alguma, não aponta para um futuro, mas se desgasta.

O tempo embotado, sem direção e sentido, é também chamado de tempo convencional dos ratos, porque Jeremias tenta contar os dias por meio da saída dos ratos da cela, confiando mais

<sup>70</sup> BRASIL, Assis. *Os que bebem como os cães*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975, p. 32.

<sup>71</sup> A fim de evitarmos a arriscada empreitada de lidar com dados e métodos de outras áreas como a geografia, a sociologia, a estatística, etc., nossa análise tem como material auxiliar à base teórica, narrativas literárias ficcionais (mas que em muito refletem condições históricas e sociais vividas por milhões de pessoas pelo mundo).

<sup>72</sup> GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 26.

<sup>73</sup> BRASIL, op. cit., 1975, p. 115.

<sup>74</sup> Ibid., p. 24.

na movimentação dos ratos para contar o tempo do que nas atividades que ele mesmo realizava. "Eles virão por ali: espera e espera – o tempo nunca foi tão asfixiante. Teria mais consciência do tempo agora, ou apenas estava menos dopado para sentir a passagem de horas e minutos? O tempo convencional dos ratos"<sup>75</sup>. Cabe ressaltar que, ironicamente, vivendo nas paredes da cela de uma prisão, os ratos ainda se encontravam mais livres do que o próprio Jeremias. Os ratos, ao contrário de Jeremias, eram capazes de alterar a organização de seu "cotidiano". De acordo com Goffman, os presos sofrem com a mutilação do eu, pois os mecanismos que antes orientavam os seus comportamentos na vida cotidiana são retirados quando eles entram nessas instituições e são apartados do mundo. Suas atividades diárias são regidas por uma autoridade e um plano racional, as atividades ocorrem sempre no mesmo local, na companhia de pessoas que foram homogeneizadas, por serem tratados da mesma forma, com regras rigorosamente estabelecidas por uma autoridade, com tempo predeterminado. Nesse contexto, Jeremias se sente como um rato de laboratório, completamente submetido às circunstâncias e manipulações estabelecidas heteronomamente.

Tal como foram os campos de concentração para os nazistas e como tem sido a miséria para as políticas neoliberais, as prisões podem ser entendidas como uma antiga forma de "pesquisa" em que inúmeros experimentos são colocados em andamento. Ironicamente, Jeremias, que um dia havia sido um professor e pesquisador universitário, vê-se coagido a "estudar" *in loco e per se* a sua nova "condição de rato". "Tinha que encarar a cela como um laboratório para a sua pesquisa, para os seus testes - já havia feito tal coisa no passado, lembrava-se - o ratinho seria a sua cobaia, o seu relógio de um tempo sem medida, o contrapeso dos sentidos mais embotados"<sup>76</sup>.

A prisão é o lugar em que se demonstram as potencialidades do controle de comportamento via exclusão dos traços de humanidade que permitem a alguém compreender-se e se situar no tempo, como vemos, é uma das mais violentas, pois impõem inúmeras privações. Para Goffman, a prisão possui o objetivo distinto das demais instituições de controle, uma vez que são consideradas locais de mudança de comportamento das pessoas, cada uma delas é um experimento para que o eu seja modificado. Quando o interno adentra a prisão, além da separação física mediada por "*portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos*"<sup>77</sup>, o interno perde o contato com outros seres humanos e todo suporte da teia de relações que permite com que ele pertença a um mundo. Tal separação é reforçada por alguns mecanismos de "*rebaixamentos, degradações, humilhações e profanações do eu*"<sup>78</sup>, causando uma desfiguração pessoal que dificulta a pessoa a entrar em diálogo consigo mesma, pois é difícil se tornar testemunha de sua própria degradação. Esta desfiguração pessoal afeta, ainda, a relação da pessoa com o mundo, ninguém quer mostrar sua

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 178.

<sup>76</sup> Ibid., p. 69.

<sup>77</sup> GOFFMAN, op. cit., 2011, p. 16.

<sup>78</sup> Ibid., p. 24.

degradação em público. Há um constrangimento em aparecer e há constrangimento de ver um ser humano desumanizado, degradado e embotado.

Levando isso em conta, a prisão não visa a uma ressocialização e a refrear ações violentas e criminosas. Como Jeremias nos indica, a prisão embota o tempo ao privar alguém de sua vida passada, das relações familiares, públicas, de amizade e de imaginar um futuro. Ainda, a prisão ao lançar o ser humano na condição de rato afeta o pensar, o julgar e o querer: a vida na cela limita também o movimento do espírito, os mecanismos de humilhação aviltam o ânimo e a mente. Esse embotamento pode persistir mesmo após a saída da prisão caso as pessoas não consigam se recuperar da degradação sofrida. Eles podem não recuperar a sua capacidade de agir em conjunto com os outros para mudar a realidade quando o restante da população lembra apenas dos crimes e infrações dos quais foram acusados e negam-lhes o direito de compartilharem um futuro comum. Somente os familiares os aguardavam e conseguiam projetar, além da saudade trazida pela memória, a possibilidade de vê-los livres novamente e de volta ao mundo humano. E Arendt nos alerta que a família não pode ser considerada o único ponto de refúgio desse homem embotado no mundo.

Sob o ponto de vista prático-político, a família ganha sua importância inquestionável porque o mundo assim está organizado, porque nele não há mais nenhum abrigo para o indivíduo - vale dizer, para os mais diferentes. As famílias são fundadas como abrigos e castelos sólidos num mundo inóspito e estranho, no qual se precisa ter parentesco, porque anula a qualidade básica da pluralidade ou a perde através da introdução do conceito de parentesco.<sup>79</sup>

Se, ao cumprir sua pena, o sujeito tiver apenas sua família para recebê-lo, o embotamento estará completo e, assim, a prisão terá cumprido seu papel de contenção repressiva de pessoas com potencial disruptivo, como aponta Wacquant. Goffman<sup>80</sup> vai nesse mesmo sentido ao afirmar que o ex-interno não consegue se encaixar mais no mundo depois da degradação e mortificação do eu. Se a estada do internado é muito longa, pode ocorrer, ao voltar para o mundo exterior, o que foi denominado "desculturamento e destreinamento", tornando o ex-interno temporariamente ou mesmo permanentemente incapaz de enfrentar alguns aspectos de sua vida diária.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em comum entre as três formas de temporalidades de exceção aqui comentadas, está a incapacidade de experienciar a liberdade, entendida como participação política no espaço público junto a nossos semelhantes. A liberdade nesse sentido, nos lembra Arendt, só pode ser compreendida como uma “verdade evidente por si mesma” quando, no seio da comunidade na qual vivemos, nos comprometemos por atos e palavras em responder politicamente pelo mundo compartilhado. O personagem Jeremias, alienado do mundo em que um dia fora um homem livre,

<sup>79</sup> ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Lisboa: Relógio d'Água, 2007, p. 22.

<sup>80</sup> GOFFMAN, op. cit., 2001, p. 23.

chega à conclusão que, nas condições em que se encontrava, a liberdade só poderia ser vivenciada internamente: "Uma vez pensara - num roteiro que não podia refazer agora - que a liberdade era fruto do poder: só quem tem poder pode ser livre. Mas estava enganado. A liberdade era algo interior, individual, intransferível."<sup>81</sup> Ele não estava enganado antes e tampouco estava enganado agora. A liberdade para aqueles que gozam de suas capacidades e direitos entre seus pares é sim sinônimo de poder. Ocorre que, nas condições do cárcere, a única liberdade que lhe restava era aquela de sua magra e pálida vida interior, a liberdade também embotada dos que "bebem como os cães" e, nesse sentido, tratava-se de uma experiência impossível de ser compartilhada. "Se há porventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica."<sup>82</sup>

Severino também não experimenta a liberdade no espaço público e sua vida interior é árida, pois a experiência desértica não nutre as atividades espirituais. Além disso, poucas são as chances de se experienciar a liberdade entre os seres humanos. Isso não ocorre em razão da vida no deserto ser solitária, as pessoas em condições de miséria vivem com outros, mas essa convivência dificilmente será política, pois a vida no deserto carece de coisas que separam e relacionam publicamente cada membro da comunidade. De acordo com Arendt<sup>83</sup> "Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si".

O interno do campo de concentração, obviamente, não experimenta a liberdade pública e nem mesmo a interior. Com o ataque contra a singularidade e a espontaneidade, as faculdades do espírito não podem funcionar. O mulçumano é aquele que perdeu a expressão, a espiritualidade, foi reduzido a um feixe de reações metabólicas. "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 quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo"<sup>84</sup>.

Como vimos, embora o regime nazista tenha sido derrotado, isso não significou o fim da experiência de temporalidade de exceção para milhares de pessoas. Em nossas democracias, o aumento da desigualdade, do empobrecimento e do encarceramento mantém massas numa temporalidade desértica ou embotada. Por isso, entendemos que a frase de Walter Benjamin<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> BRASIL, op. cit., 1975, p. 54.

<sup>82</sup> ARENDT, op. cit., 2010, p. 189.

<sup>83</sup> Ibid., p. 64.

<sup>84</sup> ARENDT, op. cit., 1989, p. 529.

<sup>85</sup> BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 226.

continua atual: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral".

Uma temporalidade aberta à política e à liberdade cria o que Benjamin chama de uma imagem de tempo saturado de agoras, saturado de tensões. Esta imagem cristaliza e relaciona o passado, o presente e o futuro de um modo que o passado oprimido pode ser redimido, as possibilidades perdidas podem ser salvas, os feitos dos antepassados podem inspirar a ação. Ainda, esta imagem lança luz ao que acontece no presente, nesse sentido, ela proporciona a sua compreensão e pode levar à ação que rompe com contexto em que vivemos inaugurando um novo tempo, abrindo novos horizontes para o futuro. Ao contrário, a temporalidade de exceção é um tempo homogêneo, vazio e contínuo que interdita a compreensão do nosso tempo e a abertura de novos horizontes, pois impossibilita o passado, presente e futuro de entrarem em contato entre si. Deste modo, os seres humanos têm dificuldade de conferir sentido ao que foi vivido, aquilo que se fez e se sofreu, tanto da perspectiva subjetiva como da coletiva. A temporalidade de exceção afeta a compreensão e a iniciativa humana como um todo.

Embora Arendt nos alerte de que elementos totalitários persistem em nosso tempo - tais como a miséria politicamente produzida e as prisões como perpetradoras do racismo - que nos levam às temporalidades de exceção. Ela também menciona que podemos resistir quando não nos conformamos com a normalidade dessas temporalidades de exceção e rejeitamos que seres humanos sejam vistos e tratados como seres do deserto ou ratos de laboratório.

## REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Solidão, filosofia política e totalitarismo em Hannah Arendt. IN: *Cadernos Arendt*, V. 2, N. 1, 2020. <https://doi.org/10.26694/ca.v2i1.12130>
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AMARAL, Margarida. *A geometria do tempo em Hannah Arendt*. Lisboa: CFUL, 2012.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A Promessa da Política*. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: Diário Filosófico*. Barcelona: Herder Editora, 2006.
- BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRASIL, Assis. *Os que bebem como os cães*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* São Paulo: Rocco, 1988.

MARQUES, A. *Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2017.

MBEMBE, Achille. (2017). Necropolítica. IN: *arte e ensaios*, 2(32). Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

NEGRI, A; HARDT, M. *Declaração - isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

OLIVEIRA, F. “O surgimento do antivalor”. Em *Novos Estudos*, nº 22, 1988.

PORCEL, Beatriz. Aislamiento, soledad, solitud: Hannah Arendt y las formas de no estar con otros. IN: *Cadernos Arendt*, V. 2, N. 1, 2020. <https://doi.org/10.26694/ca.v2i1.11901>

REGO, W. L. e PINZANI, A. *Vozes do bolsa família: Autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Editora Unesp: 2013.

RIBEIRO JUNIOR, J. R. *A fome e a miséria na alimentação: apontamentos para uma crítica da vida cotidiana a partir da Geografia Urbana*. 2008. 170f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo. *Revista Maracanan*, [S.l.], n. 18, p. 66-82, jan. 2018. ISSN 2359-0092. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/31309>>. Acesso em: 10 mar. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/maracanan.2018.31309>.

WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.



## ACUMULAÇÃO ILIMITADA E A POLÍTICA COMO MERA FORÇA: HANNAH ARENDT SOBRE IMPERIALISMO E CAPITALISMO

*Unlimited accumulation and politics as mere force: Hannah Arendt on imperialism and capitalism*

Adriano Correia (UFG/CNPq)<sup>1</sup>

### RESUMO

Neste texto busco articular a análise do imperialismo e da emancipação política da burguesia realizada por Hannah Arendt na segunda parte (Imperialismo) de *Origens do totalitarismo*. Em uma crítica direta à concepção liberal de política, Arendt estabelece um vínculo estreito entre a emancipação política da burguesia, a compreensão da política como dominação e exploração e o processo de acumulação ilimitada de riqueza.

**Palavras-chave:** Imperialismo, Capitalismo, Acumulação, Hannah Arendt

### ABSTRACT

In this text I seek to articulate the analysis of imperialism and political emancipation of the bourgeoisie carried out by Hannah Arendt in the second part (Imperialism) of *The Origins of Totalitarianism*. In a direct criticism of the liberal conception of politics, Arendt establishes a close link between the political emancipation of the bourgeoisie, the politics understood as domination and exploitation, and the process of unlimited accumulation of wealth.

**Keywords:** Imperialism, Capitalism, Accumulation, Hannah Arendt

Em *Origens do totalitarismo* Arendt reconhece no imperialismo o motor da transformação do processo ilimitado de acumulação em ocupação central do Estado-nação, quando tratou da emancipação política da burguesia, ou antes quando identificou no imperialismo “o primeiro estágio do domínio político da burguesia”<sup>2</sup>. Como consequência desses desdobramentos,

os interesses privados, que por sua própria natureza, são temporários, limitados pelo período natural de vida do homem, agora podem fugir para a esfera dos assuntos públicos e tomar-lhe emprestado aquela infinita duração de tempo necessária para a acumulação contínua. Isto parece criar uma sociedade muito semelhante àquela das formigas e abelhas, onde “o bem Comum não difere do Privado; e sendo por natureza inclinadas para o benefício privado, elas procuram consequentemente o benefício comum”. Não obstante, uma vez que os homens não são nem formigas nem abelhas, tudo isto é uma ilusão. A vida pública assume o aspecto enganoso de uma soma de interesses privados, como se estes interesses pudessem criar uma nova qualidade mediante a mera adição<sup>3</sup>.

A política converte-se assim em uma mera função da sociedade. A liberdade da sociedade “requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a

1- Doutor em filosofia pela Unicamp (2002), bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq e professor de filosofia da Universidade Federal de Goiás.

2- Id., *Origens do totalitarismo*, p. 168.

3- Ibid., p. 175.

força e a violência tornam-se monopólio do governo”<sup>4</sup>. O resultado é a conversão da política em mero governo e enfim do governo em mera administração, cuja forma acabada é o governo de ninguém ou burocracia, que se mantém sempre na iminência de ser uma das “mais cruéis e tirânicas versões”<sup>5</sup> do governo e que Arendt julgava ser em sua época “uma realidade muito maior que a classe”<sup>6</sup>: “a burocracia, ou 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”<sup>7</sup>. Trata-se, enfim, da conversão da força na “essência da ação política e [de sua posição] no centro do pensamento político” ou da “introdução da força como único conteúdo da política”<sup>8</sup>.

Desse movimento cabe reter a clareza com que Arendt indica a funcionalização da política pelo propósito de acumulação ilimitada de riqueza, tanto em *Origens do totalitarismo* quanto em *A condição humana*. Também cabe notar sua insistência em que o imperialismo, como forma típica da compreensão burguesa de política, era “produto de dinheiro supérfluo e de gente supérflua”<sup>9</sup>, e que “o lixo humano, que cada crise, seguindo-se invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva”<sup>10</sup> era um subproduto da produção capitalista tanto quanto o capital supérfluo.

Frequentemente negligenciada na análise da obra *Origens do totalitarismo* – com exceção do tratamento dado à crise dos direitos humanos provocada pelo surgimento dos apátridas, os refugiados e as minorias – a seção sobre o imperialismo era decisiva para Hannah Arendt na compreensão do fenômeno totalitário. Como reitera no prefácio de 1966, acrescentado à terceira edição da obra, o imperialismo foi decisivo na “desintegração do Estado nacional, que continha quase todos os ingredientes necessários para gerar o subsequente surgimento dos movimentos e governos totalitários”<sup>11</sup>.

Com sua busca ilimitada de poder (aqui, distintamente do que se dará mais tarde em *Sobre a violência* [1969], empregado como equivalente a força e violência), o imperialismo buscou oferecer uma resposta ao crescimento constante da produção, com a concentração de capital supérfluo que não poderia ser reinvestido na produção, e as reiteradas crises que produziam sistematicamente um amplo contingente de pessoas que restou à margem do sistema produtivo. A expansão pelo amor à expansão foi precedida pela instrumentalização do aparato estatal precisamente para que o Estado pudesse afiançar e garantir como fiador o ultrapassamento das fronteiras do próprio Estado

---

4- Id., *A condição humana*, p. 37.

5- Ibid., p. 49.

6- Id., “Sobre Hannah Arendt”, p. 142.

7- Id., *Sobre a violência*, p. 33. Em “Franz Kafka: uma reavaliação”, p. 101, Arendt assinala que o pesadelo figurado em *O processo* “representa adequadamente a natureza verdadeira da coisa chamada burocracia – a substituição do governo pela administração e das leis por decretos arbitrários”.

8- Id., *Origens do totalitarismo*, p. 167 e p. 168.

9- Ibid., p. 181.

10- Ibid., p. 180.

11- Ibid., p. 151.

nacional para a exportação do capital gerado pelo excesso de poupança “resultante da produção capitalista num sistema social baseado na má distribuição”<sup>12</sup> e da mão-de-obra supérflua gerada pelas crises constantes que se seguiam a cada crescimento industrial.

Hannah Arendt concebe uma imagem bastante eloquente para descrever o imperialismo colonial europeu das últimas décadas do século XIX e das primeiras do século XX: o capital supérfluo uniu-se à gente supérflua e abandonaram os seus países para, “juntos, estabelecerem o primeiro paraíso de parasitas, cujo sangue vital era o ouro”<sup>13</sup>. A busca ilimitada de força e poder, como resposta à demanda por expansão ilimitada, não apenas demoliu as fronteiras dos Estados nacionais e exportou um aparato administrativo e policial que governava pela coerção e pela violência os povos subjugados. Esta busca também engendrou o fenômeno da “política mundial” sem o qual “a pretensão totalitária de governo global não teria sentido”<sup>14</sup>. Ocorre que, afirma Arendt, “de todas as formas de governo e organização de povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque a sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser distendida além do próprio grupo nacional, dificilmente conseguindo o apoio dos povos conquistados”, pois a nação “concebe as leis como produto da sua substância nacional que é única, e não é válida além dos limites do seu próprio território, não correspondendo aos valores e anseios dos outros povos”<sup>15</sup>.

O imperialismo é a verdade da política da burguesia, mobilizada pelos princípios econômicos antipolíticos da concorrência e da expansão, baseados ambos em força política. Com efeito,

o imperialismo surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica. A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa<sup>16</sup>.

Para Arendt era claro que o imperialismo não termina necessariamente no desastre do totalitarismo e que “a experiência ulterior de campos de concentração e fábricas da morte é tão alheia à sua atmosfera quanto o é de qualquer outro período anterior da história do Ocidente”, mas é também claro que “certos aspectos fundamentais dessa época assemelham-se tanto aos fenômenos totalitários do século XX que se poderia considerar esse período como estágio preparatório para as catástrofes vindouras”<sup>17</sup>.

Os donos do capital supérfluo passaram a fazer parte da vida da nação apenas para exigir “que o governo protegesse seus investimentos” e “nessa exigência, contudo, seguiram as tradições

12- Ibid., p. 177. Cf. pp. 147 e 179, nota 49.

13- Ibid., p. 181.

14- Ibid., p. 151.

15- Ibid., p. 156 e 157.

16- Ibid., p. 156.

17- Ibid., p. 153.

estabelecidas da sociedade burguesa de sempre considerar as instituições políticas exclusivamente como instrumento de proteção da propriedade individual”<sup>18</sup>. Arendt observa quão curioso é o fato de a burguesia ter sido “a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”<sup>19</sup>. A estranheza se dissipa parcialmente, entretanto, quando temos em conta que para a classe burguesa, até o imperialismo, o Estado fora sempre apenas uma “*força policial bem organizada*”<sup>20</sup>, cuja forma poderia ser qualquer uma que assegurasse a proteção de sua propriedade. Assim, os membros da classe burguesa,

antes de serem súditos numa monarquia ou cidadãos numa república, eram essencialmente pessoas privadas. Essa privatividade e a preocupação principal de ganhar dinheiro haviam gerado uma série de padrões de conduta que encontram expressão nos provérbios – “nada é tão bem-sucedido como o sucesso”, “a força é o direito”, “o direito é a conveniência” etc. – que são necessariamente frutos da experiência de uma sociedade competitiva. Quando, na era do imperialismo, os comerciantes se tornaram políticos e foram aclamados como estadistas, enquanto os estadistas só eram levados a sério se falassem a língua dos comerciantes bem-sucedidos e “pensassem em termos de continentes, essas práticas e mecanismos privados transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos”<sup>21</sup>.

Esta é a outra face da progressiva imbricação entre público e privado e entre política e economia que Arendt julga ser um traço central da modernidade política, tal como encontramos na obra *A condição humana*.

Com isto, “todo homem e todo pensamento que não é útil, e não se conforma ao objetivo final de uma máquina cujo único fim é a geração e o acúmulo de poder, é um estorvo perigoso”<sup>22</sup>. Não obstante, todos podem pertencer à classe burguesa, mesmo não sendo proprietários, “conquanto que concebam a vida como um processo permanente de aumentar a riqueza e considerem o dinheiro como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo”<sup>23</sup>. É esta concepção do burguês mais como tipo que como classe que desempenha um papel importante na compreensão arendtiana do totalitarismo.

---

18- Ibid., p. 179.

19- Ibid., p. 153.

20- Ibid., p. 168 (grifos meus).

21- Ibid..

22- Ibid., p. 174. “De acordo com os padrões burgueses, aqueles que são automaticamente destituídos de sorte e não têm sucesso são automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida da sociedade. A boa sorte é identificada com a honra e a má sorte com a vergonha. Transferindo ao Estado os seus direitos políticos, o indivíduo delega-lhe também suas responsabilidades sociais: pede ao Estado que o alivie do ônus de cuidar dos pobres, exatamente como pede proteção contra os criminosos. Não há mais diferença entre mendigo e criminoso – ambos estão fora da sociedade. Os que fracassam perdem a virtude que a civilização clássica lhes legou; os infelizes já não podem apelar à caridade cristã” (p. 171).

23- Ibid..

O imperialismo exportava da nação apenas os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército, e criava um aparato administrativo profundamente autoritário e violento<sup>24</sup>. Para Arendt, enfim,

a força tornou-se a essência da ação política e o centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual devia servir. É verdade que isso foi provocado por um fator econômico. Mas a resultante *introdução da força como único conteúdo da política*, e da expansão como seu único objetivo, dificilmente teria obtido aplauso tão universal, nem a consequente dissolução do corpo político do país teria encontrado tão pouca oposição, se não correspondessem de modo perfeito aos desejos ocultos e às convicções secretas das classes social e economicamente dominantes<sup>25</sup>.

O sonho burguês de produzir dinheiro com dinheiro sem passar pela produção só pôde se tornar realidade com a transformação da política em mero exercício da força fiadora da ultraexpropriação de povos ou raças consideradas inferiores. Não obstante, “os donos do dinheiro miúdo perderam tanto tão depressa que logo os donos do capital supérfluo ocupavam sozinhos o que era, de certa forma, um campo de batalha. Não tendo conseguido transformar toda a sociedade em uma comunidade de jogadores, voltaram a ser supérfluos, excluídos dos processos normais de produção para os quais, depois de algum tumulto, todas as outras classes voltaram mansamente, se bem que algo mais pobres e mais rancorosas”<sup>26</sup>. A despreocupação da ralé com qualquer princípio e sua atração pela política como violência contra tudo o que pareça obstáculo a seus interesses atraiu imensamente a classe burguesa e permitiu a aliança cujo propósito final era a conversão de toda a sociedade em uma “sociedade de jogadores”, nas palavras de Arendt, para transformar “toda a economia capitalista de sistema de produção para um sistema de especulação financeira, e substituir os lucros da produção por lucros de comissão”<sup>27</sup>.

Arendt compreende que desde sua origem o capitalismo é antes de tudo expropriação e sacralização da riqueza<sup>28</sup>, que nos sonhos mais acalentados de seus jogadores assume a imagem de um cassino rodeado de seguranças armados dispostos a tudo para garantir que o jogo persista e que os perdedores sejam reiteradamente contidos, ou exterminados. O imperialismo ou a emancipação política da burguesia deslocou para o centro da organização da vida social a “jogatina no mercado

---

24- “Em regiões atrasadas, sem indústria e sem organização política, onde a violência campeava mais livre que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades. O desejo da burguesia de fazer com que o dinheiro gerasse dinheiro como homens geravam homens não passava de um sonho: o dinheiro tinha de percorrer longo caminho desde o investimento na produção; o dinheiro não gerava dinheiro - os homens é que faziam coisas e dinheiro. O segredo do sucesso estava precisamente no fato de terem sido eliminadas as leis econômicas para não barrarem o caminho à cobiça das classes proprietárias. O dinheiro podia, finalmente, gerar dinheiro porque a força, em completo desrespeito às leis - econômicas e éticas-, podia apoderar-se de riquezas. O dinheiro exportado só pôde realizar os desígnios de seus proprietários quando conseguiu estimular e concomitantemente exportar a força. Somente o acúmulo ilimitado de poder [força] podia levar ao acúmulo ilimitado de capital”. Ibid., p. 166.

25- Ibid., pp. 167-168 (grifos meus).

26- Ibid., pp. 178-179.

27- Ibid., p. 164.

28- Cf. Id., *A condição humana*, p. 75ss.

de ações”<sup>29</sup> e promoveu a substituição do agente econômico sujeito da produção e da troca tal como concebido pelo liberalismo clássico pelo jogador agiota cujo sonho consiste em ganhar dinheiro por já possuir dinheiro e por sua esperteza, sem o aborrecimento de ter de produzir qualquer coisa.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13ª ed. revista. Trad. R. Raposo. (Rev. téc. A. Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

\_\_\_\_\_. Sobre Hannah Arendt. Trad. A. Correia. *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez, 2010, pp. 123-162.

\_\_\_\_\_. Franz Kafka: uma reavaliação. In: *Compreender – formação, exílio e totalitarismo* (Ensaio 1930-1954). Trad. D. Bottmann. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *As origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

OWENS, Patricia. “The supreme social concept: the un-worldliness of modern security”. *New Formations*, 71, Summer 2011, pp. 14-29.

VILLA, Dana. “Genealogies of Total Domination: Arendt, Adorno, and Auschwitz”. *New German Critique* 100, vol. 34, nº1, Winter 2007, pp. 1-45.

---

29- Id., *Origens do totalitarismo*, p. 165.

## DE VOLTA ÀS REFLEXÕES SOBRE O TOTALITARISMO

*De retour aux réflexions sur le totalitarisme*

Newton Bignotto

### RESUMO

O objetivo desse artigo é estudar as referências ao tema do totalitarismo que aparecem nos *Diários Filosóficos* de Hannah Arendt entre 1950 e 1970. Procuramos mostrar que, mesmo depois de ter publicado *Origens do totalitarismo* em 1951, a autora continuou a refletir sobre pontos essenciais da obra, à luz das novas questões que passaram a inquietá-la e que estão no centro de suas obras posteriores. Um dos pontos essenciais de sua démarche é sua preocupação com a natureza do marxismo e seu significado para a política.

**Palavras-chave.** Totalitarismo, Ação, Tradição, Marxismo.

### ABSTRACT

Le but de cet article est d'étudier les références au thème du totalitarisme qui apparaissent dans *Philosophical Diaries* de Hannah Arendt entre 1950 et 1970. Nous cherchons à montrer que, même après avoir publié *Origins of Totalitarianism* en 1951, l'auteur a continué à réfléchir sur certains points de son travail, à la lumière des nouveaux enjeux qui ont commencé à la troubler et qui sont au centre de ses travaux ultérieurs. L'un des points essentiels de sa démarche est son souci de la nature du marxisme et de son importance pour penser la politique.

**Keywords.** Totalitarisme, Action, Tradition, Marxisme.

Com a publicação em 1951 do livro *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt inscreveu seu nome de maneira definitiva na história do pensamento político contemporâneo.<sup>1</sup> Escrito num período de grandes dificuldades pessoais, o livro se serve de um número impressionante de fontes primárias e de uma bibliografia que cobre um amplo espaço teórico. A redação se estendeu de 1945 ao final de 1950. Nesse período, o plano inicial do livro foi modificado várias vezes à medida que a escritora foi tomando conhecimento do que acontecera na Europa e também na União Soviética durante os anos de guerra. As revelações referentes aos campos de concentração nazistas e soviéticos tiveram um impacto importante na estruturação do livro, que teve de ser mudado algumas vezes para incorporar as novas teses da autora a respeito do totalitarismo e suas várias faces.<sup>2</sup> Algumas imprecisões ao longo do texto tanto de natureza histórica quanto teórica já foram assinaladas por alguns comentadores, o que está longe de trazer prejuízo para a força argumentativa da obra. Desde as primeiras críticas, logo depois da publicação, surgiram algumas incompreensões derivadas, sobretudo, do caráter inovador de suas análises, mas também do fato de que ao longo da obra Arendt se serve de uma metodologia que não se encaixa perfeitamente em nenhuma das

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

<sup>2</sup> Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt*. Paris : Éditions Anthropos, 1986, p. 261-276.

disciplinas das ciências sociais ou da historiografia política clássica.<sup>3</sup> Uma boa parte desses problemas se explica facilmente tendo em vista as condições de redação do livro. Arendt, segundo uma de suas biógrafas,<sup>4</sup> tinha plena consciência dos desequilíbrios internos do texto, mas preferiu publicar todas as partes juntas do que fatiar o conjunto e perder o fluxo de seus argumentos. O certo é que o livro, que viria a se tornar uma obra incontornável para qualquer um que se interessa pela questão do totalitarismo, foi um acontecimento fulgurante, que escapou à compreensão mesmo de leitores acurados como Eric Voegelin, que criticou Arendt por não ter incorporado em sua obra o papel que, segundo ele, tinha tido o avanço do niilismo e do ateísmo nas populações europeias nos trágicos acontecimentos que marcaram o século.<sup>5</sup>

Mas não só de incompreensões e críticas ríspidas foi preenchido o caminho da recepção do livro em suas primeiras décadas de existência. Muito rapidamente, ele conquistou leitores e a admiração de um público ávido por compreender o que havia acontecido e como pensar a relação do totalitarismo com o mundo que se construía depois da guerra e que via nascer novas ameaças no horizonte. Arendt pode contar desde o início com a admiração e o incentivo de colegas e amigos como Mary McCarthy. Numa carta datada de 26 de abril de 1951, a escritora americana diz para a amiga que leu « *absorta, seu livro na banheira, no carro, na fila do armazém. Parece-me não só um trabalho extraordinário, uma década, no mínimo dos mínimos, à frente do pensamento humano, mas também cativante e fascinante como um romance...* »<sup>6</sup> Arendt contestou algumas críticas, como as de Voegelin, desconheceu outras e se animou com o apoio dos amigos. Mas, sobretudo, ela continuou a pensar nas trilhas que havia aberto, mesmo se só voltaria a escrever um livro inteiramente dedicado ao tema do totalitarismo na década seguinte, quando publicou *Eichmann em Jerusalém*.<sup>7</sup> Entre os dois livros, no entanto, ela não abandonou suas descobertas iniciais. Sobre elas meditou em suas conferências, aulas, debates públicos, artigos e em suas anotações pessoais. Aos poucos foi afinando conceitos e aumentando sua compreensão do fenômeno que considerava nuclear de nosso tempo. Para dar conta da riqueza desse percurso de reflexão, seria necessário nos debruçar sobre todos os caminhos percorridos pela pensadora ao longo dos doze anos que separam os dois livros. Esse não será nosso percurso. Vamos nos limitar a apenas um de seus registros, que, no entanto, parece-nos essencial para compreender o impacto que teve no pensamento de Arendt seu mergulho nas trevas dos regimes extremos.

Vamos nos debruçar sobre o *Diário Filosófico*,<sup>8</sup> publicado pela primeira vez em 2002. Como sugerimos em publicação anterior<sup>9</sup>, ainda que esse importante documento esteja sendo cada vez mais utilizado para esclarecer a trajetória intelectual de Arendt, ele não deve ser considerado um

<sup>3</sup> Sylvie Courtine-Denamy. *Hannah Arendt*. Paris: Belfond, 1994, p. 229-235.

<sup>4</sup> Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt*. p.276.

<sup>5</sup> Sylvie Courtine-Denamy. *Hannah Arendt*. P. 230-231.

<sup>6</sup> *Entre amigas. A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1995. P.33.

<sup>7</sup> Hannah Arendt. *Eichmann à Jérusalem*. Paris : Gallimard, 1966.

<sup>8</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Barcelona: Herder, 2006, 2 vol.

<sup>9</sup> Newton Bignotto. Imortalidade e História. *Pensando -Revista de Filosofia* Vol.9, n 17, 2018.



guia privilegiado para a compreensão de seu pensamento e nem como uma espécie de redação provisória dos grandes textos da autora. Como dissemos: « Seu interesse está no fato de constituírem uma outra camada de seu pensamento, um território do que poderíamos chamar de sua intimidade filosófica, que nos ajuda a compreender seus caminhos de elaboração conceitual, mas também suas dúvidas e hesitações. Nesse sentido, são o terreno de uma experimentação que aponta para a riqueza de um percurso marcado por uma erudição ampla e por uma rica inquietação filosófica. »<sup>10</sup> Posto esse ponto de partida, vamos inicialmente procurar entender como a questão do totalitarismo ressurgiu nas anotações do *Diário* entre os anos de elaboração da obra maior da autora sobre o tema, até a publicação de seu livro *Eichmann em Jerusalém* em 1963.

A primeira referência que encontramos nos *Diários filosóficos* data de novembro de 1950, quando a redação da primeira edição de *Origens do totalitarismo* chegava ao fim. Arendt diz que com o totalitarismo se produz uma vitória da « filosofia » sobre a política. Essa afirmação, desconectada do contexto no qual foi escrita, pode sugerir um conteúdo altamente polêmico uma vez que parece opor o pensamento filosófico à prática da política em todas suas formas.<sup>11</sup> A menção à Heidegger logo depois dá uma pista do sentido da observação escrita originalmente em inglês. Arendt havia, depois de ter saído da Alemanha, se insurgido contra uma concepção da filosofia que remetia a reflexão ao mundo interior, o que dispensava a presença dos outros. Ela havia preferido ser chamada de teórica da política e não de filósofa exatamente por ter constatado que os pensadores, que chamará mais tarde de profissionais, nem sempre haviam sido capazes de compreender o significado da destruição da arena pública. A atividade política, diferentemente da reflexão solitária, exigia sempre a pluralidade e, por isso, era a primeira vítima da implantação do regime totalitário. Nesse sentido, a afirmação de nossa autora visava muito mais afirmar o primado da esfera pública sobre o solipsismo da filosofia do que estabelecer um vínculo causal entre a reflexão filosófica e os regimes extremos.

Isso fica claro quando, no mês de janeiro de 1951, próximo da publicação de seu grande livro, ela diz que « nos regimes totalitários aparece com clareza que a onipotência do homem corresponde à inutilidade dos homens. »<sup>12</sup> Daí nasce a possibilidade de que um homem determinado possa declarar todos os outros supérfluos, uma vez que sua existência parece decorrer exclusivamente de si mesmo. Na linha de sua crítica à filosofia, em particular na forma como era pensada na comunidade acadêmica em que foi formada, Arendt diz que: « Seria pensável que as teorias políticas da Europa terminaram como teoremas do puro poder porque a filosofia europeia partiu do homem e de um único Deus. »<sup>13</sup>

Essas duas anotações mostram que, mesmo depois de ter concluído seu livro, a pensadora não parou de meditar sobre o significado de suas conclusões. A preocupação com a associação da política com a pluralidade e a recusa de uma filosofia centrada no indivíduo mostra que, para ela,

<sup>10</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>11</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno II, novembro de 1950, p. 42.

<sup>12</sup> Ibidem, caderno II, janeiro de 1951, p. 51. Grifo da autora

<sup>13</sup> Ibidem, caderno II, janeiro de 1951, p. 53. Grifo da autora

esses temas estavam longe de estar esgotados. Quando sabemos que essa preocupação estará presente em escritos até o fim de sua vida, damos-nos conta de que o processo de pensamento de Arendt se estruturou como um contínuo, no qual os temas abrem novos caminhos, mas não são nunca deixados para trás. Pronto o livro, em abril de 1951, ela continuou a pensar sobre o método que utilizou e disse que: « *O totalitarismo como fenômeno limite da política (o mal radical) não pode ser reduzido à história, de onde se poderia estudar sua etiologia.* »<sup>14</sup> Isso justificava para ela o fato de que se tratava de um fenômeno que não podia ser abordado apenas em sua dimensão cronológica. Ela acreditava que era preciso prestar atenção ao fato de que o totalitarismo altera a própria concepção da política e aponta para a necessidade de se pensar a natureza do estar juntos em sociedade.

Com efeito, ao seguirmos as anotações do Diário, vemos que pouco a pouco a preocupação com a natureza da ação, da política e de questões a ela relacionadas, como o problema da justiça, vai tomando corpo, deixando para trás as análises baseadas em fatos históricos, para alargar o campo de investigação para o terreno da natureza humana. Esse lento deslocamento prenuncia os livros posteriores, em particular *A Condição Humana*, mas não implica no abandono das investigações sobre o totalitarismo. Surge, no entanto, no horizonte um novo objeto de pesquisa: o marxismo. Arendt só tomou pleno conhecimento das atrocidades cometidas pelos soviéticos quando já redigia a parte final das *Origens do Totalitarismo*, entre 1948 e a primavera de 1949.<sup>15</sup> Muitos já disseram que a inclusão do estalinismo como um regime próximo do nazismo contribuiu para as dificuldades que nossa autora teria com meios europeus de esquerda, em particular na França. Afinal, os anos 50 do século passado foram marcados naquele país pela aproximação de muitos intelectuais, como Sartre, das posições do Partido Comunista francês.<sup>16</sup> Arendt não podia aceitar tornar-se uma « companheira de estrada » de grupamentos políticos e de intelectuais que não eram capazes de compreender a natureza totalitária do regime implantado na União Soviética. Ela tinha, como comenta Young-Bruehl, plena consciência dos desequilíbrios do livro e, segundo a biógrafa, tinha pensado « *passar os anos 1952 e 1953 escrevendo um estudo separado intitulado 'Os elementos marxistas do totalitarismo' para abordar o problema e suprir as lacunas.* »<sup>17</sup> Tal estudo nunca veio a público, mas a análise de seus *Diários* mostra que suas preocupações com o problema continuaram a acompanhá-la ao longo da década.<sup>18</sup>

Margaret Canovan foi uma das intérpretes pioneiras na análise das relações de Arendt com o pensamento de Marx.<sup>19</sup> Para ela, a démarche de nossa autora, ao longo da década de 50 do século passado, mostra o quão perturbadora era para Arendt a afirmação de que o marxismo, que ela

<sup>14</sup> Ibidem, caderno III, abril de 1951, p. 67.

<sup>15</sup> Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt*. p. 270.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 271.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 276.

<sup>18</sup> Sobre a estrutura conceitual dos estudos arendtinos sobre o totalitarismo, ver : André Duarte. *O pensamento à sombra da Ruptura*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2000.

<sup>19</sup> Margaret Canovan. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge : Cambridge University press, 2002.

considerava parte integrante da tradição de pensamento ocidental, fosse alinhado ao nascimento dos regimes totalitários. Afinal, levar essa conclusão às últimas consequências corresponderia a dizer que o totalitarismo tinha suas raízes fincadas na mesma tradição à qual estavam vinculadas ideias como as de liberdade política e igualdade.<sup>20</sup> Por isso, Arendt sempre evitou os excessos retóricos e procurou avançar à medida que suas pesquisas sobre outros assuntos a colocavam em contato com questões presentes no pensamento de Marx.

Como o livro que pretendia escrever como complemento ao que havia dito em *Origens do Totalitarismo* nunca foi publicado, é preciso combinar várias fontes disponíveis hoje para o conhecimento do pensamento arendtiano, para se ter um retrato mais claro de sua démarche. Mesmo com as dificuldades desse caminho, é possível dizer que nossa pensadora sempre considerou como importante o esclarecimento da relação do marxismo com o totalitarismo. Em texto publicado em 1953, encontramos a seguinte afirmação:

“A confusão entre ação política e fazer história remonta a Marx. Depois que Hegel interpretou a história da humanidade, Marx tinha esperanças de poder ‘mudar o mundo’, isto é, fazer o futuro da humanidade. O marxismo pôde se transformar numa ideologia totalitária devido a essa distorção, ou incompreensão, da ação política como fazer a história.”<sup>21</sup>

Ela nos permite ver, que Arendt enxergava na transformação do marxismo em uma ideologia o caminho para sua vinculação a um projeto totalitário, que se consolidou com Stalin no poder. Como mostram, no entanto, os estudos de Canovan, essa não era a única explicação para a presença do marxismo no terreno dos problemas surgidos com o aparecimento dos regimes totalitários. A maneira como Marx pensava a ação tinha um papel importante no processo de transformação da cena política contemporânea. Mas havia mais. Arendt não pretendia apenas mostrar o processo de criação de uma ideologia marxista, que seria diferente de sua filosofia. Esse caminho foi percorrido por muitos estudiosos desejosos de afastar Marx das tragédias do século XX. Nossa autora aceitava a existência da diferença entre a ideologia marxista e o marxismo filosófico, mas entendia que era preciso ir mais longe para compreender como isso se deu a partir das formulações do próprio Marx.

Encontramos uma pista interessante para abordar esse problema numa observação do mês de maio de 1951. Arendt começa dizendo que uma descoberta central de Marx foi o fato do homem ser um ser que trabalha.<sup>22</sup> Isso o leva a afirmar que o homem se mostra fundamentalmente como produtor de objetos, dos quais é alienado pela sociedade.<sup>23</sup> Para a pensadora, aplicada essa proposição à política, ela significa que a pluralidade -a sociedade- é o que priva o ser trabalhador do produto de seu esforço. Como resultado do acompanhamento do raciocínio que atribui a Marx

<sup>20</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>21</sup> Hannah Arendt. Os ex-comunistas. In: *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 412.

<sup>22</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno. IV, maio de 1951, p. 79.

<sup>23</sup> Ibidem, Caderno IV, maio de 1951, p. 79.

sobre a preeminência do ser que produz objetos na solidão, Arendt conclui: « *o homem político produz a forma ideal de sociedade, em cujo interesse usa todos os demais e abusa de todos como meros auxiliares.* »<sup>24</sup> A conclusão não poderia ser mais radical. Para a pensadora, o marxismo só pode ser « *uma espécie de despotismo ilustrado* », que se serve dos trabalhadores para criar o indivíduo de massas, que edifica a ideia de humanidade.

Arendt vê nesse destino do marxismo o fim de um longo processo da filosofia ocidental que desde Platão namorou com as tiranias e com um poder fundado no saber. O pensador grego fracassou em sua tentativa de unir a filosofia ao poder, mas o problema da pluralidade também ficou sem solução uma vez que a base da vida em comum na modernidade acabou sendo fixada no indivíduo, em particular naquele que produz com suas mãos os objetos dos quais necessitamos para viver. Essa maneira de formular o problema da pluralidade fez com que a ação livre e criadora de realidades, tal como Kant já apontara, acabasse subsumida pela lógica da produção, que não aceita a indeterminação.<sup>25</sup>

Essas observações apontam para a encruzilhada no qual se encontrava Arendt no momento em publicava *As origens do Totalitarismo*. Ela sabia que tinha de dar conta de alguns aspectos da filosofia de Marx depois de ter assimilado o nazismo ao estalinismo ao final de seu estudo. Considerando o calor do momento, ela não podia simplesmente deixar de lado a questão e seguir em frente. Não se tratava, no entanto, de responder a uma demanda exterior. O problema estava em seu próprio pensamento. Ela sabia que não podia escapar das objeções à sua ousadia de aproximar duas formas de governo e de pensamento, que para muitos de seus contemporâneos eram inteiramente diversas. O segundo aspecto do dilema no qual se encontrava residia no fato de que a crítica à deriva autoritária dos regimes, que se reivindicavam do marxismo, mexia com um dos núcleos de seu pensamento: o problema da liberdade e da ação. Para pensadores marxistas, a ação na arena pública era apenas aparentemente livre, uma vez que estava submetida aos imperativos da produção e às leis da história. Para Arendt, não havia como deixar de lado a produção material da vida como algo fundamental para a existência coletiva. Ao mesmo tempo, ela afirmava que a submissão da ação aos rigores da lógica da produção destruía sua liberdade e seu potencial criativo.<sup>26</sup>

Esse ponto a atormentava e forçava o aprofundamento de suas análises sobre os vínculos entre as filosofias da modernidade e o nascimento do totalitarismo. Canovan diz que Arendt não acreditava que o marxismo fosse intrinsecamente totalitário.<sup>27</sup> À luz, no entanto, de suas análises sobre o papel da ação na arena pública e de sua subsunção pela produção na filosofia de Marx, a intérprete afirma: « *O segredo do totalitarismo, ela (Arendt) concluiu, era a combinação da rendição à necessidade*

<sup>24</sup> Ibidem, Caderno IV, maio de 1951, p. 80.

<sup>25</sup> Ibidem, Caderno IV, maio de 1951, p. 82.

<sup>26</sup> Margaret Canovan. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought.* p. 73.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 85.

com a crença de que tudo é possível. Ela afirma em paralelo que Marx uniu os dois lados de sua teoria num potente coquetel que seria letal nas mãos de Stalin. »<sup>28</sup>

Arendt estava plenamente consciente, no começo da década dos 50 do século passado, de que era preciso investigar a trajetória dos pensadores do século anterior, e não só de Marx, para compreender como a ideia de que « tudo é possível » se implantou no coração das sociedades contemporâneas. À distância da maneira usada por filósofos como Hegel e Nietzsche, (cada um à sua maneira), de pensar o problema do absoluto, ela via na substituição do absoluto metafísico pela ideia de que « para o fim da ação qualquer coisa pode valer como absoluto, a raça, a sociedade sem classes, etc.. », um perigo que fazia com que « ações injustas e bestiais » se apresentassem aos olhos humanos como justificáveis.<sup>29</sup> O horizonte dessas considerações era evidentemente o totalitarismo. Nossa autora nunca abandonou a procura por uma resposta satisfatória à pergunta sobre o que tornara possível uma experiência tão radical de destruição dos laços sociais e da política. Em seus *Diários*, fica claro que ela nunca se contentou com uma resposta simplificada, que acabaria por reduzir o alcance de suas dúvidas e, mais importante, a compreensão da radicalidade do fenômeno de destruição do mundo público que se abatera sobre as sociedades contemporâneas.

Um dos caminhos seguidos por Arendt colocava a interrogação sobre a natureza da ação no centro de sua démarche.<sup>30</sup> Numa observação de abril de 1952, Arendt diz: « A teoria e a praxis em toda política totalitária, quer dizer, em uma política que por essência é só ideológica, se caracteriza pelo fato de que a passagem da teoria para a praxis é exatamente a passagem de dizer A e de dizer B. »<sup>31</sup> Sua grande preocupação era com as teorias e, sobretudo, ideologias, que acreditavam que era possível desvendar o sentido de uma ação por meio de uma operação lógica, que indicasse exatamente os passos que ligavam uma etapa à outra e os resultados que deveriam ser esperados. Esse suposto conhecimento das regras da ação fazia de toda espontaneidade um aspecto menor de um processo cujo sentido poderia ser conhecido em seus detalhes se fossemos capazes de descortinar os rumos da história. Ou seja, conhecido o *telos* da história tudo se esclareceria.

Uma grande questão, no entanto, surgiu no horizonte das filosofias da história herdadas do século XIX com o aparecimento dos regimes extremos. Para o marxismo, por exemplo, a Revolução de Outubro era o sinal de que a história caminhava na direção correta. O problema surgiu quando no percurso em direção ao fim da história, ou ao absoluto hegeliano, apareceram os regimes totalitários. Para Arendt, tudo se passava como se « em toda filosofia política do Ocidente houvesse algo de fundamentalmente falso. »<sup>32</sup> Com essa observação, ela não pretendia ser capaz de apontar a

<sup>28</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>29</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno VI, setembro de 1951, p. 128.

<sup>30</sup> Sobre o tema da ação ver : Odílio Alves Aguiar. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC, 2001 ; Michel G. Gottsegen. *The political thought of Hannah Arendt*. Albany : State University of New York press, 1994.

<sup>31</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno IX, abril de 1952, p. 196.

<sup>32</sup> Ibidem, Caderno XI, Setembro de 1952, p. 243. Ver : Seyla Benhabib. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York » Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 69-75.

« falha » na tradição, que teria aberto as portas para o totalitarismo. O que lhe interessava era desmontar a falácia de que a ação política pode ser subsumida por uma abordagem lógica ancorada na certeza do conhecimento dos rumos da história universal. Para ela, a ação se dá sempre em um universo do qual não se pode retirar a dimensão da contingência e, também, de criação do agir humano. Por isso, afirmava: « *A verdadeira história é sempre história política, história dos homens que atuam e padecem, cuja ação e paixão em si-mesmas não têm nenhuma permanência.* »<sup>33</sup>

As preocupações de nossa autora com o totalitarismo não cessaram ao longo da década, mas sabemos hoje que se expressaram por vários meios. Numa série de conferências pronunciadas por ela em 1954 na New School for Social Research, em Nova York<sup>34</sup>, ela retornou ao problema do totalitarismo por uma via que não estava presente em seus *Diários*. Conhecemos hoje o conteúdo de suas falas por meio de um texto publicado com o título de *A natureza do totalitarismo*.<sup>35</sup> Naquele momento, Arendt estava consciente das críticas que haviam sido feitas ao livro de 1951 e também de suas lacunas. Na conferência, ela não se dedica somente a responder aos seus críticos, mas procura fixar os parâmetros que a haviam guiado no momento da elaboração das *Origens do Totalitarismo*.

O ponto de partida é a afirmação de que o totalitarismo é a negação absoluta da liberdade, o que o aproxima de outros regimes extremos como a tirania e as ditaduras. Mas há mais. Para a autora, a liberdade é a essência do indivíduo e da justiça.<sup>36</sup> Levada ao extremo, essa proposição a conduz a formular um de seus argumentos mais fortes a respeito da experiência política de nosso tempo: « *A instituição de regimes totalitários, na medida em que suas estruturas e suas técnicas são absolutamente sem precedentes, representa a novidade essencial de nossa época.* »<sup>37</sup> Aceita essa proposição, torna-se possível mergulhar na investigação da natureza do regime que, por suas características, tornou caducas as definições que até então enquadravam os regimes políticos em tabelas bem ordenadas. Com isso, ela não queria dizer que a tradição de pensamento político é inútil para uma abordagem consciente do problema que investiga. Ao contrário, o recurso a autores como Montesquieu ainda é o melhor caminho para esclarecer as diferenças que separam, por exemplo, regimes como o despotismo dos regimes totalitários.<sup>38</sup> Mas essa estratégia só funciona se for aceita a ideia de que o regime totalitário não cabe na tradição do pensamento político.

Aos poucos ressurgem no texto alguns dos elementos centrais da última parte de *Origens do Totalitarismo*. Arendt procura esclarecer e aprofundar alguns pontos que haviam chamado a atenção de seus leitores, ou provocado alguma polêmica, que ela julgava importante enfrentar. Dentre os

<sup>33</sup> Ibidem, Caderno XII, Dezembro de 1952, p. 274.

<sup>34</sup> Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt*. p.265.

<sup>35</sup> Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*. Paris: Payot, 1990, p. 67-138. Existe uma publicação em português de algumas das conferências do período em: Hannah Arendt. *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*. In: *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. P. 347-380.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 102.

elementos aos quais retorna, destaca-se o estudo do papel da ideologia e do terror. Nossa autora resume de forma lapidar suas considerações sobre os regimes extremos: « *Se a legalidade define a essência do governo constitucional, o terror define aquela do governo totalitário.* »<sup>39</sup> Depois de mostrar as conexões existentes entre ideologia e terror, ela mais uma vez sintetiza seu pensamento de forma luminosa. Sabendo da importância que o tema da ideologia tinha no pensamento político desde Marx, afirma: « *Dizendo de outra maneira, as ideologias são sistemas de explicação da vida e do mundo que se gabam de serem capazes e explicar todos os eventos, passado ou futuro, sem se referir para isso à experiência real.* »<sup>40</sup> Por essa via, ela não pretendia recuperar suas análises do marxismo. Fica claro, no entanto, para nós, que as observações de seus *Diários* ecoam em outros extratos de seu pensamento e vice-versa.

Como sugerimos no começo do artigo, as conferências aulas, debates públicos demonstram que o tema do totalitarismo povoou o pensamento de Arendt depois da publicação de seu livro em 1951. Estaríamos enganados, no entanto, supondo que nos vários extratos nos quais a filosofia da autora se desenvolveu há um caminho dominante para seu retorno à questão que nos interessa. Como apontamos brevemente, nas apresentações de 1954, ela busca aprofundar e esclarecer questões que de alguma maneira já havia visitado antes. Nos *Diários Filosóficos*, os caminhos são outros. É verdade que numa observação feita em setembro de 1953, nossa autora diz que « *Compreender em política nunca significa compreender ao outro (só o amor sem mundo compreende o outro), mas sim compreender o mundo comum tal como ele aparece para o outro.* »<sup>41</sup> A questão da compreensão é um dos eixos de suas falas no período, mas nos *Diários*, ela não remete imediatamente aos problemas dos regimes extremos. Nas observações referentes aos anos 1953-1954, ao contrário, abundam referências às filosofias de Aristóteles, Platão, Espinosa, Hegel, Montesquieu, e alguns filósofos gregos. Escasseiam as referências diretas ao totalitarismo. Ele é pensado como a forma política que torna todos os seres humanos supérfluos e abre espaço para a barbárie em sua forma extrema.<sup>42</sup>

Em outra direção, Arendt também fala do que começava a ser chamado de « *religiosidade totalitária.* ». A aproximação entre o fenômeno totalitário e as religiões já havia sido sugerida antes por Eric Voegelin, um crítico conservador da obra de Arendt.<sup>43</sup> As referências da pensadora à questão da religiosidade não tinham, no entanto, nenhuma relação com a abordagem do pensador alemão e nem com desenvolvimentos posteriores do problema, que encontramos, por exemplo, em Marcel Gauchet.<sup>44</sup> Ela afirma sem meias palavras que « *politicamente foi um absurdo falar das religiões como o ópio do povo.* »<sup>45</sup> Em outro trecho, critica a « *identificação* » que era feita por alguns entre as religiões, do ponto de vista da psicologia ou da sociologia, com o socialismo e outras formas

<sup>39</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 118. Para um ótimo estudo da questão da ideologia em Arendt ver: Geraldo Adriano Emery Pereira. *Verdade e Política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba: Appris, 2019.

<sup>41</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno XIX, setembro de 1953, p. 437. Grifo da autora.

<sup>42</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno XIV, março de 1953, p. 322.

<sup>43</sup> Eric Voegelin. Les origines du totalitarisme. In: Enzo Traverso. *Le totalitarisme*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 436-447.

<sup>44</sup> Marcel Gauchet. *À l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974*. Paris: Gallimard, 2010.

<sup>45</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno XVI, maio de 1953, p. 361.

políticas.<sup>46</sup> Marx continuava no centro de suas preocupações, mas era pensado, sobretudo como o contraponto ao passo gigantesco que daria com a publicação de *A Condição Humana*.<sup>47</sup>

Com efeito, nessa obra seminal da filosofia política contemporânea, nossa pensadora desenvolve uma estrutura conceitual que revolucionou o pensamento de nossa época. A distinção entre *Labor* (labor), *Work* (obra-trabalho) e *Action* (ação) foi uma de suas grandes conquistas teóricas.<sup>48</sup> Se prestarmos atenção ao debate que Arendt vinha travando com o pensamento de Marx, a partir da interrogação de suas relações com o totalitarismo, vemos que um dos pontos ao qual chegou foi justamente o livro publicado em 1958. Ressoam ali suas preocupações com os grandes problemas do tempo presente, mas também os embates com Marx e com muitos autores da filosofia clássica. Podemos concluir que, partindo das dúvidas sobre o conceito de totalitarismo e servindo-se de seu diálogo com o filósofo alemão, ela veio a compreender que um dos maiores impasses do marxismo era sua incapacidade de distinguir entre trabalho e produção.<sup>49</sup> Essa constatação a levou a concluir que Marx e seus herdeiros também não souberam compreender a natureza criativa da ação e de sua indeterminação fundamental exatamente por não terem desvendado corretamente o significado do trabalho e da produção da vida material.<sup>50</sup> Com isso, a associação entre política e liberdade, tão cara a Arendt, não podia ser formulada num pensamento que enxergava na violência um dos motores privilegiados da história. Com os *Diários* se aclara um dos caminhos que conduziram suas reflexões sobre o totalitarismo a um dos núcleos centrais de seu pensamento. Fica explícito que, ao mesmo tempo em que procurava nas conferências de 1954 dirimir dúvidas de seus interlocutores, mas também suas, ela seguia por outras veredas em direção a novos territórios do pensamento.

O tema do totalitarismo voltou a ocupar um lugar importante na obra de Arendt com a publicação de *Eichmann em Jerusalém*. Como se tratou, pelo menos em parte, de um livro fruto de circunstâncias especiais não encontramos nos *Diários* traços de preparação do escrito. As referências aos regimes extremos haviam praticamente desaparecido deles entre 1957 e 1963. Com as polêmicas que se seguiram à publicação do escrito sobre o criminoso nazista era natural que nossa autora tivesse registrado suas ideias sobre as críticas e mal-entendidos que ele havia gerado.<sup>51</sup> Suas anotações, entretanto, não são diferentes do que ela havia dito sobre o processo em público.

Mais interessante do que essas remissões ao nazista condenado à morte é a percepção dos caminhos que Arendt seguiu em direção aos conceitos que encontrarão sua plena maturidade em sua obra *A vida do Espírito*. Ao longo de toda sua vida, ela nunca deixou de dialogar com a obra de

---

<sup>46</sup> Ibidem, Caderno XVI, junho de 1953, p. 378.

<sup>47</sup> Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro : Forense, 2010.—*The Human Condition*. Chicago : The University of Chicago press, 1998.

<sup>48</sup> André Duarte. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2000, p. 77-120.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>50</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno XV, maio de 1953, p. 346-347.

<sup>51</sup> Encontramos referências a Eichmann em: Ibidem, Caderno XXIV 1963-1964, p. 602 ; caderno XXIV, 1963-1964, p. 605 ; caderno XXIV, 1963-1964, p. 608.



Kant. Seria matéria para outro artigo estudar as muitas observações sobre o filósofo alemão registradas nos *Diários*. Vamos nos contentar em dizer que pelo menos em três dos temas que povoaram o pensamento de nossa autora nos anos que se seguiram à publicação de suas grandes obras dos anos 50 do século passado, Kant foi uma baliza essencial. Estamos falando da questão do mal, do pensamento e da verdade.

Em agosto de 1957, Arendt visitou repetidamente o pensamento de Kant. Em uma crítica ao que chamou de “razão legisladora”, ela chamou a atenção para o problema do juízo. Numa formulação lapidar, ela disse: “A condição de possibilidade do juízo é a presença do outro, o público. Por isso Kant, e só ele, pensa que não é possível uma liberdade de pensamento sem público”.<sup>52</sup> As preocupações que alimentarão na década seguinte a filosofia arendtiana já estavam presentes em seus *Diários* no final dos anos 50. O tema do juízo, que deveria ter sido a terceira parte de seu livro derradeiro, ganhou toda sua importância a seus olhos, quando ela se deu conta de que o juízo “*membro intermediário entre o entendimento e a razão*”,<sup>53</sup> era essencial para abordar o tema do pensamento. Assim, quando anos depois ela cunhou a expressão “vazio do pensamento”, para se referir a agentes de regimes totalitários como Eichmann, ela já havia percorrido um longo caminho de investigação, sobretudo da filosofia kantiana, que apontava para a centralidade da questão do pensar e seus desdobramentos.<sup>54</sup>

Confrontada mais uma vez com a questão da mentira durante o julgamento em Jerusalém, Arendt se deu conta de que não podia evitar o problema da verdade como parte da reflexão sobre o pensamento. Em uma das observações dos anos 1963-64, ela resumiu sua percepção da relação existente entre o tema do pensamento e aquele da verdade da seguinte maneira: “*Sem pensamento não há verdade, e o pensamento só se dá no diálogo de mim comigo mesmo, onde o si mesmo pode ser substituído pelo outro. Esse é o diálogo do pensamento.*”<sup>55</sup> Os leitores da filósofa não terão dificuldade em reconhecer um dos *topoi* de sua filosofia. Mais importante, no entanto, no espaço desse artigo, é constatar como as grandes questões filosóficas, que abordou no final da vida, se encontram entrelaçadas em seus *Diários* com os sucessivos retornos ao tema do totalitarismo. Se a ocasião de viajar para acompanhar o julgamento de Eichmann foi fruto de um convite, que poderia não ter sido feito, as reflexões filosóficas em torno dos fatos que presenciou em Israel já estavam contidas no esforço investigativo que vinha empreendendo há muito tempo. Elas demonstram que o totalitarismo sempre esteve presente em seu pensamento e a conduziu por muitos dos caminhos que percorreu. Dessa maneira, por meio da leitura de seus *Diários*, somos levados a identificar o percurso em torno do tema da verdade. No ponto de partida estavam as considerações sobre a ideologia, que fizeram parte inclusive do último capítulo que foi acrescentado às *Origens do Totalitarismo* depois de sua

<sup>52</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico*. Caderno XXII, agosto de 1957, p. 554.

<sup>53</sup> *Ibidem*, caderno XXI, agosto 1957, p. 555.

<sup>54</sup> Para o tema do pensar em Arendt, ver: Fábio A. Passos. *A Faculdade do pensar em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

<sup>55</sup> Hannah Arendt. *Diário Filosófico* caderno XXIV, 1963-1964, p. 604.

primeira edição. Essa questão nunca desapareceu do pensamento de Arendt, mas ela foi sendo aprofundada à luz das experiências históricas, que examinou, e do diálogo com Kant e outros pensadores. Assim, os temas do pensamento e da verdade surgiram naturalmente em suas investigações, como apontamos acima. Eles fazem parte de um esforço de compreensão, que se deixa moldar pelo diálogo com outros pensadores, mas também pelos fatos. Nesse sentido, não tinha como não ser tocada pelo espetáculo oferecido por Eichmann em seu julgamento. Ali, ao vivo, ela se deparava com os efeitos da ideologia sobre um indivíduo concreto, que participara diretamente de crimes incomensuráveis e que parecia não se dar conta disso, ou de tentar disfarçar suas responsabilidades por meio de um discurso vazio. Na lógica arendtiana, naquele momento, se cruzavam questões como as da ideologia e suas consequências filosóficas: a da natureza da verdade e da mentira e a do significado do ato de pensar.

Longe, no entanto, de se deixar aprisionar por esquemas preconcebidos, ou dos quais já se servira antes, ela mergulhou fundo nos desafios abertos pelas experiências às quais foi sendo confrontada ao longo dos dias em Israel. Abundam em seus *Diários* anotações sobre esses temas e isso nos dá a possibilidade de ver quase em estado puro o pensamento de nossa autora sendo construído. Muitas vezes são apenas pequenas observações. Em outras ocasiões as formulações são precisas e demonstram o amadurecimento de uma hipótese que fora formulada antes em estado preliminar. Esse esforço de compreensão é particularmente visível na exploração das relações entre a verdade e a mentira. Em algum momento dos anos 1963-64, ela afirma: “*A força da verdade contra a força da mentira: certamente o poder é mais poderoso, mas não é duradouro. Para ser duradouro tem de recorrer à força e, dessa maneira, o âmbito político é destruído enquanto tal.*”<sup>56</sup> Essa afirmação não tinha nada de abstrata. Arendt vinha lutando com o problema da verdade e da mentira desde que compreendera a força e a importância da ideologia nos regimes totalitários. Com o julgamento em Jerusalém, ela foi posta diante de um indivíduo, que era o produto direto de uma ideologia, mas que, em sua particularidade, ajudava a formular o problema da verdade levando ao mesmo tempo em conta as sociedades de massa e os indivíduos concretos.

Algo semelhante ocorreu com o problema do mal. Também nesse caso, Arendt já recorrera a Kant para formular o tema do mal radical. Diante de um indivíduo concreto, que praticara o mal sem sombra de dúvida, a pergunta apontava para novas direções. Bastava chamar Eichmann de monstro, que ele certamente era? Nossa autora não se contentou com isso. O problema do mal voltou com toda força no interior de sua investigação de novas dimensões do totalitarismo. Os leitores estão acostumados a associar esse período à ideia de banalidade do mal. Sem dúvida esse é um ponto importante do pensamento de Arendt. Mas, curiosamente, ele não tem importância alguma em seus diários. Ali, o diálogo com Kant segue soberano e traça as grandes linhas de suas investigações. Por meio dele, ela vai progressivamente fechando o círculo dos conceitos de verdade – moral- maldade- pensamento.

---

<sup>56</sup> Ibidem, caderno XXIV, 1963-1964, p. 613.

No curso do ano de 1963, ela disse, bem na esteira de Kant, que o mal não é demoníaco e não pode criar o bem. Da mesma forma, acrescentava “*não é o resultado da vontade má, pois, provavelmente, não existe a vontade radicalmente má, que deseja o mal pelo mal; existe somente a vontade egocêntrica*.”<sup>57</sup> O que chama a atenção é que essas observações foram feitas no mesmo período em que buscava sintetizar o que encontrara no processo de Eichmann, quando teve a oportunidade de olhar diretamente nos olhos do executor de um programa de extermínio. Se a ideia de banalidade do mal acabou por chamar a atenção dos intérpretes, mais do que qualquer outra formulação do livro, a consulta dos *Diários*, mostra que o tema comparecia no bojo de uma meditação sobre a natureza do mal, que se iniciara muitos anos antes com as reflexões sobre o totalitarismo em seus primeiros escritos. Arendt não estava interessada em cunhar termos de efeito, embora acabou fazendo-o. Sua preocupação era profundamente filosófica e estava apoiada num longo percurso argumentativo.

Mais tarde, em maio de 1969, ela citou Kant e afirmou: “*A moral tem a propriedade indissolúvelmente ligada à sua natureza, de que é contrária a si mesma e se destrói a si mesma. Kant opinava que o mal se contradiz a si mesmo e por isso é destrutivo*.”<sup>58</sup> O diálogo com o pensador alemão, que começara décadas antes em torno do tema do mal radical, visivelmente continuava. Mas, ao abrir o tema ao problema do pensamento, e levando em conta suas reflexões sobre Eichmann, Arendt pôde dizer naquele mesmo ano: “*É puro absurdo esperar um comportamento moral de alguém que não pensa. Não pensar é, por exemplo, não imaginar como me sentiria se me sucedesse o que eu infrinjo ao outro. Ai está o mal.*” O imperativo categórico reaparece em seu pensamento, mas sem o reconhecimento de um fundamento transcendental. Tudo se passa como se ela o tivesse feito ressurgir num ambiente filosófico em que o mal realizado se torna a referência maior para se pensar a moral, sem necessariamente levar às últimas consequências as exigências internas do pensamento kantiano.<sup>59</sup>

Como se quisesse reunir alguns elos fundamentais de seu percurso filosófico num único argumento, Arendt disse em fevereiro de 1970: “*A maldade é um fenômeno da vontade. O mal é um fenômeno da falta de juízo. Posto que o juízo reflete sobre os outros, só o homem ‘mal’, que não julga, não conhece a diferença, e é capaz de tudo.*”<sup>60</sup> Já perto do final da vida nossa pensadora continuava a procurar as raízes de algo que a atormentara desde quando afirmou, no começo de sua carreira, que o totalitarismo havia tornado tudo possível. Nessa simples frase, encontramos alguns dos marcadores conceituais mais fortes de sua vida: o problema da verdade e do juízo, o tema do mal e da violência, o problema do pensamento. Os *Diários*, como sugerimos no início, nos permitem frequentar a “intimidade filosófica” da autora. Sozinhos não são um guia privilegiado para adentrar numa obra que não cessa de surpreender e alargar seus sentidos. Por seu caráter espontâneo e fragmentário, no entanto, demonstram de maneira contundente que, se Arendt nunca quis construir um sistema

<sup>57</sup> Ibidem, caderno XXIV, 1963-1964, p. 604.

<sup>58</sup> Ibidem, caderno XXVI, maio de 1969, p. 695.

<sup>59</sup> Ibidem, caderno, XXVI, setembro de 1969, p. 718.

<sup>60</sup> Ibidem, caderno, XXVII, fevereiro de 1970, p. 745. Grifo nosso

filosófico aos moldes dos séculos anteriores, seu pensamento foi construído por um esforço contínuo e determinado para esclarecer questões fundamentais de nosso tempo, que ela nunca deixou de visitar. Entre elas, a natureza do totalitarismo ocupou um lugar de destaque desde que Arendt despontou para a cena filosófica internacional na qual se transformou numa das maiores pensadoras de nossa época.

## SOLIDÃO TOTAL: HANNAH ARENDT E OS FUNDAMENTOS DO TOTALITARISMO<sup>1</sup>

*Total Loneliness: Hannah Arendt and the Foundations of Totalitarianism*

Roger Berkowitz<sup>2</sup>

Hannah Arendt decidiu responder à pergunta “O que é o totalitarismo?” olhando para o nazismo e o bolchevismo, os dois movimentos totalitários que marcaram a primeira metade do século XX. Ela entendia que o totalitarismo pretendia a evisceração total da liberdade. O governo totalitário visa o “domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não-totalitária”<sup>3</sup>. Uma vez que uma pessoa que pode pensar e mudar de ideia romperia o controle totalitário da realidade, a dominação total deveria obliterar a espontaneidade e a liberdade. O esforço totalitário é por transformar a pluralidade de pessoas em uma unidade; é “fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única ‘liberdade’ consista em ‘preservar a espécie’”<sup>4</sup>. A perda total da liberdade externa e interna é o motor da dominação total.

*Origens do Totalitarismo* apareceu em sua primeira edição em 1951. Segundo o próprio relato de Arendt, estava incompleto. Ela escreveu: “havia certos conhecimentos de natureza estritamente teórica, intimamente ligados à minha análise dos elementos do domínio total, de que eu não dispunha quando terminei o manuscrito original”<sup>5</sup>. Por mais brilhante que fosse o livro original em sua investigação das origens e características do totalitarismo, faltava-lhe uma compreensão do próprio totalitarismo.

Arendt voltou à questão do totalitarismo em uma série de artigos e rascunhos a partir de 1952. Mais importante, em “Ideologia e Terror”, Arendt procurou “apresentar ao público alemão as principais conclusões a que chegou ao estudar as catástrofes a que eles tinham sobrevivido de uma forma ou de outra tão recentemente”. Ela apresentou o artigo em palestras em junho e julho de 1952 em Tübingen, Colônia, Frankfurt e Heidelberg<sup>6</sup>; ela também apresentou uma versão de “Ideologia e Terror” em inglês em Manchester, Inglaterra. Em 1955, ela incluiu “Ideologie und

<sup>1</sup> Tradução João Batista Farias Junior

<sup>2</sup> Academic Director. Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College. Professor of Politics, Philosophy, and Human Rights at Bard College E-mail: berkowitz@bard.edu

<sup>3</sup> OT, Edição brasileira página 442.

<sup>4</sup> OT, Ed. Brasileira, pag. 488.

<sup>5</sup> OT, P. 340

<sup>6</sup> Hahn e McFarland especulam que é possível que Arendt tenha começado a escrever o texto algum tempo antes, em inglês, mas eles não têm certeza. Sobre isso ver: Hahn, Barbara; McFarland, James. "Commentary," in Hannah Arendt, *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*, in "Hannah Arendt, Kritische Gesamtausgabe," vol. 6 Complete Works. Critical Edition. edited by Barbara Hahn, Hermann Kappelhoff, Patchen Markell, Ingeborg Nordmann und Thomas Wild (Wallstein Verlag, 2019) 611-613; 606.

Terror” como um novo capítulo final na edição alemã do livro e em 1958 ela o anexou como um epílogo à segunda edição em inglês. “Ideologia e Terror” é, como Barbara Hahn e James McFarland escrevem, “uma das declarações mais importantes de Arendt”.

“Ideologia e Terror” apresenta quatro argumentos-chave na descrição do totalitarismo. Em primeiro lugar, reafirma a visão de Arendt de que o totalitarismo é uma nova forma de governo, distinta da tirania, despotismo e fascismo. Arendt escreve sobre a “originalidade estonteante dos métodos totalizantes de organização” e a “originalidade extraordinária dos métodos totalizantes de dominação e organização”. Tanto na Alemanha nazista quanto na Rússia soviética bolchevique, o totalitarismo “desenvolveu instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, jurídicas e políticas do país”. O impulso para a dominação total não é simplesmente pacificar e controlar uma população – como os tiranos do passado queriam – mas organizar um povo de acordo com uma única ideia animadora.

A originalidade do totalitarismo sugere que ele está ligado à era moderna, de modo que os perigos do totalitarismo não desaparecerão simplesmente porque o nazismo e o bolchevismo foram derrotados. O totalitarismo não é um fato accidental. Não é “nenhuma ameaça de fora, nenhuma consequência de alguma política exterior agressiva da Alemanha ou da Rússia”<sup>7</sup>. Não é simplesmente o resultado de líderes carismáticos chamados Hitler e Stalin e “não desaparecerá com a morte de Stálin, como não desapareceu com a queda da Alemanha nazista”<sup>8</sup>. O totalitarismo está enraizado nos “verdadeiros problemas de nosso tempo”. E esses problemas “não podem ser compreendidos, muito menos resolvidos, sem o reconhecimento de que o totalitarismo se tornou a maldição deste século apenas porque cuidou de seus problemas de maneira tão aterrorizante”. Os problemas do nosso século – os problemas do atomismo<sup>9</sup>, da falta de moradia, do desenraizamento e da solidão – criam massas de pessoas que acham a anomia da realidade insuportável e anseiam por um mundo ficcional melhor, que responda melhor às suas necessidades de propósito e significado. A razão pela qual o totalitarismo não desaparecerá e a razão pela qual devemos confrontá-lo em sua realidade concreta é que ele surge como uma resposta significativa e radicalmente original à condição humana moderna.

Em segundo lugar, os sujeitos totalitários são moldados para se ajustar às leis dos movimentos totalitários pelo terror. O terror é a essência do governo totalitário porque o totalitarismo se baseia na negação mais radical da liberdade. A tradicional negação da liberdade “é comum a todas as tiranias e não tem importância primária para a compreensão da natureza peculiar do totalitarismo”. Mas nas tiranias, as pessoas ainda são livres para se reunir entre os amigos e levar uma vida privada digna. Somente no totalitarismo o terror busca aterrorizar completamente aqueles que se desviam da ideologia determinada, para que eles abandonem sua capacidade humana da

---

<sup>7</sup> OT, p. 512.

<sup>8</sup> OT, p. 512.

<sup>9</sup> N.t.: Aqui o autor se refere às questões políticas, militares e científicas em torno da energia nuclear.

espontaneidade. O terror é a essência do governo totalitário porque a “cinturão de ferro do terror” elimina toda iniciativa humana. O terror neutraliza, assim, toda oposição humana ao domínio total do homem por um movimento ideológico.

“Terror”, escreve Arendt, “é a realização da lei de um movimento.”<sup>10</sup> É também a “execução de uma lei do movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade”<sup>11</sup>. O movimento nazista procurou criar uma nova espécie de mestres arianos. Isso exigia que as subespécies fossem identificadas e eliminadas. Mesmo quando os judeus são inocentes de qualquer oposição ao nazismo, eles são seus inimigos objetivos; como seres naturalmente decadentes, sua presença é uma afronta à superioridade dos arianos. É no esforço de cumprir a “lei da natureza”, que torna os arianos superiores, que os judeus devem ser mortos.

De forma semelhante, o movimento bolchevique pretendia criar uma utopia comunista livre de classes e propriedade privada. O movimento promete que as leis da história eliminarão as classes e criarão uma sociedade livre destas. Burgueses e aristocratas decadentes devem ser mortos para cumprir as leis históricas do materialismo dialético. Em ambos os casos, o terror nomeia os meios pelos quais pessoas subjetivamente inocentes podem ser mortas em nome de leis superiores da natureza e da história. “O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História.”<sup>12</sup>

Terceiro, se o terror é a essência do governo totalitário, a ideologia é o seu princípio gerador. A ideologia é uma pseudociência caracterizada não por seu conteúdo, mas por seu compromisso intransigente com a logicidade. Ideologias são “ismos” – caracterizados por uma capacidade pseudocientífica de “explicar tudo e todas as ocorrências deduzindo-as de uma única premissa”. Como um “instrumento de explicação”, as ideologias funcionam de acordo com uma lógica estrita: o racismo, por exemplo, “é a crença de que existe um movimento inerente à própria ideia de raça”, segundo a qual “podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa”<sup>13</sup>. A partir da simples ideia de superioridade racial dos arianos e inferioridade dos judeus, todos os problemas do mundo podem ser explicados.

O racismo e o marxismo – as duas grandes ideologias apropriadas pelos movimentos totalitários do século XX – empregam diferentes respostas para explicar o domínio dos arianos e do proletariado ao lado da opressão dos judeus e da burguesia. O que eles compartilham como ideologias é a crença de que seu programa particular de desenvolvimento em direção à uma utopia racial ou classista depende do estrito cumprimento da pureza ideológica. Visto que uma ideia é “suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa”<sup>14</sup>, o pensamento ideológico troca

---

<sup>10</sup> O.T. p. 517.

<sup>11</sup> O.T., p. 517.

<sup>12</sup> OT, P. 517.

<sup>13</sup> OT, p. 520.

<sup>14</sup> OT, P. 522.

“a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica”<sup>15</sup>. Quando as ideologias se combinam com o terror, o resultado é um cinturão de ferro que une as pessoas em um sistema lógico totalizante; a ideologia define o sistema e o terror o impõe.

Finalmente, se a ideologia e o terror são a essência e o princípio do governo totalitário, eles não surgem do nada. O totalitarismo, como forma fundamentalmente nova de governo coletivo, deve estar baseado em uma experiência igualmente nova de união humana. O totalitarismo floresce em um determinado deserto. Arendt nomeia esse deserto de solidão.

A solidão, é claro, não é um fenômeno novo. Mas Arendt argumenta que a solidão se transformou durante a era moderna. Ao longo da história humana, a solidão foi uma “experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores”<sup>16</sup>. Sim, havia pessoas solitárias, mas a maioria das pessoas não ficava sozinha na maior parte do tempo.

A partir da era moderna, no entanto, a solidão se tornou um fenômeno de massa com uma dimensão metafísica. Cada vez mais as pessoas se sentem à deriva em meio à falta de propósito da vida humana, em meio à morte de Deus e à quebra da tradição. Na primeira versão de *Ideologie und Terror*, a palavra que Arendt usa para descrever o sentimento de solidão é *Verlassenheit*, ou abandono. “A experiência fundamental na qual o terror se apoia como a essência da dominação totalitária e o pensamento ideológico-lógico como o princípio de sua ação é o abandono.” Ser abandonado é se perder no mundo e é esse estar-perdido que está na base do surgimento do totalitarismo.

Ao dar sentido aos novos fenômenos da solidão, Arendt os distingue tanto da solidão quanto do isolamento. Solidão é quando você está sozinho, mas pensando consigo mesmo e, portanto, engajado com outra pessoa. Arendt cita Catão, que diz: “nunca ele ficou menos sozinho do que quando estava consigo mesmo (ou em solidão)”, o que ela glosou como, “nunca ele foi menos solitário do que quando estava sozinho”. O solitário pode estar sozinho, mas não está sozinho porque ela está consigo mesma: “O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, ‘pode estar em companhia de si mesmo’, já que os homens têm a capacidade de ‘falar consigo mesmos’. Em outras palavras, quando estou em solidão, estou ‘comigo mesmo’, em companhia-do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros”<sup>17</sup>. Quando se está em solidão você está envolvido e engajado em uma discussão consigo mesmo. Isso é o oposto de estar sozinho.

A solidão também se distingue do isolamento, a experiência que Arendt associa à tirania. É na tirania que alguém é impedido de reuniões políticas em público e é isolado de outras pessoas na esfera política. Estar isolado é ser incapaz de agir coletivamente. O isolamento tem suas raízes em

---

<sup>15</sup> OT, P. 522.

<sup>16</sup> OT, P. 530.

<sup>17</sup> OT, p. 528.



estados policiais de tiranias, e “uma das principais preocupações de todo governo tirânico é provocar esse isolamento”<sup>18</sup>. As tiranias negam a liberdade política a seus cidadãos; são formas desumanas de governo, na medida em que limitam os cidadãos em suas capacidades políticas básicas.

Por pior que sejam as tiranias é um fato que elas fazem parte da longa história da história política humana. A tirania nega a liberdade política, mas permite a liberdade na vida privada; na tirania, pode-se ainda viver livre, na medida em que alguém pode, por exemplo, perseguir seus sonhos pessoais enquanto dançarino, jogador de xadrez ou escritor. Os humanos podem viver sob tirania porque a liberdade continua existindo. O totalitarismo, no entanto, ataca e elimina toda a liberdade humana.

O que é então a solidão se não é nem solitude nem isolamento? Arendt explica em uma nota à margem de uma versão inicial de “Ideologia e Terror” que a solidão não é “um fator psicológico, mas uma forma da condição humana moderna”. É uma forma de estar no mundo, fundamentalmente nova. Acima de tudo, a solidão é a condição de ser abandonado por todos e até por si mesmo. “O desespero da solidão é sua própria mudez, não admitindo nenhum diálogo.” Nem uma conversa com os outros, nem o diálogo comigo mesmo que ocorre na solitude estão disponíveis para a pessoa solitária. Na solidão estou abandonado por toda a companhia humana. <sup>19</sup>

A solidão contribui tanto para a falta de moradia quanto para o desenraizamento da vida moderna. Os sem-teto são aqueles que vivem no mundo sem um lugar a que pertencem. Os sem raízes perderam sua conexão com uma história, uma tradição, um povo e uma família. E o supérfluo simplesmente não importa. “Não ter raízes”, explica Arendt, “não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.”<sup>20</sup> No centro do que significa ser solitário estão os sentimentos de falta de sentido e falta de propósito. Os humanos são seres criadores de significado e não podemos viver separados de uma rede de relacionamentos que dá um propósito às nossas vidas. Viver abandonado, sem propósito e significado, é o destino do solitário.

Ter um sentido, ser importante, é o cerne do que significa ser humano para Arendt. E, assim, uma vida humana significativa é aquela que visa e, em certo sentido, atinge um certo grau de imortalidade. Sigmund Freud disse a famosa frase que “somente a religião pode responder à questão do propósito da vida”. Arendt acrescentaria tradição e política como duas outras maneiras pelas quais os seres mortais podem transcender para o que ela chama de imortalidade terrena<sup>21</sup>. A

---

<sup>18</sup> OT, p. 526.

<sup>19</sup> OT, p. 527.

<sup>20</sup> OT, p. 528.

<sup>21</sup> Sobre isso, conferir: Roger Berkowitz, "Actions that Deserve to be Remembered: Immortality and Greatness in a Secular World," in *Faith in the World: Post-Secular Readings of Hannah Arendt*, ed. by Rafael Zawisza and Ludger Hagedorn, forthcoming 2020.

morte de Deus e a quebra da tradição ameaçam deixar a humanidade à deriva, sem sentido e solitária. Mas Arendt espera que a política, amplamente concebida como a atividade de construção de um mundo duradouro e comum, possa aspirar a construir coisas imortais na ausência da religião e em meio à ruptura com a tradição. Viver uma vida significativa é ter dito e feito coisas que são lembradas, transformadas em histórias e preservadas após a morte. O que distingue os humanos em sua humanidade é a capacidade de agir com sentido e alcançar uma imortalidade política.

Essa conexão entre o significado pleno da vida humana e a imortalidade pode já ser encontrado em *Origens do Totalitarismo*, onde Arendt argumenta que o único direito humano verdadeiro é o direito de falar e agir em público de maneiras que importem. “A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que tome a opinião significativa e a ação eficaz.”<sup>22</sup>. Ser humano é ter o direito de ser visto e ser ouvido; ser levado a sério; ser significativo; e ser importante. Importar é ser visto e ouvido de uma forma que as ações sejam dignas de serem notadas e lembradas. Ser humano está, em um sentido importante, relacionado à criação de atos memoráveis que o inserirão no mundo público, tanto no presente quanto no futuro.

A significância se correlaciona com a imortalidade porque aqueles que são vistos e ouvidos de forma plena participarão da durabilidade, permanência e, portanto, da imortalidade. O padrão pelo qual a vida humana é medida é “as coisas que são para sempre”. As ações humanas, no entanto, são passageiras. Assim que alguém age, a ação se perde, de modo que a ação humana é uma das “atividades mais fúteis e menos duradouras dos homens”. “Grandeza para grande parte da história humana foi entendida em termos de permanência”, algo que nunca foi uma questão de curso para a ação humana. Ser significativo é ser visto e levado a sério, de modo que a sua memória seja garantida além da vida mortal. Ser humano é construir coisas que duram, contar histórias que imortalizam nossos feitos e criar comunidades políticas que carregam um mundo criado pelo homem em direção ao futuro. O que isso significa que ser humano é lutar por grandes feitos que deixam uma marca duradoura e até mesmo imortal no mundo.

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmos onde tudo é imortal exceto eles próprios. (*A Condição Humana*, p. 24).

Nós, humanos, atualizamos nossa humanidade quando criamos e vivemos artificialmente em um mundo construído de forma humana e que aspira à imortalidade. Todos nós queremos ser importantes e durar além de nossas vidas humanas. Mas apenas alguns de nós estão dispostos a correr o risco de agir e falar em público, feitos que podem levar à fama imortal.

---

<sup>22</sup> OT, p. 330.

A solidão é semelhante à perda de um mundo no qual os humanos lutam pela imortalidade. Relaciona-se ao reconhecimento de Arendt de que “Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis.”<sup>23</sup> Contra a transcendência religiosa e filosófica de padrões universais, Arendt imagina outra forma de unidade política baseada naquelas “atividades nas quais os homens se relacionam e se comunicam entre si, isto é, léxico, fala e práxis, ação”. Enquanto os padrões universais de religião e filosofia são indescritíveis e encontrados na “mais verdadeira solidão e, em última análise, na mudez”, a união da política na terra significa “ser pego na teia de relacionamentos e interdependências dos assuntos humanos por meio da fala e da ação”. Para Arendt, a política depende da transcendência; mas contra a tradição filosófica ocidental que busca a transcendência por meio dos universais e contra as tradições religiosas que concebem a transcendência em um universo divinamente criado, Arendt imagina uma transcendência imanente fundada nas relações humanas que criam um mundo comum.

A solidão moderna que Arendt identifica começa na destruição de sonhos coletivos e esperanças comuns. Vivemos em meio ao que Carol Becker chama de um “agora agitado”, uma época em que a narrativa que liga o passado ao presente está quebrada. Em meio ao colapso do mundo comum, há um sentimento sempre presente “de que nossas vidas são descontínuas, de que perdemos o senso de lar que uma vez nos ancorou ao mundo físico, de que interrompemos a continuidade de gerações (as famílias são dispersas pela nação e pelo mundo, tentando permanecer conectados), e que não podemos imaginar um caminho para o futuro”. Dispersos geograficamente, isolados espiritualmente e, acima de tudo, solitários e sem propósito, estamos hoje à deriva e abandonados.

A expressão que Arendt usa para o “conturbado agora” é a “ruptura de nossa tradição”. O fato da ruptura na tradição leva ao que Arendt chama de “lacuna entre o passado e o futuro”. É nesta lacuna – neste espaço onde as tradições não podem mais oferecer as respostas para questões morais e políticas fundamentais – que vivemos hoje. Viver na brecha é ser deixado às voltas com nós mesmos, na ausência de um passado significativo que oriente nosso presente e futuro. “A crise do mundo atual”, escreve Arendt, “declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político”<sup>24</sup>. Sem religião, tradição e autoridade, temos que pensar por nós mesmos; temos que “pensar sem balastradas”, para usar outra metáfora de Arendt.

Arendt encontra ambos, o perigo e a liberdade, na quebra da tradição. A perda de autoridade, uma vez quebrada, dificilmente será restabelecida. Com a “perda da base para o mundo”, é verdade que “nós deixamos de viver em um mundo comum em que as palavras que

---

<sup>23</sup> *Condição Humana*, p. 67.

<sup>24</sup> EPF, p. 185.

compartilhamos possuem uma significatividade inquestionável”<sup>25</sup>. A perda da tradição é a perda de um “fio que nos guiou com segurança pelos vastos reinos do passado”. Em meio à quebra de tradição, a política ainda acontece, mas é focada negativamente. Podemos lutar contra a tirania ou a anarquia. Mas existe um “ominoso silêncio anterior que nos responde ainda, toda vez que ousamos perguntar, não ‘contra o que estamos lutando’, mas ‘pelo que estamos lutando?’”<sup>26</sup>. O que se perde na era moderna é a realidade de um mundo comum compartilhado. A luta política por um ideal político positivo e inspirador não é mais concebível, exceto como um perigoso exercício de nostalgia autoritária.

Arendt viu claramente as implicações políticas da solidão moderna. É em resposta à ameaça de falta de sentido e ao aumento da solidão em massa que surge a possibilidade política do totalitarismo. O totalitarismo é uma resposta às necessidades de uma população que sofre de solidão e deseja pertencer a um mundo significativo. O que o totalitarismo oferece às pessoas solitárias é uma ficção coerente que promete tornar nossas vidas insignificantes em vidas significativas. Contra a alternativa de “enfrentar a crescente decadência, com a sua anarquia e total arbitrariedade”<sup>27</sup>, o totalitarismo oferece a opção mais atraente de “curvar-se ante a coerência mais rígida e fantásticamente fictícia de uma ideologia”<sup>28</sup>. Ao prometer uma narrativa totalizante que dá sentido a um povo, o totalitarismo oferece aos solitários o que eles mais desejam. E diante da escolha entre a solidão e a opressão totalitária, as massas solitárias sempre escolherão o totalitarismo, “e isso não porque sejam estúpidas ou perversas, mas porque no desastre geral essa fuga lhes concede um mínimo de respeito próprio”.

Por mais poderosas que sejam as ficções totalitárias, elas são, como ficções, constantemente ameaçadas pela realidade. Elas só podem ser mantidas juntas pelo terror de estados totalitários. É por isso que Arendt adverte que o totalitarismo permanece uma possibilidade sempre presente enquanto continuarmos a viver em um mundo que falha em fornecer sentido ao crescente número de pessoas sem teto e sem raízes.

O desafio de uma política antitotalitária hoje é construir instituições significativas sem o recurso nostálgico aos apoios e pilares de uma tradição quebrada. A transcendência iminente que Arendt tem em mente vem da prática de viver juntos e não de ideais abstratos. Ao responder, ouvir e compreender os outros, a pessoa vai além de sua perspectiva limitada em direção à construção de um mundo comum. Somente neste tipo de transcendência interna podemos confrontar novamente “os problemas elementares da convivência humana”, sem uma confiança religiosa em padrões de comportamento evidentes. O desafio da política na era moderna é construir um centro significativo

---

<sup>25</sup> EPF, p. 132.

<sup>26</sup> EPF, p. 55.

<sup>27</sup> OT, p. 402.

<sup>28</sup> OT, p. 402.

em torno do qual muitos possam se reunir sem cair na tentação totalitária de criar uma fantasia ideológica coerente que precisará ser reforçada com terror.

## **TOTAL LONELINESS: HANNAH ARENDT AND THE FOUNDATIONS OF TOTALITARIANISM**

Roger Berkowitz

Hannah Arendt set out to answer the question "What is Totalitarianism" by looking at Nazism and Bolshevism, the two totalitarian movements that scarred the mid-twentieth century. She understood totalitarianism to aim at the total evisceration of freedom. Totalitarian rule aims for the "total domination of the population of the earth, the elimination of every competing nontotalitarian reality."<sup>1</sup> Since one person who can think and change their mind will pierce the totalitarian control of reality, total domination must obliterate spontaneity and freedom. The totalitarian effort is to transform a plurality of persons into a unity; it is to "fabricate something that does not exist, namely, a kind of human species resembling other animal species whose only 'freedom' would consist in 'preserving the species.'"<sup>2</sup> The total loss of both external and internal freedom is the drive of total domination.

*The Origins of Totalitarianism* appeared in its first edition in 1951. By Arendt's own account, it was incomplete. She wrote, "there were certain insights of a strictly theoretical nature, closely connected with my analysis of the elements of total domination, which I did not possess when I finished the original manuscript."<sup>3</sup> As brilliant as the original book was in its inquiry into the origins and characteristics of totalitarianism, it lacked an understanding of totalitarianism itself.

Arendt returned to the question of totalitarianism in a series of papers and drafts beginning in 1952. Most importantly, in "Ideology and Terror," Arendt sought to "introduce German audiences to the major conclusions which she had arrived at in studying the catastrophes which they had all one way or another so recently survived. She delivered the paper in lectures in June and July of 1952 in Tübingen, Cologne, Frankfurt, and Heidelberg;<sup>4</sup> she also gave a version of "Ideology and Terror" in English in Manchester, England.<sup>5</sup> In 1955 she included "Ideologie und Terror" as a new final chapter in the German edition of the book and in 1958 she appended it as an Epilogue to the second English language edition. "Ideology and Terror" is, as Barbara Hahn and James McFarland write, "one of Arendt's weightiest statements."<sup>6</sup>

"Ideology and Terror" makes four key arguments by way of setting forth an account of totalitarianism. First, it reaffirms Arendt's guiding insight that totalitarianism is a novel form of government, distinct from tyranny, despotism and fascism. Arendt writes of the "earth-shattering originality of totalizing methods of organization" and the "extraordinary originality of totalizing domination-and-organization-methods."<sup>7</sup> In both Nazi Germany and Bolshevik Soviet Russia,

totalitarianism "developed entirely new political institutions and destroyed all social, legal, and political traditions of the country."<sup>8</sup> The drive of total domination is not simply to pacify and control a population—as past tyrants had wanted—but to organize a people in accord with a single animating idea.

The originality of totalitarianism suggests that it is tied to our modern age so that the dangers of totalitarianism will not disappear simply because Nazism and Bolshevism have been defeated. Totalitarianism is not some accidental occurrence. It is "no mere threat from the outside, no mere result of some aggressive foreign policy of either Germany or Russia." It is not simply the result of charismatic leaders named Hitler and Stalin and "it will no more disappear with the death of Stalin than it disappeared with the fall of Nazi Germany."<sup>9</sup> Totalitarianism is rooted in "the true problems of our time." And these problems "cannot be understood, let alone solved, without the acknowledgement that totalitarianism became this century's curse only because it so terrifyingly took care of its problems."<sup>10</sup> The problems of our century—the problems of atomism, homelessness, rootlessness, and loneliness—create masses of people who find the anomie of reality unbearable and crave a better fictional world, one that better responds to their needs for purpose and meaning. The reason totalitarianism will not disappear and the reason we must confront it in its concrete reality is that it emerges as a meaningful and radically original answer to the modern human condition.

Second, totalitarian subjects are molded to fit the laws of totalitarian movements by terror. Terror is the essence of totalitarian government because totalitarianism is predicated on the most radical denial of freedom. The traditional denial of freedom "is common to all tyrannies and is of no primary importance for understanding the peculiar nature of totalitarianism."<sup>11</sup> But in tyrannies, people are still free to congregate amongst their friends and live a meaningful private life. Only in totalitarianism does terror seek to so fully terrorize those who deviate from the prescribed ideology that they abandon their human capacity for spontaneity. Terror is the essence of totalitarian rule because the "iron band of terror" eliminates all human initiative. Terror thus neuters all human opposition to the total domination of man by an ideological movement.

"Terror," Arendt writes, "is the realization of the law of a movement."<sup>12</sup> It is also the "execution of a law of movement whose ultimate goal is not the welfare of men or the interest of one man but the fabrication of mankind."<sup>13</sup> The Nazi movement sought to create a new species of Aryan masters. This required that sub-races be identified and eliminated. Even when Jews are innocent of any opposition to Nazism, they are its objective enemies; as natural decadents, their presence is an affront to the superiority of Aryans. It is in the effort of fulfilling the "law of nature" that makes Aryans superior that the Jews must be killed.

Similarly, the Bolshevik movement aimed to create a communist utopia free of classes and private property. The movement promises that the laws of history will eliminate classes and bring about

a classless society. Bourgeois decadents and aristocrats must be killed to fulfill the historical laws of dialectical materialism. In both instances, terror names the means by which subjectively innocent persons can be killed in the name of a higher laws of nature and history. "Terror is lawfulness, if law is the law of the movement of some suprahuman force, Nature or history."<sup>14</sup>

Third, if terror is the essence of totalitarian government, ideology is its activating principle. Ideology is a pseudoscience characterized not by its content, but by its uncompromising commitment to logicity. Ideologies are "isms"—characterized by a pseudoscientific capacity to "explain everything and every occurrence by deducing it from a single premise."<sup>15</sup> As an "instrument of explanation," ideologies work according to strict logicity: racism, for example, "is the belief that there is a motion inherent in the very idea of race," according to which "whatever happens, happens according the logical of one 'idea.'"<sup>16</sup> From the simple idea of racial superiority of Aryans and inferiority of Jews, all the world's problems can be explained.

Racism and Marxism—the two great ideologies of twentieth century totalitarian movements—employ different explanations to explain the mastery of Aryans and the proletariat alongside the oppression of Jews and the bourgeoisie. What they share as ideologies is a belief that their particular program of development towards a racial or classist utopia depends on the strict compliance with ideological purity. Since one idea is "sufficient to explain everything in the development from the premise," ideological thinking exchanges "the freedom inherent in man's capacity to think for the strait jacket of logic."<sup>17</sup> When ideologies combine with terror, the result is an iron bond that bind persons in a totalizing logical system; the ideology defines the system and terror enforces it.

Finally, if ideology and terror are the essence and principle of totalitarian rule, they do not arise out of nowhere. Totalitarianism as a fundamentally new form of collective rule must be based upon an equally new experience of human togetherness. Totalitarianism blooms in a particular desert. Arendt names that desert loneliness.

Loneliness, of course, is not a new phenomenon. But Arendt argues that loneliness has transformed itself in the modern age. Throughout human history, loneliness was a "borderline experience usually suffered in certain marginal social conditions like old age, has become an everyday experience of the evergrowing masses of our century."<sup>18</sup> Yes, there were lonely people, but most people were not lonely most of the time.

Beginning in the modern age, however, loneliness becomes a mass phenomenon with a metaphysical dimension. Increasingly people feel adrift amidst the purposeless of human life, amidst the death of God, and amidst the break in tradition. In the first version of *Ideologie und Terror*, the word Arendt uses to describe the feeling of loneliness is *Verlassenheit*, or abandonment. "The Foundational experience on which terror rests as the essence of totalitarian domination and ideological-logical



thinking as the principal of its action is abandonment."<sup>19</sup> To be abandoned is to be lost in the world and it is this being-lost that is the foundation for the rise of totalitarianism.

In making sense of the new phenomena of loneliness, Arendt distinguishes it from both solitude and isolation. Solitude is when you are by yourself but thinking with yourself and thus engaged with another. Arendt cites Cato who says: "never was he less alone than when he was alone," which she glosses as, "never was he less lonely than when he was in solitude."<sup>20</sup> The solitary person may be alone, but he is not lonely because she is with herself: "The solitary man...is alone and therefore 'can be together with himself' since men have the capacity of 'talking with themselves.' In solitude, in other words, I am 'by myself,' together with myself, and therefore two-in-one, whereas in loneliness I am actually one, deserted by all others."<sup>21</sup> When you are in solitude, you are engaged and wrapped up in a discussion with yourself. That is the opposite of being lonely.

Loneliness is also distinguished from isolation, the experience Arendt associates with tyranny. It is in tyranny that one is prevented from political gatherings in public and isolated from others in the political realm. To be isolated is to be incapable of collective action; it has its root in police states in tyrannies, and "one of the primary concerns of all tyrannical government is to bring this isolation about."<sup>22</sup> Tyrannies deny political freedom to its citizens; and tyrannies are inhuman forms of government insofar as they limit citizens in their core political capacities.

As bad as tyrannies are, it is also the case that tyrannies are part of the long history of human political history. Tyranny denies political freedom, but it allows freedom in private life; one can in tyranny still live free insofar as one can pursue one's unique dreams as a dancer, chess player, or writer. Humans can live under tyranny because freedom continues to exist. Totalitarianism, however, attacks and eliminates all human freedom.

What then is loneliness if it is neither solitude nor isolation? Arendt explains in a marginal note to an early version of "Ideology and Terror" that loneliness is not "a psych[ological] factor but a form of the modern human condition."<sup>23</sup> It is a way of being in the world, one that is fundamentally new. Above all, loneliness is the condition of being abandoned by all others and even by oneself. "The despair of loneliness is its very dumbness, admitting no dialogue."<sup>24</sup> Neither a conversation with others nor the dialogue with myself that takes place in solitude is available to the lonely person. In loneliness I am "deserted by all human companionship."<sup>25</sup>

Loneliness contributes to both the homelessness and rootlessness of modern life. The homeless are those who live in the world without a place where they belong. The rootless have lost their connection to a history, a tradition, a people, and a family. And the superfluous simply do not matter. "To be uprooted," Arendt explains, "means to have no place in the world, recognized and guaranteed by others; to be superfluous means not to belong to the world at all."<sup>26</sup> At the center of what it means to be lonely are the feelings of meaninglessness and purposelessness. Humans are

meaning-making beings, and we cannot live apart from a web of relationships that give our lives purpose. To be abandoned and without purpose and meaning is the fate of the lonely.

To be meaningful, to matter, is the core of what it is to be human for Arendt. And it will turn out that a meaningful human life is one that aims at and in some sense achieves a measure of immortality. Sigmund Freud famously said that "only religion can answer the question of the purpose of life."<sup>27</sup> Arendt would add tradition and politics as two other ways that mortal beings can transcend into what she calls an earthly immortality.<sup>28</sup> The death of God and the break in tradition threaten to leave humanity adrift, meaningless, and lonely. But Arendt hopes that politics, broadly conceived as the activity of building a lasting and common world, can aspire to build immortal things absent religion and amidst the break in tradition. To live a meaningful life is to have said and done things that are remembered, made into stories, and preserved after one has died. What distinguishes humans in their humanity is the capacity to act meaningfully and achieve a political immortality.

This connection between human meaningfulness and immortality is already nascent in *The Origins of Totalitarianism* where Arendt argues that the only true human right is the right to speak and act in public in ways that matter. "The fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world which makes opinions significant and actions effective."<sup>29</sup> To be human is to have the right to be seen and to be heard; to be taken seriously; to be significant; and to matter. To matter is to be seen and heard in a way that one's actions are worthy of being noticed and being remembered. To be human is in an important sense bound up with creating memorable acts that will insert one into the public world in both the present and into the future.

Meaningfulness correlates with immortality because those who are seen and heard in ways that matter will partake in lastingness, permanence, and thus immortality. The standard against which human life is measured is "the things that are forever." Human deeds, however, are fleeting. As soon as one acts, the deed is lost, so that human action is one of "the most futile and least lasting activities of men."<sup>30</sup> "Greatness for much of human history was understood in terms of permanence," something that was never a matter of course for human action.<sup>31</sup> To be meaningful is to be seen and taken seriously in such a way that one's memory is assured beyond one's mortal life. To be human is to build things that last, to tell stories that immortalize our deeds, and to create political communities that carry a humanly created world into the future. What this means is that it is human to strive for great deeds that make an enduring and even immortal mark upon the world.

The task and potential greatness of mortals lie in their ability to produce things—works and deeds and words—which would deserve to be and, at least to a degree, are at home in everlastingness, so that through them mortals could find their place in a cosmos where everything is immortal except themselves.<sup>32</sup>

We humans actualize our humanity when we artificially create and live in a humanly built world that aspires to immortality. All of us want to matter and to endure beyond our human lives. But only some of us are willing to take the risk of acting and speaking in public that can lead to immortal fame.

Loneliness is akin to the loss of a world in which humans strive for immortality. It relates to Arendt's recognition that "Without this transcendence into a potential earthly immortality, no politics, strictly speaking, no common world and no public realm, is possible."<sup>33</sup> Against the religious and philosophical transcendence into universal standards, Arendt imagines another form of political unity based in those "activities in which men are related and communicate with each other, that is *lexis*, speech, and *praxis*, action."<sup>34</sup> While the universal standards of religion and philosophy are unspeakable and found in "the truest solitude and ultimately in speechlessness," the togetherness of politics on earth means "being caught in the web of relationships and interdependencies of human affairs through speaking and acting."<sup>35</sup> For Arendt, politics depends on transcendence; but against the Western philosophical tradition that seeks transcendence through universals, and against religious traditions that conceive of transcendence into a divinely created universe, Arendt imagines an immanent transcendence founded in human relations that bring about a common world.

The modern loneliness Arendt identifies begins in the shattering of collective dreams and common hopes. We live amidst what Carol Becker calls the "agitated now," a time where the narrative that binds the past to the present is broken. Amidst the breakdown of the common world, there is an ever-present feeling "that our lives are discontinuous, that we have lost the sense of home that once anchored us to the physical world, that we have disrupted the continuity of generations (families are dispersed across the nation and the world, trying to stay connected), and that we cannot envision a path to the future."<sup>36</sup> Geographically dispersed, spiritually isolated, and above all lonely and purposeless, we are today adrift and abandoned.

Arendt's name for the "agitated now" is the "break in our tradition."<sup>37</sup> The fact of the break in the tradition leaves what Arendt calls a "gap between past and future." It is in this gap—this space where traditions can no longer offer the answers to fundamental moral and political questions—that we live today. To live in the gap is to be thrown back on ourselves absent a meaningful past that guides our present and future. "The crisis of the present world," Arendt writes, "consists primarily in the decline of the Roman trinity of religion, tradition, and authority, with the concomitant undermining of the specifically Roman foundations of the political realm."<sup>38</sup> Absent religion, tradition, and authority, we have to think for ourselves; we have to "think without bannisters," to use another of Arendt's metaphors.

Arendt finds both danger and freedom in the break of the tradition. The loss of authority, once broken, is unlikely to be reestablished. With the "loss of the groundwork for the world," it is true that "we have ceased to live in a common world where the words we have in common possess an

unquestionable meaningfulness."<sup>39</sup> The loss of tradition is the loss of a "thread which safely guided us through the vast realms of the past."<sup>40</sup> Amidst the break of tradition, politics still happens, but it is focused negatively. We can fight against tyranny or anarchy. But there is an "ominous silence that still answers us whenever we dare to ask, not, "What are fighting *against*" but "What are we fighting *for*?"<sup>41</sup> What is lost in the modern age is the actuality of a shared common world. The political fight *for* a positive and inspiring political ideal is no longer conceivable except as a dangerous exercise in authoritarian nostalgia.

Arendt saw clearly the political implications of modern loneliness. It is in response the threat of meaninglessness and the rise of mass loneliness that the political possibility of totalitarianism arises. Totalitarianism is one answer to the needs of a population suffering from loneliness and yearning to belong to a meaningful world. What totalitarianism offers the lonely people is a coherent fiction that promises to make our insignificant lives meaningful. Against the alternative of "facing anarchic growth and total arbitrariness of decay," totalitarianism offers the more appealing option of "bowing down before the most rigid, fantastically fictitious consistency of an ideology."<sup>42</sup> By promising a totalizing narrative that gives purpose to a people, totalitarianism offers lonely people what they most want. And faced with the choice between loneliness and totalitarian oppression, the lonely masses will always choose the totalitarianism, "and this not because they are stupid or wicked, but because in the general disaster this escape grants them a minimum of self-respect."<sup>43</sup>

As powerful as totalitarian fictions are, they are, as fictions, constantly threatened by reality. They can only be held together by the terror of totalitarian states. That is why Arendt warns that totalitarianism remains an ever-present possibility so long as we continue to live in a world that fails to provide meaning to an increasingly homeless and rootless people.

The challenge of an anti-totalitarian politics today is to build meaningful institutions without the nostalgic recourse to the bannisters and pillars of a broken tradition. The imminent transcendence Arendt has in mind comes from the practice of living together and not from abstract ideals. In attending to, hearing, and understanding others, one reaches beyond one's limited perspective to build a common world. Only in this kind of transcendence from within can we confront anew "the elementary problems of human-living together," without a religious trust in a self-evident standards of behavior.<sup>44</sup> The challenge of politics in the modern age becomes, to build a meaningful center around which the many can gather without falling prey to the totalitarian temptation to create a coherent ideological fantasy that will need to be enforced with terror.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (A Harvest Book: New York, 1976) 392.

<sup>2</sup> Id. 438.

<sup>3</sup> Id. xxiv.

<sup>4</sup> Hahn and McFarland speculate it is possible that she may have begun the essay earlier, in English, but they cannot be sure. See Barbara Hahn and James McFarland, "Commentary," in *Hannah Arendt, The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*, in "Hannah Arendt, Kritische Gesamtausgabe," vol. 6 Complete Works. Critical Edition. edited by Barbara Hahn, Hermann Kappelhoff, Patchen Markell, Ingeborg Nordmann und Thomas Wild (Wallstein Verlag, 2019) 611-613; 606.

<sup>5</sup> Id. 606.

<sup>6</sup> Id. 606.

<sup>7</sup> Arendt, "Ideology und Terror," in *The Modern Challenge to Tradition*, 11; 26

<sup>8</sup> Origins, 460.

<sup>9</sup> Origins, 460.

<sup>10</sup> See "Concluding Remarks" in the first edition of *The Origins of Totalitarianism* (Harcourt, Brace and Company: New York, 1951) 430.

<sup>11</sup> Arendt, "On the Nature of Totalitarianism," *Essays in Understanding*, ed. Jerome Kohn (Harcourt Brace & Company: New York, 1994) 328.

<sup>12</sup> Origins, 465.

<sup>13</sup> Origins, 465.

<sup>14</sup> Origins, 465.

<sup>15</sup> Origins, 468.

<sup>16</sup> Origins, 469.

<sup>17</sup> Origins, 470.

<sup>18</sup> Origins, 478.

<sup>19</sup> Arendt, "Ideologie und Terror," in *The Modern Challenge to Tradition*, 18.

<sup>20</sup> Origins, 476.

<sup>21</sup> Origins, 476.

<sup>22</sup> Origins, 474.

<sup>23</sup> Arendt, "Proto Ideology and Terror" in *The Modern Challenge to Tradition*, 62.

<sup>24</sup> Arendt, "On the Nature of Totalitarianism," 359.

<sup>25</sup> Origins, 474.

<sup>26</sup> Origins, 475.

<sup>27</sup> Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (W.W. Norton: New York, 1961) 24.

<sup>28</sup> See Roger Berkowitz, "Actions that Deserve to be Remembered: Immortality and Greatness in a Secular World," in *Faith in the World: Post-Secular Readings of Hannah Arendt*, ed. by Rafael Zawisza and Ludger Hagedorn, forthcoming 2020.

<sup>29</sup> Origins, 296.

<sup>30</sup> Arendt, "The Concept of History," in Arendt, *Between Past and Future* (Penguin Books: New York, 2006) 45.

<sup>31</sup> Id.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (The University of Chicago: Chicago, 1958) 19.

<sup>33</sup> Id. 55.

<sup>34</sup> Arendt, "Tradition and the Modern Age," in Arendt, *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*, 501.

<sup>35</sup> Id. 502.

---

<sup>36</sup> Carol Becker, *The Agitated Now: Perceptions of Time and the Contemplative Space of Art*, The Kimon Friar Lectures in Neo-Hellenic Arts & Letters (The Attica Tradition: Greece, 2018)

<sup>37</sup> Hannah Arendt, "Tradition and the Modern Age," in *Between Past and Future* 26.

<sup>38</sup> Arendt, "What is Authority?" in *Between Past and Future* 140.

<sup>39</sup> Id. 95.

<sup>40</sup> Id. 94.

<sup>41</sup> Arendt, "Tradition and the Modern Age," 27.

<sup>42</sup> *Origins*, 352.

<sup>43</sup> *Origins*, 352.

<sup>44</sup> Arendt, "What is Authority?" 141.

## A GRANDE TRADIÇÃO E A NATUREZA DO TOTALITARISMO<sup>12</sup>

Hannah Arendt

6 palestras:

1. A explosão das categorias do pensamento e dos padrões de julgamento pela ascensão do totalitarismo. Um problema de compreensão, onde podem ser encontradas categorias apropriadas para se entender a natureza do totalitarismo?

Nossa atitude para com a tradição

2. O significado das definições tradicionais de formas de governo como as herdadas de Platão e sublinhadas por Montesquieu: Suas essências, seus princípios de ação, as experiências básicas nas quais estão fundadas.

3. A alternativa entre um governo com leis e poderes arbitrários, e o conceito totalitário de lei.

As leis da história e da natureza como leis de movimento; As fontes tradicionais de autoridade e a função estabilizadora das instituições legais.

4. A ideologia como princípio totalitário de ação. A origem das ideologias e sua transformação pelo totalitarismo. O que é “pensamento lógico” e qual o papel desempenhado por ele no totalitarismo?

5. A experiência básica do totalitarismo como distinta da experiência básica da tirania.

Solidão, impotência e solidão como fenômenos periféricos na vida política. A sua conexão com o agir, fazer e pensar.

6. O conceito de política no pensamento ocidental desde Platão e seu inerente “materialismo”. O homem do estado e o filósofo.

A ideia filosófica e a realidade política da liberdade.

New School, 18 de março de 53. 22 de Abril de 53.

A grande tradição e a natureza do totalitarismo.

I. 18/03/53

Nenhuma tentativa em descrever fenômenos ou explicá-los fora de seu contexto histórico e político.

<sup>1</sup> Esta tradução engloba seis seminários ministrados por Hannah Arendt na New School for Social Research em abril de 1953. O caráter de roteiro para os seminários faz o texto parecer truncado, sendo, porém, natural que a filósofa coloque os tópicos que deseja abordar, sem desenvolvê-los em maiores detalhes dada a finalidade de apenas orientar sua fala. (N.t. os tópicos utilizados por Arendt nos seminários na New School foram desenvolvidos e reescritos em pelo menos três textos; Arendt, H. (2007). The Great Tradition: I. Law and Power. Social Research, 74(3), 713-726. Retrieved May 2, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/40972121>

Arendt, H. (2007). The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled. Social Research, 74(4), 941-954. Retrieved May 2, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/40972035>

On the nature of totalitarianism: an essay in understanding, capítulo de Essays in Understanding.

<sup>2</sup> Tradução: Marcos Antonio da S. S. Ferreira; Revisão Técnica: João Batista Farias Júnior.

Ensaio sobre entendimento: Como uma nova forma de governo. Portanto, auxilia a grande tradição e as tradicionais definições de governo.

Entendimento e conhecimento prévio: A significância de novas palavras e a tentativa de igualar elas como algo já bem conhecido.

O assustador aspecto de que sejam novas no sentido de que não podemos entendê-las: incapacidade de julgar.

Essa incapacidade de julgar se mostra:

- a) Na crescente estupidez como incapacidade de se submeter a regras gerais. Isto é um fenômeno geral. Significa o esfacelamento da moralidade como mores, e da autoridade da lei. Publicidade e psicanálise. Interesse próprio.
- b) Na outra ponta se encontra o sofisticado paradoxo naqueles que tentam/buscam compreender/entender: Os meios prevaleceram por sobre os fins. Ou: Que eu esteja viva é culpa minha. Cada paradoxo expressa algo em grande precisão. Mas é sendo um paradoxo que mostra como as usuais categorias não mais se aplicam.

Entendimento e significado: A crescente perda de sentido do mundo. Entender, não teorizar e aplicar a teorias as questões práticas. Entendimento como o outro lado da ação. Entendimento como sentir-se em casa no mundo em que viemos a viver, mas como estranhos.

História das ideias.<sup>3</sup>

Três tentativas de entendimento neste sentido foram feitas:

1. Heresia imanentista: Totalitarismo como a última consequência das doutrinas que negaram o transcendente (não transcendental) e fingiram encontrar o divino seja dentro deste mundo ou que negaram-no por completo. Ambas dão no mesmo, porque o significado último deste mundo está neste mundo. O grande pecado do totalitarismo é buscar um paraíso na terra.

Secularização: A tentativa de perceber ou ver o divino na terra. Abolir a distinção entre a existência terrena do homem e seu destino ulterior.

Implicação: Retorno à autoridade ortodoxa.

Falácia: 1. A noção de que uma ideia tem esse tipo de influência parece fantástica. Porque agora e não no quinto ou no vigésimo século. A atual diferença existente entre realidade e ideias está completamente borrada. Negligência de todos os fatores históricos.

2. Retorno à autoridade pede por questionamento. Isto é precisamente impossível. Quando eu uso autoridade para questões pragmáticas, eu a destruo. O ponto é que todas as três: religião, autoridade e tradição esfacelaram-se. Isto é um fato, e não uma teoria.

Existe uma grande verdade nisto e a experiência básica escondida nesta teoria: A velha alternativa entre o homem como medida e Deus como medida. Eu posso mensurar apenas por algo que transcenda o mensurado. O mundo das ideias eternas de Platão e a história da caverna: vencer

<sup>3</sup> N.T: Arendt escreve lateralmente na folha datilografada



o Eidos de acordo com o qual as relações humanas podem ser reguladas. Eu permaneço sem medida se não aceito algo que transcenda ou alguém que transcenda.

Se for verdade que julgar é subsunção sob regras gerais, então julgamento é ultimamente possível na crença de uma transcendência. Não deves matar apenas por comando de Deus. De outro modo uma opinião contrária se levanta: Deves matar – e nos deixe ver como funciona. Onde posso pegar minhas medidas? Meus padrões de julgamento.

Filosofia:

2. A oposta como era: Tecnologia é a causa de tudo, por isso: revolução industrial. Muito mais próxima a realidade. Tecnologia implica no domínio da natureza, isto é regra por violência, nós violamos a natureza e por consequência a ordem natural das coisas, nós não mais conhecemos essa ordem natural, isto vem desde Platão. Mundo das ideias ou Deus como medida transcendental implicaram na negação da terra, a vontade de dominar a terra. Nós experimentamos agora uma espécie de revolução dos elementos. “Os elementos conspiram conosco, e destruição é a meta.”<sup>4</sup> Nós fabricamos tudo e perdemos nossa existência terrena no meio do que nos foi dado.

A falácia é óbvia: Sem fabricação, o homem não pode viver, desenvolvimento técnico é um fato sem o qual nós teríamos a maior catástrofe. Viver em meio a natureza é algo que somente os selvagens fazem, e eles não são humanos.

Secularização significou primariamente o Homo Faber contra a criatura:

A verdade nisto: O mundo das ideias floresce da experiência na fabricação: Eidos. Contemplação em uma mão e violência na fabricação em outra. Sem lugar para a ação. Essa contemplação poderia ser aplicada ao desenvolvimento técnico assim que o homem se importar em aplicá-la.

Pessimismo histórico:

3. Ruem assim como a doença profissional dos historiadores que vêem o fim em todo lugar. Obviamente mais plausível que ver progresso, o qual não pode nunca ser automático, mas também a ruína não o pode ser, ambos são processos e o homem é por definição imprevisível. Os historiadores veem fim em tudo por causa da verdade de que apenas o que encontrou um fim pode ser dito e completamente entendido. *Nemo ante mortem beatum*. Mas a história não é idêntica a períodos históricos: tem diversos começos mas nenhum fim.

Ciência política:

O que conta para a política, a qual está no presente e que concerne às ações presentes, é que o homem é um começo. Sem isso não poderíamos agir. Para a política o começo é tão

---

<sup>4</sup> (Citação de Mephisto em Fausto de Goethe.) *Die elemente sind mit uns verschworen und auf Zerstorung lauft's hinaus.*

importante quanto o fim é para os historiadores, o que queremos descobrir é algo novo, independentemente de gostarmos ou não.

Todas as tentativas de entender são caracterizadas por desfazerem-se da própria política. O velho desprezo pela política e pela ação.

Politicamente:

Nova forma de governo, algo nunca visto anteriormente. Compare as novas formas de governo.

Grande tradição: De Platão a Hegel.

Nossa atitude para com a tradição: Sem orientação, o fio está partido. Ninguém pode ajudar, o que se quebrou foi a continuidade romana com seus significados de religião, autoridade e tradição. Mas nem piedade nem fé e nem o passado. A diferença entre passado e tradição, passado como uma dimensão do homem, no qual sozinho ele pode experimentar grandeza e finalidade. Nesse sentido, o passado é eterno, é uma dimensão e não uma cronologia nem uma linha. A mitologia é a primeira tentativa do homem de criar para si esse passado, antes de ter quaisquer memórias. Sem um passado, nós não somos mais humanos.

Podemos medir apenas a nós mesmos, nós não recebemos medições. Se é verdade que o homem é por definição um começo, na medida em que ele é capaz de agir, deve existir um pensamento que não é meramente subsunção ou conclusão. Entendimento é um dos muitos meios de pensar sem subsumir ou concluir, veremos então como isso pode ser feito e se pode ser feito. Reconciliação como contrária à rebelião e à resignação. Para compreender a nova forma de governo nós temos que entender, à luz de nossas próprias experiências, as formas tradicionais e as experiências que eles expressaram. Experiências de convivência, do homem e do não homem.

II. Formas de governo: Dicotomia entre governantes e governados.

A questão de sempre: Quem tem o poder?: um homem – Monarquia; ou alguns – aristocracia; ou vários – democracia.

Contrário a isso: Que tipo de regra é essa? Está De acordo com as leis ou é sem leis? Está De acordo com o interesse de alguns, de um, ou o interesse de todos? De acordo com isso existem apenas governos constitucionais ou inconstitucionais, vem então o conceito de tirania. Se perguntamos: quem governa? A resposta é a lei.

Uma terceira possibilidade: Nem lei nem poder: Basileia e política: Lideram como primus inter-pares ao qual estão de acordo com seguidores que seguem voluntariamente, unidos por tratados não escritos, ou política: A real experiência da polis grega. O *politaerin* começa depois de as leis terem sido dadas por algum legislador, seja um Deus ou um sábio. Homens vivendo juntos, unidos por um contrato e suas leis dadas por Deus, ninguém realmente governa.

Platão: Cinco formas de governo: reinado, aristocracia, -- três ruins: timocracia, oligarquia (perversão da aristocracia) e democracia, obviamente que estas são na verdade três com suas perversões: Monarquia – tirania, aristocracia-oligarquia, democracia – Oclocracia.<sup>5</sup>

Essas de acordo com algo humano, residindo na experiência humana: As três faculdades da alma: *Nous*, *thymos*, desejo ou apetite. *Nous* igual ao reinado, *thymos* iguala-se (militar) a aristocracia, desejo é igual a democracia. Porque somente o filósofo, um por definição, é governado pelo *nous*;<sup>6</sup> apenas alguns são sujeitos a coragem; enquanto muitos seguem seus desejos.

Decisivo aqui que as experiências que estão na base das formas de governança são experiências que tenho comigo mesmo. Sendo assim, está adequado a governar apenas aquele que a si mesmo pode governar. A autodisciplina é pré-requisito de comando. As leis são claramente secundárias, elas são apenas substitutas para a técnica de governar antes de tudo a si próprio.

Montesquieu: Três formas de governo: Monarquias, repúblicas e tiranias. Ambas questões de lei e poder combinadas na questão de: O que faz de um governo aquilo que ele é? Qual sua estrutura? A resposta: poder de acordo com a lei nas mãos de um, do povo, ou poder sem lei de acordo com a vontade arbitrária e desejo do tirano.

Diferença: 2 ao invés de 3, pois não é mais baseado na alma e outro regimento, um tipo diferente de experiência.

Os elementos de Platão são óbvios, vem então uma nova questão: Princípio de ação: O que faz com que as pessoas ajam da forma como agem? Primeiro: Princípio de movimento não somente de perversão, mas perceber que todas as comunidades de alguma forma mudam constantemente sem mudar *toto coelo* e encontrando o princípio pelo qual a mudança se faz, como princípio de ação.

Três princípios de ação: Virtude (interesse passional em assuntos comuns), honra e medo. Esses não são motivos, mas sim critérios e eles são os padrões para ambos, governantes e governados, toda ação é julgada de acordo com isto.

Qual o fundamento da virtude, honra e medo? O fundamento da virtude é “amor pela igualdade” ou experiência de igualdade. O que é igual? A falácia da confusão entre *homoioites*<sup>7</sup>, identidade ou similaridade em essência, e o *koinon*, a igualdade onde se encontra algo em comum. Iguais somos na esfera do comum enquanto temos a possibilidade de nos conhecermos uns aos outros e de agirmos juntos. A experiência básica é a alegria de não se encontrar solitário, é isso que significa estar junto aos meus iguais. (Um é um e completamente só e para sempre assim será)<sup>8</sup>

Originalmente: Reinado não monarquia. *Ardre in*: guie, mostre o caminho, seja o primeiro.

Honra: Amor pela distinção. Igualmente original. Em estar junto eu tenho a experiência de me distinguir e assim adquirir distinção, eu me sinto eu quando estou competindo, me comparando

<sup>5</sup> N.t: tirania da multidão.

<sup>6</sup> N.t. Alma.

<sup>7</sup> Semelhança; Aparência.

<sup>8</sup> Aqui Hannah Arendt cita a canção natalina *Green Grow the Rushes, O. I'll sing you one, O. Green grow the rushes, O. What is your one, O? One is one and all alone and evermore shall be so.*

com os outros. Honra é o reconhecimento público desse ser particular que sou. Esta é minha honra, honrável é o que não vem por destruir essa distinção e o respeito por ela.

III. Natureza do governo: Essência: lei e poder; Princípio de ação: virtude, honra e medo; experiência subjacente: Igualdade, distinção e impotência.

Quais são essas leis as quais se abolidas constitui-se uma tirania?

Diferenciação entre fonte de autoridade (Deus ou leis naturais) e leis positivas. Leis positivas são postas de acordo com a lei eterna. Traduza o comando de Deus aos padrões humanos de certo e errado, sua fonte para além-do-humano, mas sua tradução em leis pelo homem. Isto é o poder legislativo que é sempre direcionado, está sempre sendo medida por algo além-do-humano. (Mas esse além-do-humano se mostra em nossa razão como senso comum ou em nossa consciência, como a voz de Deus.)

As leis estão entre as pessoas, constituem e articulam o espaço-entre. Sendo assim relacionamentos onde não existem leis: amor, amizade, por causa da proximidade: não há um “entre”. No momento em que o “entre” cessa, precisamos de regras. Logo, não há nenhuma lei para proteger pessoas de si mesmas. Esse é o erro platônico.

As leis postas são vistas na imagem de cercas ou limites, elas não são eternas, mas permanentes, relativamente mais estáveis que o homem. Elas circundam o movimento, isto é, nas ações do homem. As leis da distinção contrárias às leis da igualdade: O encaço em homens igualmente poderosos, os outros ajudam, dando uma gradual liberdade de movimento, sendo distinto.

Tirania como vindoura da democracia excessiva: Se as leis da igualdade são levantadas, homens não por sua distinção mas por sua igualdade de força, que é a igualdade na habilidade de matar, não estão mais separados uns dos outros. O espaço político desaparece, o deserto emerge. No caso de governos monárquicos e aristocráticos, o que resta são distinções sancionadas pelo costume, sendo assim a tirania é menos fácil. Distinções são ancoradas na vida privada, onde somos distintos uns dos outros, não na vida pública, onde somos iguais. Principalmente por sermos iguais diante da lei, logo, se as leis nos falham em uma república, é muito mais perigoso; Nenhum princípio resta para a vida privada.

Medo no deserto da tirania, o único guia confiável e inspirador. Medo e desconfiança do tirano contra o povo e vice-versa.

Ação política em repúblicas: homens igualmente fortes agem juntos e daí surge o poder. Em reinados e aristocracias: algumas pessoas guiam e mostram o caminho; elas dão início a algo que os outros auxiliam a alcançar um bom resultado. Cada um distinto à sua própria maneira. Em tiranias: Nenhuma ação é possível, logo não é permanente; Destruído por dentro pela falta de poder. A força de todos anula a força de todos os outros.

Resumo: Leis são fatores estabilizadores que cercam as ações dos homens, sem elas, a ação não é possível. O deserto ou a quietude do cemitério. Homens vistos como algo que mudam, instituições e leis como algo permanente. O princípio de ação e de forças estabilizadoras específicas em cada forma de governo estão unidas na base de uma experiência. A experiência é sempre comum a todos nós, mas nem sempre a fundação de um corpo político.

Segue-se a questão: O que é essência, o que é o princípio de ação, e o que é a experiência conciliadora da forma totalitária de dominação?

IV. Para entender o totalitarismo nós teremos a ajuda de Montesquieu, para assim sabermos o que devemos perguntar. Entender não é tolerar, mas reconciliar. Se outras formas de governo residem na experiência que compartilhamos vivendo juntos, então olhamos para tais experiências em formas de dominação totalitárias, caso contrário: O que faz ser o que é? O que lança em movimento? O que faz tolerável para o povo, a que experiência comum corresponde?

Montesquieu: República: Igualdade de homens poderosos que agem juntamente pelo prazer de não se estar sozinho, este é o princípio político por excelência. Monarquia: diferenciação de pessoas distintas que seguem o mais distinto a liderar o caminho (*archein*) para que se possa ver algo (*prattein*). Este é o princípio social por excelência. Costumes. Tirania: isolamento de homens igualmente poderosos que se tornam impotentes, ações igualmente guiadas pelo medo e desconfiança.

Distinção baseada ultimamente pela criação: Macho e fêmea Ele então criou.

O perigo em uma república: Perverter a distinção em discriminação.<sup>9</sup> O perigo em uma monarquia: abolição da igualdade, que é base para a distinção. Essa é a diferença entre reinado e monarquia. O perigo em uma tirania: Contradizer a condição estritamente política do homem e destruir por falta de poder. Ao invés de leis, essas definições permanecem no critério de legalidade, o qual o oposto é arbitrariedade. Leis são os fatores estabilizadores para homens em movimento.

Mas e o interesse? Não reina o tirano por seu próprio interesse? Aristóteles introduziu o princípio do interesse: a regra no interesse de alguns ou de vários, ou de somente um. Pode um homem em isolamento ainda ter interesses? “inter-esse”. *Sympheron*. Onde quer que as pessoas vivam juntas elas têm algo entre elas, isso é interesse apenas na esfera do “entre” pode o interesse existir. Um homem sozinho é realmente como o tirano de Platão, um lobo com desejos precisamente por não ter interesses, nada em comum entre ele e os outros. Só existe interesse onde as pessoas têm algo em comum. A menor unidade, a família, sendo assim o tirano que é casado tem interesses, isso é usualmente o fim da tirania. (Observação de Hitler sobre Napoleão.)

<sup>9</sup> N.t. Arendt adiciona uma nota lateral a próprio punho que não pode ser compreendida por nós.

Interesses ao invés de leis, a abordagem justificada das ciências sociais. Marx: interesse de classe: isso é tautologia. A falácia: Parece que o interesse é objetivo, o que impede a imprevisibilidade das ações do homem.

As novas leis de movimento: lei da natureza contrária à lei natural: a lei do cosmos, a qual é permanente. A introdução do desenvolvimento através de Darwin e Marx: a lei do desenvolvimento: sobrevivência do mais forte em uma luta entre raças; Sobrevivência de uma classe no interesse da humanidade na luta pela humanidade. Uma raça e uma classe, pela qual o desenvolvimento acontece. Incorporação última da humanidade dessa lei do movimento.

As leis de desenvolvimento cientificamente declaram: previsibilidade do futuro, do curso do futuro da história. Qual o papel do homem? Ser a incorporação e executá-las para as acelerar. Qualquer imprevisto se torna um obstáculo para o movimento em si. A irrelevância da ação humana (como execução de movimento)

Tradução em lei positiva: ao invés disto: terror. O terror tem dois objetos: acelerar a lei do movimento ao eliminar as classes ou raças que não se adequam. E para prevenir as ações imprevisíveis dos homens. Para prevenir qualquer tipo de espontaneidade: medo, assim como convicções como guias para a ação. Terror liberta as forças da natureza, ou da história e congela o homem. (*die elements sind mit uns verschworen und auf Zerstorung lauft hinaus*).

Destruição por causa da verdade sobre tais movimentos: movimento sem a interferência do homem a qual é sempre imprevisível é arruinadora para o homem. Não para a natureza como um todo, onde tudo segue em ciclos repetitivos, mas para seres humanos que não podem viver como seres naturais. A linha de eventos e acontecimentos. Para deixar os elementos à solta. A mão de aço do terror contraria as cercas da lei. Terror reina supremo como a lei quando ninguém mais se opõe. Terror une aqueles que estão isolados e impotentes.

Terror dá suporte e lança em movimento seres humanos isolados. Terror faz governos totalitários serem aquilo que são, até onde o terror é livre de convicção e medo, e executa movimento.

Sob essas condições, não pode haver nenhum princípio de ação propriamente dito, porque a ação sempre age contra o movimento dos elementos. Ao invés disto: preparação, que prepara cada homem para que seja vítima ou executor com igual precisão. Os expurgos onde os expurgados estão sendo expurgados.

Isso é alcançado através de uma ideologia: O que é uma ideologia: uma doutrina. Exemplo, o ódio aos judeus e antissemitismo. Deus no deísmo, Judeus ou Deus se tornaram instrumentos de explanação total. Compare com Deus na teologia: o fato da revelação, como animais na zoologia.

Ideologia: O logos de uma ideia, a ciência de uma ideia? Como a ciência da matéria experienciada? Zoologia? Nas classes marxistas é uma ideia como raça no racismo. Pode também ser o objeto de uma ciência.

Qual a diferença?

A ideia de classe ou a ideia de raça são instrumentos para explicar o movimento, o desenvolvimento, a ideias desenvolve-se “logicamente” – este é o sentido de ideologia – para os futuros acontecimentos. Se você pegar a ideia, tudo está logicamente explicado. A ideia se torna premissa no sentido lógico do qual um processo está a ser deduzido. Pensar em termos conclusivos ao invés de julgar, subsunção a certas regras.

Ideologia totalitária: Veja isso seriamente e diga: Você não pode dizer A sem dizer B. Stalin: A “força lógica dominou a audiência” de Lenin, como um poderoso tentáculo te mede de todos os lados visando qual será seu ponto de fraqueza para te despedaçar. A razão fria de Hitler. As pessoas que não podem chegar a conclusões a partir de suas próprias assunções.

Esse processo lógico devora a ideia. O que importa é o processo em si. A ideia de uma sociedade sem classes ou raças mestras se concebida iria impedir o movimento para sempre. E então?

Dominação totalitária é a execução desse movimento, logo: Estado – instituição legal e framework estável – está sendo sacrificado para o povo, e o povo para o movimento.

Pensamento lógico como o expressado em “você não pode dizer A sem dizer B baseado no nosso medo de contradição. Originalmente, um controle de pensamento, improdutivo por si só. Compulsão interna, liberdade é igual ao começo: se disseres apenas: B. nenhuma liberdade é possível, você se torna assim previsível.

Essa é a compulsão interna pela qual alguém arranja a si mesmo.

V. Repetição: A lei de movimento contra a lei estabilizadora é traduzida em terror contra a lei positiva. Terror faz com que os homens conformem-se com o movimento da história ou da natureza. A assumpção é a de que nenhum homem vá fazer isso voluntariamente e em segundo lugar conformidade voluntária não seria confiável. A imprevisibilidade dos homens. O ponto é que devemos liberar as forças da natureza ou da história e que a liberdade do homem está no caminho dessa liberação.

Ponto: O terror escolhe vítimas inocentes e se exerce igualmente naqueles que são voluntários e naqueles que não o são (Platão, tirania)

Lei da natureza ou história é ultimamente o mesmo: a teoria Darwinista da evolução é ultimamente a história da natureza, olha a natureza como se esta tivesse uma história para contar. Este movimento unilinear é contrário ao movimento circular da natureza o qual experimentamos e que era o movimento dominante na filosofia tradicional. A natureza está sendo varrida para a história, seu movimento está sendo assimilado a experiência histórica.

A teoria de Marx por outro lado vê o momento decisivo no desenvolvimento das forças de produção e a produção é ultimamente baseada em trabalho tomado como uma força, a metamorfose do homem com a natureza em nome de conservar sua vida individual e reproduzir a espécie.

Teoria do valor dentro de um setting natural, o homem é visto como a maior força natural das mais elevadas. Olhar a tudo do ponto de vista de ser uma “força”, ofusca a conspiração com os elementos, labor é a força que libera os elementos.

A sobrevivência da raça mais forte, ou da classe mais poderosa ofusca (ou expressa) a noção de que os homens podem ser supérfluos e parasitas. Quem não é útil para esse processo não está “adequado para viver”. Isso baseado na nova sociedade de trabalhadores. Quem não tem seu trabalho dado para si pela sociedade é supérfluo, é um parasita, etc. Isso resulta na liquidação daqueles que não são mais necessários. O revolucionário conceito de labor, que é comum a todas novas doutrinas.

Ideologia: (ver p. 7-8)

A compulsão interna deduz esse, processo pelo qual me lanço em movimento e o processo que coloca a ideia em movimento. Não a ideia que busca as massas, mas a lógica. Deduzindo ou concluindo e julgando: De modo a julgar eu necessito de: a) Regras as quais eu subsumo, Sócrates foi um grande filósofo. B) Outras pessoas para controlar meus sentidos: O céu é azul. (o experimento psicológico)

Nós já dissemos que senso comum ruiu no sentido de fornecer regras válidas para se julgar. Agora: Senso comum é também o senso comum a todos nós, contrário à particularidade dos sentidos. Com senso comum eu encaixo meu senso particular em um mundo que todos habitamos.

Eu posso deduzir ou concluir por mim mesmo. Não preciso de mais ninguém, e não preciso do senso comum.

Solidão e isolamento: isolamento político, solidão pessoal, privada, social. Eu posso estar isolado sem estar solitário e vice-versa. Em isolamento eu perco a capacidade para agir; Na solidão, eu perco o senso comum, o senso daquilo que temos em comum.

Solidão e desenraizamento: A experiência geral de solidão, de perder seu lugar no mundo vem do desenraizamento. Quem está enraizado é supérfluo. Eu estou só quando sou supérfluo. Quando não tenho lugar no mundo. O crescimento da superfluidade com e desde o imperialismo: exportados de homens supérfluos e dinheiro. (A América não sabia.) Parasitas.

Desenraizamento e homens superficiais: homens varridos da superfície, homens famintos por um movimento, pois eles perderam seu lugar.

Perda da profundidade e experienciar um poço sem fundo. Ganhamos profundidade ao nos enraizarmos. Entender é enraizar-se no mundo como ele é. Esse é o significado de entender como reconciliação. (oposto a ambos resignação e rebelião. Distinguidos de perdoar)

Solidão e solidude: Cato: Nunca menos solus que solus, nunca tão ativo quanto quando não fazendo nada.

Solidude: E estou sozinho, junto a mim, e com todos. O diálogo do pensamento que é para atividade.



*Epicteto, diss 3,13*; Alguém pode falar consigo. Zeus após o fogo do mundo. Distinção entre monos e eremos. Eremos identificado como desamparo.

A duplicação da solidão na qual eu sou equívoco e nunca uno. Eu me torno um através dos outros que me reconhecem. Meus pensamentos vêm ao reino do comum, onde o senso comum os julga e onde falo deles. Contra o diálogo pensado onde eu penso em algo e penso algo completamente, mas não sobre algo.

Na solidão eu deduzo uma coisa de outra e penso tudo no pior. (Luther) os axiomas lógicos de não se contradizer se tornam a única coisa confiável após a perda do senso comum. Se posso perceber o diálogo da solidão.

Eu perdi o mundo e a mim, isto é, a capacidade de pensar e experienciar. A auto evidência axiomática recebe nova ênfase: Sem controle para me proteger, mas produtivo. Eu sou um, mas sem ninguém para confirmar minha identidade. Já não confio mais nos meus sentidos, pois não mais se encontram em conformidade com o senso comum. Não posso ter nenhum julgamento.

Solidão pode tornar-se solidão: Filósofos como os homens solitários que decidiram acerca de nossa vida política. As duas declarações de Platão: Pragmata não merece tamanha seriedade e o melhor para a lei ideal seria se houvesse apenas um homem. Em ambas instâncias, a pluralidade parece ser algo perturbador. (Essa é a única conexão entre totalitarismo, o qual trata o homem como humanidade, assim como um homem e filosofia tradicional.) Solidão se torna solidão pela primeira vez com Hegel. Hegel e Nietzsche. Anedotas. Crime e castigo. O crime lógico.

Solidão sempre pode se tornar solidão. Nietzsche/Zaratustra. Você está então politicamente falando não mais sozinho, apenas isolado. Solidão, a posição de pessoas em condições tirânicas. Essa é a grande chance de produtividade no isolamento que se torna solidão. Daí o amor secreto dos filósofos por governos tiranos.

Totalitarismo faz com que a solidão permaneça e que a solidão não se desenvolva. Você pode estar sozinho ao redor de muitos, mas nunca solitário. Sendo assim eles não te deixam sozinho, eles não permitem que você se isole.

Se a tirania é um princípio anti-político, então o totalitarismo é um princípio anti social e anti-humano. Solidão é uma das únicas coisas que o homem não pode suportar, precisamente por serem criados no plural. O eu em solidão indica esse plural, nunca é suficiente. Ainda assim...

VI. Repita: Logicalidade, a lógica que devora a ideia sempre que ideologia está a ser feita o princípio da ação ou sendo tomada como fundamento do corpo político. Não a ideia, mas sua lógica se aproveita das massas. Essa lógica substitui o senso comum, o senso comum a todos nós. Se torna então a instância controladora dos sentidos: *Nich sein kann, was nicht sein darf*.<sup>10</sup>

Lógica comum a todos nós mas de sentidos completamente diferentes: homens lógicos são idênticos; nem mesmo Deus pode mudar as regras dos meios lógicos: De um ponto de vista lógico nem Deus é diferente dos homens. Senso comum adequa as diferenças da igualdade; Lógica

---

<sup>10</sup> O que não deve ser não pode ser.

expressa identidade. A destruição da pluralidade. Apenas um homem pensa quando pensamos logicamente, por nenhum outro chegar a diferentes conclusões.

Isso é o pensamento da solidão onde preservo uma identidade vazia evitando contradições e mantendo-me em contato com os outros apenas porque eles são como eu, literalmente.

“Privacidade” necessária: tendência totalitária em dominar escravos. O isolamento se torna solidão sob certas condições de trabalho. Principais características do labor: forçado por *anagkaia*, consumo imediato, repetição incessante. Fabricação: objeto de permanência relativa que está sendo usado; fim do processo é o produto.<sup>11</sup>

Solidão – isolamento – Solitude: isolamento é o pré-requisito da tirania, destruindo ou impedindo a ação, destrói a esfera do comum, mas não completamente o espaço entre os homens. Isolamento é necessário para a fabricação de todas as coisas: eu me afasto do mundo dos homens e adiciono algo novo ao artifício humano. Eu estou absorvida no mundo, ao fazer uma coisa, eu mantenho-me em contato com tudo mais. Deixe apenas o homem, isso não é verdade para o labor: sem isolamento.

Solitude: o estar só é pré-requisito da solitude. Em solitude pensando no diálogo de quem estou em contato, com todos e comigo.

Na solidão: Eu perco tanto o mundo quanto a mim, as faculdades do pensamento e da experiência, o fazer coisas, criatividade no sentido mais amplo.

A primeira invasão da solidão pela transformação da solitude em solidão: Nietzsche – cavalo; Hegel em seu leito de morte.

Filósofos são os únicos ao qual a solitude é condição para seu trabalho; eles precisam ser deixados sozinhos. Seu melhor “governo” é a tirania de um modo “iluminado”.

O amor secreto dos filósofos por tiranos benévolos: Platão, Spinoza, Nietzsche.

Filosofia política: Qual a atitude dos filósofos para com a política?

1. Platão para Madison: "A governança não é nada além de um reflexo da natureza humana. Se fossem anjos não precisaríamos." (Madison) "Quanto menos ocupadas ou preocupadas estão as pessoas, melhor é o governo." (Nietzsche)

2. Porque? Platão: Pragmata<sup>12</sup> humana não merece tamanha seriedade; elas são a esfera da opinião, contrárias à verdade. Nessa esfera nada pode ser entendido. (N.t: Arendt adiciona a lápis: “Tudo munda”).

3. A natureza da ação: “nossos pensamentos são nossos; Sua finalidade nunca é nossa.” Nós agimos em uma rede de relacionamentos, e nunca sabemos o que terá ao fim. Nossos objetivos constantemente frustrados.

4. Mas a política é necessária pois vivemos juntos com outras pessoas e o homem não é independente. O melhor para manter-se a lei, segundo Platão, seria se houvesse apenas um homem,

<sup>11</sup> N.t. Arendt adicionou a lápis algumas notas no topo da página datilografada que não puderam ser compreendidas por nós.

<sup>12</sup> Coisas, Atos ou feitos humanos, vem do grego antigo.

pluralidade é vista como irritante: a) Porque interfere com o isolamento e com a solidão; b) Porque leva em consideração opiniões ao invés de verdades. c) Porque nos fazemos depender dos outros.

5. A política é necessária por dois motivos:

a) Para nos manter vivos: para tanto, a base materialista, interesses, ou comando sobre os escravos no início da política com Aristóteles: domínio sobre as coisas necessárias à vida para manter-se livre. Para viver bem, somos dirigidos a política por causa de nossos “corpos” no amplo sentido.<sup>13</sup>

b) O medo de sermos dominados por pessoas piores que nós.

6. A atividade política como arte do discurso: essa arte construída de acordo com dois modelos: físico, que também lida com o corpo; ou o pastor. Falácia já vista por Platão que diferenciação seria requerida. O governo do rei-filósofo supõe tal diferenciação.

Esse governo de acordo com a razão, ou a ordem ideal: a tirania da razão. (“esse sonho de achar que a razão pode governar a criatura racional homem.”). Tal governo só é possível se existe um reino transcendente a razão onde apenas a aplicamos. Caso contrário: Nós somos todos criaturas racionais.

A contemplação das ideias de Platão Não há modo de ação vindo da contemplação, dessa absorção de algo que não é terreno. Distinção de pensamento a qual nunca deixo o diálogo e por isso nunca se torna arrebatada como um todo. Todo filósofo idealístico pressupõe vida política: possui um objetivo maior. Isso percorre toda a tradição, nem mesmo Marx que concedeu uma dignidade a política nunca a pensou como um fim em si mesmo.

Quais eram esses objetivos?

O bios theoretikos<sup>14</sup>, contemplação, na Grécia.

O *summum bonum* ou o bem comum no cristianismo, a felicidade da maioria nos tempos recentes. O maior mal: Poder: isso só justificado pela ovelha negra Hobbes e Maquiavel. Mas poder é precisamente a indicação de uma dignidade independente da política.

Contrário a esses filósofos e seus objetivos está a experiência, as quais não coincidem com aqueles.

1. A experiência grega: *Archein* no sentido de dar início a uma empresa comum e seguir um líder nela. (Homero) ou *Politerein*, a vida na cidade a qual pode começar somente depois de as leis terem sido dadas e que agora passaram para dentro das paredes. Tudo que é público foi junto, menos os assuntos de corte, a decisão entre cidadãos e teatro.

2. A experiência romana: Fundação e preservação do espírito cívico (*civitas*) (Cícero). O grande *pathos* do primeiro começo o qual foi então a igreja romana onde tudo se inicia com Cristo. Aqui é o local de nascimento da tradição – autoridade – religião. A fundação carrega consigo todas as obrigações futuras, primeiramente a obrigação de preservação dada na tradição; tem a maior

<sup>13</sup> N.t.: Arendt adiciona a lápis: “Nós governamos os outros como governamos nossos corpos”.

<sup>14</sup> Vida contemplativa.

autoridade sobre o homem, pois o homem ao ter início sua liberdade já não é mais livre, esse é o sentido da lei romana. O *pathos* da fundação é a liberdade: O *pathos* da preservação é a obrigação. Você é obrigado a aquilo que você e seus antepassados fizeram precisamente porque o primeiro ato foi livre e, portanto, algo como criação divina do nada. Similar em grandiosidade.

3. A experiência cristã: ao viver juntos, os cristãos descobriram o amor como uma experiência relevante! Mas o amor pode governar os relacionamentos dos homens apenas se for o amor de Deus, isto é, o amor com que Deus nos ama e que amamos a nossos vizinhos. Solidariedade. Muito mais importante, mas em conexão com isso: perdoar é necessário por dois motivos: 1. Porque nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo. 2. Porque damos uns aos outros a chance de recomeçar. O direito ao perdão, portanto, é nos países cristãos a maior prerrogativa do executivo. O reconhecimento de que a justiça nunca é suficiente.

4. A experiência das revoluções francesa e americana: dar leis. Homem como seu próprio legislador, não obedecendo a ninguém além de si. Este é o novo conceito de liberdade. Baseia-se em “o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim.” (Kant) Ainda como lei natural, mas essa lei natural se tornou algo interior. Está em mim.

A filosofia política pré-revolucionária: Locke e Rousseau.

Teoria da propriedade de Locke: é meu tudo aquilo que produzo, em que misturo o labor do meu corpo com a matéria. Isso reside no fato de que a primeira coisa que o homem possui é seu corpo. A propriedade em si não é mais algo que pertence ou está entre os homens, mas que se origina em mim.

Rousseau: A *volonté générale* (vontade geral) é a vontade racional inata da qual a lei advém. Leis não mais entre nós, mas advindas de nós.

A última lei em nós é a lógica:  $2+2=4$ .

Todas essas experiências precisam ser preservadas contra as filosofias que simplesmente não as deram muita atenção. Adicionamos a elas a nossa (atenção) ao entendê-las melhor, à luz de nossas experiências.

A presente situação espiritual: depois dos três saltos:

O salto na fé por Pascal e Kierkegaard da razão trouxe dúvida (solitude) à fé e destruiu religiões inquestionáveis.

O salto de Marx da teoria a ação levou a específica filosofia política de Platão e Hegel à ação e destruir a ação.

O salto de Nietzsche do niilismo para a vida carregou a questão niilista: A vida vale a pena? Ao viver.

Mas este é o lado menos importante. Importante é o atual evento que não pode ser reparado.

Compreensão: Reconciliação, não perdão, isto é, lançar raízes ao invés de fugir de onde ainda se espera que haja raízes – Comprar uma fazenda ou loja para uma religião e logo

recuperamos a dimensão da profundidade, não como uma experiência do vazio na ansiedade como para o homem superficial e não como um processo compulsório de argumentar o evidente das premissas como homens lógicos.

Compreensão, neste sentido, é pré-requisito ou o outro lado da ação: Apenas se me encontro enraizado nas experiências centrais do meu tempo é que posso recomeçar novamente – isto é, agir politicamente.

Ação em grande parte é sempre re-ação contra a arruinadora corrente dos meros acontecimentos nos quais as ideologias querem nos atrair. O começo da liberdade é a resistência.

A ideia de liberdade tem pouco a ver com a noção de escolha arbitrária entre bem e mal. Liberdade é a capacidade de dar início. *Initium ut esset homo creatus est*. Como tanto é mera potencialidade. Sua realidade no sentido político é o espaço entre os homens garantido por lei.

Leis: Não podemos viver sem elas, ainda assim não acreditamos em leis naturais ou na lei de deus; As velhas ideias da revolução ainda são verdade, apesar de suas noções específicas: Homem é a medida das leis e carrega essa medida como voz da consciência dentro de si, já não mais possui.

A primeira e mais elementar forma de se fazer leis é fazer uma promessa: Essa é a capacidade legislativa do homem: Animal que pode fazer promessas. (Nietzsche) Manter promessas. Ilhas de confiança ao futuro.