

# CADERNOS ARENDT

Revista de Filosofia

VOLUME 6 – NÚMERO 11 – JAN-DEZ. 2025  
ISSN: 2675-4835



VOLUME 6 – NÚMERO 11 – JAN-DEZ. 2025  
ISSN: 2675-4835

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

Fábio Abreu dos Passos  
Elivanda de Oliveira Silva

**EDITOR ASSISTENTE**

João Batista Farias Júnior

**EDITOR DE LAYOUT**

Carlos Henrique Lopes Almeida

**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**

### **Reitora**

Nadir do Nascimento Nogueira

### **Vice-Reitor**

Edmilson Miranda de Moura

### **Cadernos Arendt**

Revista de Filosofia

VOLUME 6 – NÚMERO 11 – JAN-DEZ. 2025

ISSN: 2675-4835

### **EDITOR-CHEFE**

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

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

### **EDITOR DO NÚMERO**

Prof. Dr. Carlos Fernando Silva Brito, Faculdade Católica do Maranhão, 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

## APRESENTAÇÃO

### ARENDT E OS DESAFIOS DO PRESENTE: POLÍTICA, EDUCAÇÃO E JUSTIÇA.

Carlos Fernando Silva Brito<sup>1</sup>

Hannah Arendt permanece como uma das pensadoras mais instigantes e desafiadoras do século XX — e, paradoxalmente, uma das mais necessárias ao nosso tempo. Sua recusa em construir um sistema fechado e sua insistência em pensar a partir dos acontecimentos fazem de sua obra uma filosofia política enraizada na experiência, atenta à fragilidade das instituições e à potência sempre renovada da ação. Retomar Arendt, portanto, não é apenas um gesto de memória: é um exercício de responsabilidade diante do presente.

O dossiê **“Arendt e os desafios do presente: política, educação e justiça”**, publicado pela *Cadernos Arendt*, reúne seis textos que percorrem diferentes dimensões de seu pensamento. Embora variados em tema e enfoque, todos partilham uma mesma inquietação: compreender como as categorias arendtianas — liberdade, ação, mundo comum, pluralidade — podem iluminar os dilemas contemporâneos da política, da educação e da justiça.

O dossiê se abre com o artigo de Antônio Glauton Varela Rocha, *“O equilíbrio entre o comum e o singular em Hannah Arendt no contexto da vida do espírito”*. O autor examina as faculdades do pensar e do julgar na obra tardia de Arendt, mostrando como a vida do espírito não se afasta do mundo, mas o sustenta. Ao articular o pensamento e o juízo como dimensões públicas, o texto destaca o papel do exercício reflexivo na preservação do mundo comum e na responsabilidade diante dos outros.

Na sequência, Antônio Batista Fernandes, em *“Que República? Arendt, do legado clássico ao republicanismo moderno”*, analisa a influência do republicanismo clássico sobre o pensamento arendtiano. Retomando autores como Cícero, Políbio e Maquiavel, o artigo mostra como Arendt se vale da tradição republicana não como modelo a restaurar, mas como recurso para repensar as revoluções modernas e a fragilidade das instituições políticas. Sua leitura resgata o sentido do político como espaço de liberdade e fundação de novas formas de convivência.

O terceiro texto, *“Educação em ruínas? Uma leitura arendtiana sobre a violência contra as escolas no Brasil”*, de Izaquiel Arruda Siqueira, traz a reflexão arendtiana para o centro do debate educacional contemporâneo. A partir dos massacres escolares ocorridos nas últimas décadas, o autor mobiliza conceitos como violência, banalidade do mal, crise da autoridade e mundo comum, mostrando como esses episódios revelam a erosão das bases simbólicas e políticas da escola. Propõe, então, repensar o papel da educação à luz das categorias do perdão e da promessa, como possibilidades ético-políticas de reconstrução.

Em *“Ilhas de liberdade: a política presente nas práticas de justiça restaurativa”*, Aline Soares Lopes e João Salm aproximam o pensamento de Arendt da experiência contemporânea da Justiça Restaurativa. Os autores veem nos processos circulares desses encontros mais do que técnicas de resolução de conflitos: verdadeiros espaços de aparecimento, onde a ação e o discurso podem florescer. Nessas “ilhas de liberdade”, a política resiste — não como aparato de poder, mas como experiência de criação conjunta e plural.

O quinto artigo, *“Hannah Arendt e o sionismo: Cassandra de pés de argila”*, de Pierre Bouretz, examina um dos momentos mais controversos da trajetória intelectual de Arendt. A partir de sua atuação no movimento sionista e do posterior rompimento com ele, Bouretz reconstitui o percurso

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFMG com estágio de pesquisa internacional no Centre des Savoirs sur le Politique - Recherches et Analyses (CESPRA) da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Professor do departamento de filosofia da Faculdade Católica do Maranhão. Contato: prof.carlos@facmaedu.com.br.

que levou Arendt da militância à crítica radical das formas políticas assumidas pelo sionismo. Ao traçar o perfil de uma “Cassandra” que anteviu impasses decisivos da política judaica moderna, o texto recupera a coragem arendtiana de pensar contra a corrente.

O dossiê se encerra com a tradução e reedição do texto de Claudia Hilb e Matías Sirczuk, “*A evasão da democracia: pensar com e contra Hannah Arendt*”. Os autores exploram o diálogo — tenso e fecundo — entre Arendt e Claude Lefort, em torno das noções de totalitarismo, modernidade e democracia. Lefort reconhece em Arendt uma inspiração decisiva, mas a crítica por não perceber plenamente a novidade simbólica da democracia moderna. Pensar “com e contra” Arendt torna-se, aqui, uma prática filosófica e política: forma de manter viva a tensão criadora entre duas interpretações maiores da experiência democrática.

Reunidos, esses seis artigos formam um mosaico que atesta a vitalidade de Arendt como interlocutora do presente. Seja na reflexão sobre a vida do espírito, na reinterpretação do republicanismo, nas análises da violência e da educação, nas experiências de justiça restaurativa, na crítica do sionismo ou no debate sobre a democracia moderna, seu pensamento se mostra inquieto e inesgotável. Mais do que um tributo, este dossiê é um convite. Convida-nos a ler Arendt não apenas para compreender o passado, mas para enfrentar o presente com lucidez e coragem; não apenas para interpretar a política, mas para preservá-la como espaço de liberdade e pluralidade. Afinal, como lembrava a filósofa, “a liberdade, como fato demonstrável e inegável, sempre esteve presente no mundo” — e cabe a nós criar e sustentar as condições para que ela continue a aparecer.

## O EQUILÍBRIO ENTRE O COMUM E O SINGULAR EM HANNAH ARENDT NO CONTEXTO DA VIDA DO ESPÍRITO

*The Balance Between The Common And The Singular In Hannah Arendt In The Context Of The Life Of The Spirit*

Antonio Glauton Varela Rocha<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo explora o equilíbrio entre o comum e o singular na vida do espírito, focando nas faculdades do pensar e do julgar. Arendt rejeita a visão do pensamento como atividade solitária, destacando que o pensamento possui um vínculo com o mundo. Apesar da Filosofia, especialmente a partir de Platão, ter seguido um caminho em que o pensamento é concebido sem laços com o mundo das relações, figuras como Sócrates, Kant e Jaspers, exemplificam a perspectiva defendida por Arendt, onde o pensar não se aparta da comunicação e no engajamento com os outros. Assim, a vida do espírito em Arendt não se opõe ao mundo comum, mas com ele dialoga e pode ajudar a sustentá-lo.

**Palavras-chave:** pensar, julgar, singular, comum, equilíbrio.

### ABSTRACT

This article explores the balance between the common and the singular in the life of the spirit, focusing on the faculties of thinking and judging. Arendt rejects the view of thought as a solitary activity, emphasizing its connection to the world. Although philosophy, particularly since Plato, has followed a path where thought is conceived without ties to the world of relationships, figures such as Socrates, Kant, and Jaspers exemplify the perspective advocated by Arendt, in which thinking does not detach itself from communication and engagement with others. Thus, in Arendt's framework, the life of the spirit does not oppose the common world but rather engages with it and can help sustain it.

**Keywords:** thinking, judging, singular, common, balance.

### INTRODUÇÃO

A proposta de pensar a vida humana sob uma perspectiva plural, perspectiva tão cara e básica ao pensamento de Arendt, completa um itinerário plenamente coerente quando a partir de Kant, Arendt aponta para a tese de que as atividades do espírito não seriam possíveis sem um contexto de sociabilidade. Explicitaremos como a pluralidade como marca fundamental do ser humano é requerida tanto da perspectiva da vida ativa quanto da vida do espírito. Trataremos em específico das faculdades do *pensar* e do *julgar*, buscando apontar a relação entre as mesmas, como elas são pressupostas à vida de ação, e como a partir delas podemos discutir a responsabilidade para com o mundo.

Atividades como o agir e o falar possuem de modo mais evidente o seu caráter público. Pretendo evidenciar que o *pensar* e o *julgar* também possuem um caráter público, apesar de, enquanto realidades do espírito, não parecerem ter uma relação com o mundo. Além disso, evidenciar que esse

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Professor do Curso de Filosofia do Centro Universitário Católica de Quixadá – UNICATÓLICA. E-mail: glautonvarela@unicatolicaquixada.edu.br

caráter público se relaciona com a preservação do equilíbrio entre o comum e o singular. Damos prosseguimento ao nosso itinerário do texto refletindo sobre a faculdade do pensar.

### O PENSAR PODE IR ALÉM DO ESTAR SÓ (*SOLITUDE*)?

Em um contexto geral, o pensar é uma categoria marcadamente relacionada com a vida interior. De fato esta é a perspectiva que se sobressai, por exemplo, no pensamento do filósofo profissional. O que se porá em questão nas próximas páginas é se faz sentido conceber o pensar apenas numa perspectiva de uma vida interior, sem vínculos efetivos com o mundo. Para adentrarmos nesta reflexão, começemos com uma distinção muito cara à Arendt: a diferença entre o conhecimento e o pensamento.

Arendt se contrapõe à concepção de pensamento entendido numa perspectiva puramente contemplativa. Veremos à frente que Arendt propõe que há outra forma de conceber o pensamento. Para que estas reflexões fiquem mais claras entendo ser salutar explicitar, mesmo que brevemente, a distinção arendtiana sobre o conhecer e o pensar. Arendt parte de Kant para realizar esta distinção (Cf. ARENDT, 2012, p. 28-29). Kant distingue entre *Vernunft* e *Verstand*, razão e intelecto, que equivale à distinção entre *pensar* e *conhecer*; o primeiro busca o *significado/sentido* e o segundo busca a *cognição* (Cf. ARENDT, 2012, p. 29). Para Kant a razão sente-se impelida a pensar sobre questões que estão fora da esfera do conhecimento: as questões últimas (Deus, a liberdade, e a imortalidade da alma). Aqui Arendt se diferencia de Kant, pois para Arendt a necessidade humana de reflexão não se esgota nas questões últimas da vida, mas acompanha quase tudo que acontece ao homem, também o que está na esfera do conhecimento (Cf. ARENDT, 2012, p. 29).

O pensamento é como uma resposta às nossas experiências no mundo. Ele parte da experiência, mas precisa de distanciar para refletir (o que Arendt chamava de parar para pensar). Este processo é contínuo, o esforço por compreender não tem fim (Cf. ALMEIDA, 2010, p. 857-858).

Outra diferença importante é que o conhecimento busca a cognição sobre fatos ou a constatação de deduções perfeitamente lógicas, oferecendo um saber seguro e evidente. Tal segurança e evidência fazem parte do campo da ética<sup>2</sup>, o certo e o errado não se alcança como a partir de uma conta de matemática ou prova científica. Neste sentido, Arendt entendia que o pensar não diz respeito nem à ciência nem à tecnologia<sup>3</sup>. A ciência e a tecnologia buscam a verdade irrefutável, proposições

---

<sup>2</sup> Kant tende a ver a ética numa perspectiva evidente na Crítica da Razão Prática. Também por este motivo Arendt entendeu que as questões ético-políticas em Kant só se vincularam ao homem em sua concrete e pluralidade na Crítica do Juízo.

<sup>3</sup> Arendt não está diminuindo o valor da cognição, que continua a ter seu papel fundamental na vida humana. O que se quer mostrar é a distinção entre cognição e pensamento. Por exemplo, no processo de deliberação, compreensão e julgamento sobre atos a se realizarem ou fatos a se avaliarem, tanto a cognição quanto a busca por sentido são importantes. Zerilli comenta sobre isto utilizando o exemplo da guerra: “To declare a particular war wrong, one first needs to know that it is a war – hence a cognitive judgment is called for. But to declare that particular war wrong or unjust, something else is required. On what basis do we make such judgments?” (2015, p. 02).

coercitivas (Cf. ARENDT, 2012, p. 76). A verdade está além do acordo e da opinião (ALMEIDA, 2010, p. 861). O pensar é de outra ordem, enquanto pergunta pelo significado, ele não descansa ao encontrar uma verdade estanque, e seu “resultado” sempre pode ser discutido. Neste sentido, Arendt entendia que era perfeitamente possível que pessoas fossem inteligentes o suficiente para conhecer e produzir ciência, mas ao mesmo tempo ignorasse a necessidade de pensar (Cf. ARENDT, 2012, p. 28). O conhecer não apenas não é sinônimo de pensar, mas também não é garantia de pensamento.

*Pôr em discussão* é propriamente um dos maiores contributos do pensar à vida humana, em especial, como veremos, no processo de efetivação do juízo político. Por um lado, o pensar não é privilégio de poucos, por outro lado, todos são passíveis do não pensar. O ponto de equilíbrio para que o pensar possa nos ajudar no curso dos acontecimentos é que nos utilizemos sempre do seu impulso por colocar em discussão e buscar compreender o que ele se defronta. Neste sentido o pensar segue um caminho que conduz ao julgar. Por hora é preciso refletir sobre os caminhos que se abrem ao pensamento, e que tipo de pensamento Arendt entende ser o mais adequado à condição humana.

A vida do espírito é composta de atividades que atuam na invisibilidade. Além disto, quando estão em exercício estão afastadas do mundo. Tais características parecem contraditórias com o espaço do mundo comum, onde se realiza uma existência marcada pela visibilidade e pelo envolvimento efetivo com o mundo. Uma leitura apressada poderia gerar a impressão de que a vida do espírito representa um obstáculo ao mundo comum. Buscaremos explicar que não existe esta oposição em Arendt.

Com Vallée podemos citar dois modos diferentes do pensar. O primeiro modo se realiza nos moldes da tradição filosófica, representando não mais que uma retirada do mundo das aparências em direção ao reino dos invisíveis para aí ficar (Cf. 1999, p. 114). O segundo tipo também parte de uma retirada do mundo das aparências, mas como base para o julgar (Cf. 1999, p. 114). No primeiro caso o mundo é negligenciado. No segundo caso o mundo é o destino final; aqui o pensamento não se fecha ao mundo. Mais à frente entenderemos que este apartar-se permanente (ou pelo como uma intenção de afastamento permanente) do mundo é profundamente perigoso. Por hora o que será evidenciado é porque este afastamento é ilusório.

De partida é importante entender que o pensar mantém um vínculo com o mundo porque “...ser do mundo é a condição factual para o pensar” (LOIDOLT, 2018, p. 197), ou seja, sem o mundo nem poderíamos pensar. Nas palavras de Roviello, “...o homem é primeiro um ser deste mundo, e o poder de pensar nasce a partir desta encarnação originária” (1997, p. 103). Esta dependência do pensamento em relação ao mundo se dá não apenas porque os esquemas que lidamos ou os objetos imaginados ou lembrados tem origem no contato com o mundo cotidiano, mas principalmente porque sem a capacidade de ajustar nossas impressões do mundo num senso comunitário (fornecido pelo senso comum) nosso pensar nunca poderia atestar que lida com a realidade ou com uma quimera. Podemos falar então de um primado mundano-intersubjetivo sobre o pensamento. A questão que se mostra neste contexto é o caráter ilusório de um pensamento que



se pretende permanente apartado do mundo ou que não reconhece seu vínculo com o mundo.

Embora nos refiramos a um caráter ilusório desta perspectiva de pensamento, não podemos dizer que esta postura de fechamento ao mundo seja algo completamente estranho ao pensar. Na verdade, Arendt entendia que há uma tendência para que o pensar se manifeste como fuga do mundo, um afastamento que se propõe cada vez mais definitivo (DI PEGO, 2019, p. 222-223). Para entendermos melhor esta tendência, é preciso discorrer mesmo que brevemente sobre duas características do pensamento: critério de validade autônomo em relação ao mundo, e a desensorialização dos objetos do mundo (iremos tratar mais sobre estas características na continuidade do texto).

O pensamento requer o *estar só (solitude)* - não falo de solidão, onde estamos completamente sós, não conseguindo fazer companhia nem a nós mesmos. Em pensamento, sim, fazemos companhia a nós mesmos, em virtude da separação do dois-em-um que se opera no diálogo interior do pensamento (Cf. DUARTE, 2000, p. 352). Arendt recorda Sócrates para identificar o critério de validade do pensamento assim compreendido, tomando a afirmação socrática de que é melhor estar em desacordo com toda humanidade do que eu, sendo apenas um, entrar em desacordo comigo. Neste sentido, o critério de validade do pensamento é manter a coerência consigo mesmo (o pensar consequente) (Cf. DENTREVÉS, 2006, p. 372), evitando contradizer a si mesmo no processo de reflexão (Cf. DI PEGO, 2019, p. 225). Trata-se de um critério de validade que não tem relação com o mundo, pois examina o pensamento em relação a si mesmo (Cf. DI PEGO, 2019, p. 225).

Sobre a outra característica acima apontada, Arendt explica o pensamento como uma faculdade dos invisíveis, que lida como o que está ausente. Isso se dá porque os objetos pensados não são os objetos físicos em si, mas representações mentais. Neste sentido, para poder se efetivar o pensamento precisa desensorializar os objetos para que tenha algo em que pensar. Por isso, quando pensamos nos afastamos do sensível, do mundo cotidiano.

Somando um critério de validade autônomo em relação ao mundo, e o fato de que a atividade do pensar demanda uma retirada do mundo, encontramos aqui um risco de se criar uma tendência de afastamento definitivo em relação ao mundo. (Cf. DI PEGO, 2019, p. 225). O pensar acaba por criar um mundo de abstrações que, embora tenha origem no mundo dos assuntos humanos, se encontra separado do mesmo. Este mundo abstrato muitas vezes é visto pelos *pensadores* como morada adequada. (Cf. DI PEGO, 2019, p. 223).

As armadilhas do pensamento só podem ser evitadas se o pensamento de alguma forma mantiver um firme contato (vínculo) com o mundo (Cf. HEUER, 2005, p. 37-38). Por isso, Arendt quer reconstruir uma concepção de pensamento que, embora parta de uma retirada do mundo, consiga permanecer com laços em relação aos assuntos humanos. Arendt recusa a ideia de um pensamento como uma forma solitária de vida. Como veremos à frente, a solução para este impasse será trabalhada na concepção de Arendt a respeito do juízo, e sobre como se dá a relação entre

pensamento e juízo. Em seguida apresentaremos exemplos de realização do pensamento numa perspectiva aberta ao mundo.

A polêmica de Arendt com a filosofia não significa uma crítica à vida contemplativa em si ou ao pensamento. Arendt entendia que a forma que a filosofia a partir de Platão concebeu o pensamento era equivocada, pois negligenciava a vida política e a necessidade de vínculo com o mundo comum. Mas, para Arendt este não é o único modo de conceber o pensamento. Para ela é possível conceber um pensamento que mantenha o vínculo com o mundo. Arendt destacou em sua obra alguns exemplos de pensadores que se pautaram por este modo de pensamento, destes os que consideramos mais significativos são Sócrates e Jaspers, que são exemplos de pensadores que Arendt busca contrapor ao modelo tradicional personificados em Platão e Heidegger (Cf. HERZOG, 2001, p. 578).

Segundo Taminiaux, Sócrates viveu o paradoxo da *presença* e da *ausência*. Vivendo entre o pensamento, faculdade que lida com o que está ausente, e a ação, Sócrates não se esquivava de estar plenamente presente no mundo dos assuntos humanos. Ele era, segundo Arendt, um modelo paradigmático de pensador, um cidadão filósofo, enquanto respondia igualmente aos apelos da cidadania e ao mesmo tempo se dedicava integralmente à tarefa de pensar (Cf. DUARTE, 2000, p. 352). Sócrates era um filósofo singular exatamente porque “estranhamente” se sentia à vontade nas duas esferas (do pensamento e da política). Se lembramos da situação do filósofo assim como foi descrita por Platão na Alegoria da Caverna, a condição que lhe era mais presente era a de dor. Seja no momento em que filósofo precisa olhar para o sol, o que lhe causava dor por não estar acostumado à luz, seja quando ele precisa voltar ao convívio dos demais que ainda estão na caverna, quando agora sente a falta da luz, e sente a rejeição daqueles que não aceitam o que é dito pelo filósofo (Cf. HERZOG, 2001, p. 587). Deste modo percebemos o quanto Arendt considera Sócrates como um modelo de pensador diferente do modelo que se tornou tradicional.

Ao colocar Sócrates como paradigma da faculdade do pensar, Arendt o descreve como “...alguém capaz de pensar sem ser um ‘pensador profissional’” (ASSY, 2015, p. 64). Esta crítica aos filósofos de profissão traz em si duas questões que Arendt considera fundamentais na perspectiva de pensamento que se abre a partir de Sócrates: uma rejeição ao pensar de modo desvinculado do mundo, e a defesa da ideia de que o pensar não é um privilégio de poucos iniciados na filosofia. De fato, Sócrates vivenciava a experiência de pensar junto com os demais cidadãos, instigando-lhes a refletir por contra própria.

Ir ao encontro dos outros, debater e convidar ao pensar por conta própria, de fato expressa que Sócrates mergulhou no espaço público (da *Ágora*), que não fugiu à vida de ação, mas expressa também uma outra característica do pensamento que Arendt destaca partindo de Sócrates: a função de examinar os fundamentos de nossas crenças (Cf. MARINO; GRANOBLER, 2017, p. 92). Trata-se de uma função *destrutiva* no sentido de que é dedicada a rever posições não examinadas, crenças ou regras não autonomamente assumidas. Uma etapa que abre espaço para novos paradigmas, que neste

outro momento são acolhidos de modo crítico. Além disto, a maiêutica socrática por meio do qual este processo é realizado, expressa uma postura filosófica em que a compreensão da verdade inerente à *doxa* não se dá fora de um contexto relacional (Cf. FRATESCHI, 2019, p. 52) (a própria opinião se forma em diálogo e co-presença).

Condizente com a linha de contraposição a uma filosofia de profissionais, feita por Arendt, está a afirmação de Jaspers de que “...a filosofia tem de ser concreta e prática, sem esquecer a sua origem nem por um minuto”<sup>4</sup> (ARENDT; JASPERS, 1992, p. 58). Essa origem da filosofia é exatamente a realidade em que vivemos, realidade sem a qual, segundo Jaspers, a filosofia não tem qualquer fundamento (Cf. NUNES, 2018, p. 58). Neste sentido, podemos afirmar que assim como Sócrates, Jaspers representa para Arendt um exemplo de pensar não filosófico (na perspectiva profissionalizada) (Cf. NUNES, 2018, p. 31).

Um pensar concebido numa perspectiva de busca da verdade absoluta através da contemplação solitária é uma tentação que tem continuamente atingido os filósofos a partir de Platão. A condição do filósofo sair do que Arendt chamou de *torre de marfim* da mera contemplação é a comunicação com os outros, o que Arendt identificou tanto em Sócrates quanto em Jaspers (FRATESCHI, 2019, p. 59).

Sócrates contrariava o modelo em questão enquanto concebia uma maneira de filosofar que não contrapõe a verdade à *doxa* (Cf. ASSY, 2015, p. 71), um filosofar que se dava no encontro e diálogo com seus semelhantes. De modo análogo, para Jaspers o filosofar se dava no contexto plural, permeado pela comunicação. Em Jaspers a comunicação não era apenas um instrumento de apresentação do pensamento, a própria verdade é comunicativa, se dá no encontro e no compartilhar de um mundo. E é somente quando entendemos a verdade atrelada à comunicação que podemos falar de uma saída da *torre de marfim* da mera contemplação, e chegamos a um pensamento prático (Cf. ARENDT, 2013, p. 94-95).

Segundo Arendt, Jaspers não apenas entendeu esta realidade, a comunicação tornou-se o próprio centro existencial da sua filosofia (Cf. ARENDT, 2011, p. 457). Sua concepção de pensamento não se afastava do mundo. De sua proposta surge um pensar que se realiza num contexto de comunicação intramundana. Jaspers se voltava contra o primado do estar só (*solitude*), para ele o pensar precisa ir ao encontro do diálogo com os outros.

## DO PENSAMENTO AO JUÍZO

A atividade do pensar é uma atividade que demanda um afastamento do mundo para que possamos nos deter nos objetos de pensamento. Tais objetos não seriam acessíveis sem outras dimensões da vida espiritual, em especial a imaginação e a memória. A imaginação torna presente em forma de imagens objetos e experiências que já não estão mais presentes, e a memória nos dá a

---

<sup>4</sup> Carta 44.

capacidade de preservar estas imagens.

Esta atividade, que se efetiva no estar sozinho, fora do mundo, coloca este mundo totalmente fora de ordem: torna presente o que está ausente, permite que o passado se vislumbre no presente, que o futuro seja considerado como se já o fosse presente. Apesar de características tão marcadamente singulares e interioristas, vimos porque o vínculo do pensamento com o mundo não pode ser negligenciado e vimos também como Arendt buscava uma concepção de pensamento que fosse aberta aos assuntos humanos. Veremos agora como este vínculo do pensar com o mundo pode ser pensado de modo ainda mais profundo, veremos como o pensar pode ter implicações políticas.

Segundo Duarte, o pensamento só mantém impacto político enquanto ligado ao juízo (Cf. 2000, p. 356). Antes de nos determos sobre o significado político do Julgar em Arendt, exporemos como o pensamento se relaciona com o julgamento, ou propriamente se mostra como condição para o julgar.

Embora o pensar tenha vínculos efetivos com o mundo, e possa ser concebido em harmonia com a vida política (como vimos nos exemplos de Sócrates e Jaspers), ele ainda tem sua atenção direcionada para si, ainda que seja na perspectiva dialógica do dois-em-um (e para manter a coerência interna consigo mesmo). O juízo, por sua vez, direciona a atenção para o mundo (Cf. D'ENTREVES, 2006, p. 373). O que quero aqui não é fazer uma contraposição entre o pensar e o julgar, mas apenas mostrar que o pensar, deixado por si só, possui limites consideráveis que fragilizariam o avanço na proposição de um pensamento político. Por outro lado, o juízo sem o pensamento também possui sérios limites. A atividade do pensar é condição prévia para o julgar (Cf. MARINO; GRANOBLER, 2017, p. 98), e o julgar situa o pensamento no mundo (Cf. DI PEGO, 2019, p. 229).

A relevância política do pensamento habita em sua dinâmica crítica, que lança à luz as implicações das opiniões não examinadas (Cf. DI PEGO, 2019, p. 229). É um controle interno pelo qual podemos avaliar nossas ações (como exigência para que eu não entre em desacordo comigo mesmo) (Cf. D'ENTREVES, 2006, p. 373). Mas é só por essa atividade crítica que se abre o espaço para que o juízo possa atuar.

...quando terminava essa atividade de pensar, não só os seus interlocutores, mas também Sócrates, estavam “vazios”. “Uma vez vazios”, dizia ela [Arendt] “estamos preparados para julgar” *sem* subordinar casos particulares a regras e padrões que desapareceram no vento forte do pensamento. (KOHN, in: ARENDT, 2004, p. 26)

D'Entreves afirma que esta é uma forma através da qual Arendt conectou a atividade do pensar à de julgar, mas há uma segunda maneira que reforça a primeira. O pensamento, depois de destruir regras ou opiniões não analisadas, não dá prescrições positivas. Ele apenas nos diz o que não fazer para não nos arrependermos de ações que nos coloquem em contradição (Cf. D'ENTREVES, 2006, p. 372). Assim, o pensamento não apenas abre uma brecha para que o juízo possa atuar, ele prepara um caminho e demanda a atuação do juízo.

Neste sentido, podemos perceber como Arendt compreende pensamento e juízo numa relação complementar. Sem o pensamento o juízo paralisa-se nas crenças e doutrinas estabelecidas, e o pensamento sem juízo se perde na mera especulação. O pensamento assegura que o juízo possa ir além de sua face determinante e possa se efetivar como reflexivo, mas além disto, pelo pensamento os novos paradigmas propostos pelo juízo sejam continuamente revisados. Por sua vez, pelo juízo, o pensamento participa de um processo crítico que não se limita a abstrações, mas se envolve decisivamente com os assuntos humanos (Cf. DI PEGO, 2019, p. 229-230). Avancemos na compreensão desta complementariedade refletindo agora sobre a própria categoria do juízo.

## O JUÍZO E O MUNDO DOS ASSUNTOS HUMANOS

A concepção de juízo em Arendt é profundamente ligada a seu pensamento sobre a ação política. Se a política em Arendt está diretamente ligada ao resgate da *doxa*, o juízo político só pode ser entendido a partir da perspectiva do particular. Neste contexto, Arendt defendia que a verdadeira filosofia política de Kant não estava presente na *Crítica da Razão Prática*, onde se privilegiam juízos ligados à cognição (juízos determinantes). Também não estava contida na segunda parte da *Crítica do Juízo*, “...dedicada à reflexão sobre os assuntos humanos do ponto de vista das espécies e seu progresso” (BIRULÉS, 2007, p. 222), onde o homem é visto como subsumido a uma finalidade da espécie, um princípio de progresso infinito da humanidade na história. A filosofia política de Kant se encontraria na verdade na terceira parte da *Crítica do Juízo*, onde *os homens* (e não o Homem) são considerados, vivendo em comunidades, dotados de senso comum, em sua pluralidade e nos acontecimentos particulares (Cf. ARENDT, 1993, p. 37).

No entanto, é importante frisar que esta particularidade para a qual o juízo político se volta não deve ser entendida como mera subjetividade. Assim como a opinião busca a verdade factual (que não é impositiva, mas demanda validade), o juízo político busca uma validade *geral*, que não é nem mera subjetividade, nem plena objetividade. Tal juízo só pode se desenvolver no campo de uma generalização que depende da aquiescência dos outros, seja no debate efetivo ou no exercício de uma *mentalidade alargada*. Aqui avançamos em conceitos que depois iremos explicitar. Para deixar mais claro inicialmente, precisamos observar como o juízo político em Arendt parte das considerações kantianas sobre o julgar.

A partir de Kant, um sentido mais geral que se dá ao juízo é a faculdade de pensar o geral contido no universal (Cf. DI PEGO, 2015, p. 204). Mas não há apenas este significado. É possível pensar um juízo em que não exista este universal que se possa aplicar ao particular, ou ao menos em que não se parte de um universal, mas imediatamente de um fato particular. Usemos agora outra distinção kantiana para que fique mais claro: os juízos *determinantes* e os juízos *reflexionantes*.

Os juízos determinantes são aqueles em que o universal é dado e o juízo deve aplicá-lo ao particular. São os juízos tipicamente teóricos, objetivos, lógicos, da primeira Crítica. Os reflexionantes

se dão quando apenas o particular é dado e o juízo precisa encontrar o universal a que se possa vincular (HELFENSTEIN, 2007, p. 23). O juízo reflexivo se debruça sobre o particular enquanto particular, e desta forma é o juízo que interessa à Arendt para explicitar seu conceito de juízo político. Dentre os juízos reflexionantes Kant ainda faz a distinção entre os *teleológicos* e os *estéticos*. O paradigma para a faculdade do julgar em Arendt é o juízo reflexionante estético (HELFENSTEIN, 2007, p. 23).

Diferente do que é agradável (que está na ordem do privado), o juízo sobre o belo pode ser compartilhado, discutido, e potencialmente pode gerar a demanda por concordância dos outros sobre o que se julga belo (Cf. DI PEGO, 2015, p. 206). Segundo Arendt, o juízo estético kantiano não se resume à opinião privada nem se configura como verdade de razão, é um modo de pensar capaz de lidar com o particular, mas que reivindica validade comunitária (Cf. YAR, 2000, p. 11). Do que foi afirmado, podemos extrair duas características muito importantes do juízo reflexivo estético que serão fundamentais para Arendt: primeiro, *o julgamento do belo só pode ocorrer dentro de um contexto comunitário*; segundo, *o julgamento se refere ao particular enquanto particular* (Cf. BILSKY, 1996, p. 148). Refere-se, assim, à realidade contingente particular, e se dá entre outras pessoas.

Os juízos políticos são semelhantes aos juízos reflexionantes estéticos porque em ambos há a demanda de *comunicação*, e com isso, a referência aos outros num contexto de sociabilidade. Sem a referência aos outros os dois juízos não se sustentam (DUARTE, 2000, p. 361). A comunicabilidade, por sua vez, depende de outra categoria fundamental para o juízo: o *senso comum*. Sem o senso comum não há o acordo tácito comunitário que me permite o senso de realidade do que eu experieço (ou do que está na mente, mas veio da experiência, como no caso da reflexão). Neste sentido, sem o senso comum não há como acontecer a comunicação intersubjetiva no debate efetivo ou na reflexão (do dois-em-um) (Cf. AGUIAR, 2003, p. 259).

No entanto, o senso comum é a necessidade mais básica para que se possa acontecer a comunicação. A comunicabilidade de um juízo depende também de sua capacidade de obter validade. O julgamento reflexivo não conseguirá ir além da subjetividade sem um procedimento que permita julgamentos intersubjetivamente válidos (Cf. BILSKY, 1996, p. 154). Esta validade será tanto maior quanto maior for a imparcialidade do julgador. Esta imparcialidade se dá quando o julgador julga tendo em vista o maior número possível de outros juízos (reais ou potenciais) que possam ser contrastados com o dele. Esta operação é o que Arendt, a partir de Kant, chama de mentalidade alargada, sem a qual a comunicabilidade não é possível (Cf. ARENDT, 1997, p. 95).

Ressalte-se que esta imparcialidade buscada no juízo reflexivo não garante um ponto de vista objetivo. A validade que se consegue não é absoluta ou universal, mas geral. Pode ser ampliada ou diminuída de acordo com nossa capacidade de nos enriquecermos de variadas perspectivas simultaneamente (Cf. BILSKY, 1996, p. 156). Por outro lado, o julgamento reflexivo em sua abertura a várias perspectivas não significa identificação com outras visões de mundo. Busca-se exercitar a capacidade de elevar-se acima das próprias inclinações, e conseguir ver e aprender com perspectivas diferentes (Cf. BILSKY, 1996, p. 156).

Aqui podemos entender por que o juízo é para Arendt a mais política das faculdades do espírito (Cf. ARENDT, 2012, p. 215). Enquanto o pensar, que como vimos não é em si alheio ao mundo, precisa da presença dos outros, e internamente se mantém numa perspectiva de diálogo, ainda assim tem critérios de validade individuais, e se volta para o interior, o juízo tem critérios de validade comunitários e se volta para o mundo.

Interessante notar que um defensor do individualismo teria dificuldade de reconhecer que uma operação individual possa ser tão dependente da dimensão do comum e se volte tanto para ela. Por outro lado, um defensor do coletivismo ou da primazia mais efetiva do comum, não entenderia como uma instância denominada mundo comum, depende tanto da aparição da individualidade ou da comunicação dos juízos entre os homens, que somente a partir desta etapa efetivamente compartilham este mundo que é comum. No entanto, se olharmos esta situação a partir de uma perspectiva do equilíbrio entre o comum e o singular é somente assim que podemos pensar o mundo comum, a vida ativa e a vida do espírito. Em Arendt comum e singular são conceitos que se auto implicam.

Uma última questão que quero destacar sobre porque o juízo político arendtiano é um juízo reflexivo, é que Arendt buscava um julgar que fosse capaz de lidar com a falta de referências que marca a história humana<sup>5</sup>, especialmente após a modernidade. Tanto do ponto de vista da ação, quanto do ponto de vista da compreensão as referências tradicionais muitas vezes não possuem mais o que ensinar, e sem um juízo que seja capaz de analisar particulares sem a submissão a universais não teríamos como avançar, seja para a criação de novas possibilidades no mundo, seja na busca por sentido.

Avançando na reflexão arendtiana sobre o juízo, passamos a explorar uma importante distinção que a autora faz sobre o tema: o *juízo do ator* e o *juízo do espectador*. A primeira se encontra em especial nos textos *Verdade e Política* e *Crise na Cultura*. A segunda está presente em sua última fase, em especial na *Vida do Espírito*.

O juízo do ator é complementar à ação, é pronunciado pelos agentes que estão diretamente envolvidos nos eventos públicos. Aqui o juízo irá permitir as melhores escolhas no curso das ações que se desenrolam no domínio público (D'ENTREVES, 2006, p. 378).

O Juízo do espectador é proferido pelo observador não envolvido nos eventos políticos. Em um mundo sem as referências tradicionais, o juízo nesta perspectiva nos permite compreender os fatos ocorridos, ressaltando-se, no entanto, que este compreender não significa acomodação ou

---

<sup>5</sup> Zerille faz uma interessante reflexão sobre a falta de referências a partir da modernidade. Podemos dizer com Arendt que o esfacelamento da tradição nos deixou sem corrimões para que possamos julgar os acontecimentos de hoje. Mas esta falta de referências se dá também pelo abandono da ideia antiga da existência de padrões naturais e transcendentais de julgamento, de modo que pessoas que raciocinassem adequadamente seriam levadas às mesmas conclusões ou julgamentos sobre o mundo. Não há mais critérios que nos levem aos mesmos julgamentos. Julgamos apenas no seio de comunidades, convivendo entre opiniões e precisando argumentar e escutar os outros para se chegar ao entendimento ou à conclusões minimamente coesas (Cf. 2015, p. 02).

conformismo como o que já passou (Cf, AGUIAR, 2003, p, 265). Para Arendt “...o espectador não está interessado numa ação específica, sua atividade não é interna ao mundo da política, mas consiste em interrogar e compreender o que aconteceu” (AGUIAR, 2001, p. 194). De tal modo, adquire o desinteresse e distância necessários para se ter um julgamento imparcial e válido.

São de fato duas perspectivas diferentes, mas qual o impacto desta diferença na relação entre as duas formas de juízo? Alguns intérpretes de Arendt, como Maurizio D’Entreves e Ronald Beiner, entendem que as perspectivas do ator e do espectador representam duas teorias do juízo tão distintas quanto irreconciliáveis. Outra questão é se Arendt opta por uma destas teorias como sendo a mais adequada; neste contexto alguns intérpretes entendem que Arendt teria escolhido a segunda teoria. Outros, como Anabella Di Pego e Bethania Assy consideram que as duas perspectivas do juízo formam uma unidade.

É importante deixar claro que a pretensão aqui não é entrar na seara de qual destas posições é a mais adequada. O que é pertinente para nossa pesquisa é entender como a teoria do juízo em Arendt se relaciona com a tese sobre o equilíbrio entre o comum e o singular. E no nosso entender nas três situações acima descritas a visão de Arendt sobre o juízo possui relação direta com nossa tese. Apesar de não entendermos que para o objetivo aqui proposto não seja necessário compromisso com alguma destas três posições, adianto que o modo como trataremos a explicitação dos dois tipos de juízo é mais propensa à compreensão de que em Arendt tais formas do juízo não estão tão separadas e podem ser compreendidas num contexto de unidade.

As duas teorias do juízo em Arendt partem de contextos diferentes. No caso do juízo do ator, Arendt está preocupada sobre que tipo de juízo pode dar conta de conduzir as escolhas de pessoas reais, inseridas no mundo das aparências, num mundo contingente e plural. Assim como o modelo do filósofo que contempla uma verdade universal e tenta aplicar à vida das pessoas em sociedade (a filosofia submetendo a política) não consegue lidar com a pluralidade humana (e com o modo humano de compreender a realidade), para Arendt, um juízo universal, um juízo que aponta fórmulas prontas para todas as situações particulares não tem como dar conta da espontaneidade da vida humana no mundo<sup>6</sup>. O ator é aquele que está no palco, inserido na cena pública e que fala diante de uma plateia. O juízo reflexivo se encaixa exatamente neste contexto, um juízo de quem demanda a comunicação, de quem fala entre outras pessoas e em tal contexto emite sua compreensão sobre o justo, o injusto, o bem e o mal. O juízo do ator é um juízo essencial numa perspectiva ético-política porque é a partir dele que podemos responder à responsabilidade de escolher em meio ao curso dos acontecimentos (Cf. MARINO; GRANOBLE, 2017, p. 103).

O problema que se abateria sobre este modo de juízo é que quem julga de tal perspectiva

---

<sup>6</sup> Não se trata de dizer que regras prévias não sejam de forma alguma necessárias. A questão é como entendemos estas regras prévias. Se são elementos fixos, universais e imutáveis não se aplicam ao ser humano. A regra prévia, em Arendt, precisa ser vista sempre como superável, e isso só se dá se a reflexão sobre os atos e as regras partem de um juízo adequado à pluralidade humana.



está diretamente envolvido nos acontecimentos e não teria uma visão ampla dos fatos. Neste sentido, sua capacidade de compreensão está limitada, assim como sua capacidade de imparcialidade. No contexto arendtiano esta limitação não pode ser ignorada, especialmente quando somos colocados diante da necessidade de compreensão dos acontecimentos passados, ainda mais quando tais acontecimentos se mostram completamente novos, como foi o fato do totalitarismo. Fatos novos exigem novos paradigmas de julgamento, e só os podemos alcançar se antes conseguirmos compreender o acontecimento julgado. Para Arendt, neste caso o juízo do ator não pode dar conta desta demanda, o que torna fundamental o juízo do espectador.

Como dito acima, é diante de fatos novos como o totalitarismo, que o juízo do espectador se mostra mais necessário. Arendt começa um processo de inflexão a respeito do tema do juízo, que culminará na ênfase da visão do espectador na última fase do seu pensamento, a partir do julgamento de Eichmann (Cf. ARENDT, 2012, p. 17). A perspectiva do novo em Arendt nos remete, desde o início de sua obra, ao tema da natalidade. Uma das principais marcas da capacidade do ser humano começar algo inteiramente novo é a imprevisibilidade. Neste sentido, o novo tanto pode ser algo bom quanto pode se configurar como novos tipos de crimes e horrores. Como julgar atos ou crimes sem precedentes? Aqui, tanto a característica do juízo reflexivo de ser um juízo que não parte de regras prévias, quanto a perspectiva do espectador, capaz de distanciamento, de reflexão e posicionamento mais amplo, são fundamentais para que possamos ser capazes de julgar o novo sem incluí-lo em categorias precedentes (Cf. BILSKY, 1996, p. 149). Foi exatamente este o grande desafio que Arendt via diante dos juízes responsáveis pelo julgamento de Eichmann, e que, segundo Arendt, não foi suficientemente compreendido, haja vista a grande insistência dos juízes em enquadrar os atos de Eichmann em categorias já previstas nos códigos penais.

Depois de exposto as características dos dois modelos de juízo, e ciente das diferenças entre os mesmos, defendo que há muitos pontos comuns ao juízo enquanto ator e enquanto espectador. Entendo que mesmo quando Arendt fala do ator, a imparcialidade também é buscada (HELFENSTEIN, 2007, p. 73) e ela se dá através do pensamento que antecipa o diálogo na cena pública por meio da mentalidade alargada. Somente desta forma o juízo do ator não se limita à subjetividade (como mencionamos anteriormente) e pode almejar validade intersubjetiva. Certamente a posição do espectador o permite uma imparcialidade mais efetiva, mas em ambos a imparcialidade é uma meta fundamental.

Não parece razoável imaginar ator e espectador como dois tipos de homens, em vez disto, podemos pensar em duas perspectivas de julgamento que o mesmo ser humano pode dispor de acordo com as demandas concretamente exigidas. O “...crítico e espectador está em cada um dos atores...” (ARENDT, 2012, p. 519), não no sentido de que os dois juízos se manifestem simultaneamente, mas que são caminhos acessíveis a cada pessoa, mesmo que por hora esteja engajada na cena pública. Por outro lado, podemos nos perguntar se o mesmo pode ser dito do

espectador, invertendo a frase para dizer que *o ator está em cada um dos espectadores*. Levanto esta questão porque à vinculação ao mundo parece ser um ponto de encontro fundamental aos dois modos de julgar. O ator, por motivo mais evidente (ele atua diretamente no mundo, cria e interfere nos acontecimentos), mas também o espectador se vincula ao mundo. O distanciamento do espectador é uma retirada do mundo das aparências, mas com a intenção de voltar<sup>7</sup> (Cf. ARENDT, 2012, p. 111). Além disto, a retirada do espectador é, segundo Arendt, muito diferente da retirada do filósofo, “...que inicia o *bios theoretikos* deixando a companhia dos seus semelhantes e as opiniões...” (ARENDT, 2012, p. 113). Arendt complementa:

O veredicto do espectador, ainda que imparcial e livre dos interesses (...), não é independente do ponto de vista dos outros – ao contrário, segundo Kant, uma “mentalidade alargada” tem que os levar em conta. Os espectadores (...) não estão solitários. Tampouco são autossuficientes... (ARENDT, 2012, p. 113).

Mas este vínculo do espectador ao mundo dos assuntos humanos pode ser pensado de modo ainda mais profundo, o que nos faz pensar em que grau podemos pensar o “estar fora do jogo” que Arendt menciona quando fala do espectador. Primeiro porque seja como ator ou como espectador, não há possibilidade de acesso à realidade, nem do julgamento reflexivo, sem o *senso comum* (Cf. DUARTE, 2000, p. 361.362), o que coloca o julgar sempre numa perspectiva comunitária. É sempre no seio de comunidades que julgamos (de um modo ou de outro), e sempre numa comunidade estamos de algum modo engajados. Em segundo lugar, o juízo reflexivo em Arendt, diferente de Kant, é um julgamento situado, ocorre no tempo, na história humana (Cf. BILSKY, 1996, p. 155). Se ao invés de pensarmos o fato em si que é julgado, passamos a olhar o contexto histórico que o espectador se encontra, vemos que ele se encontra envolvido num contexto específico, que é um “jogo” diferente de outro espectador que esteve ou estará envolvido ou outros contextos históricos. O fato que o espectador julga (e consegue em certa medida se distanciar) é um jogo dentro de um jogo maior (o contexto histórico) em que o espectador está inserido, e envolvido. Neste sentido, o espectador arendtiano, enquanto situado num contexto histórico específico, sempre mantém um certo grau de envolvimento (Cf. BILSKY, 1996, p. 160).

Assim como a diferença da capacidade de imparcialidade é diferenciada no ator e no espectador por um grau menor ou maior, a diferença entre o envolvimento dos atores e espectadores nos atos julgados mostra-se também de grau (maior ou menor). Não se trata de dizer que no fim das contas não haveria diferença entre os mesmos, o que quero destacar é que há uma outra característica que irmana ator e espectador de um modo que não seria adequado pensar numa cisão radical entre tais juízos. Esta característica é que ambos estão vinculados ao mundo dos assuntos humanos. Um visa a ação, o outro o sentido, mas ambos estão no mesmo mundo e a ele se dirigem. O vínculo tem

---

<sup>7</sup> Ver também: “Vale dizer, o pensamento não é a morada do ser no homem, mas o modo como o homem se engaja na ininterrupta busca da significação da existência nela mesma” (AGUIAR, 2001, p. 194).

peculiaridades em cada caso, e o fato de serem diferentes é importante porque o ser humano sempre terá a necessidade de responder com o julgar diante das diversas demandas que possam surgir no curso dos acontecimentos. Algumas situações demandarão o juízo do ator, outras demandarão o juízo do espectador. Por outro lado, embora com peculiaridades, o vínculo aos acontecimentos está presente em ambos, o que é importante inicialmente porque mostra que Arendt não se contradiz em sua crítica à supressão da política pela filosofia (a partir de Platão). E para minha tese em particular, este vínculo é um elo fundamental para que possamos entender como o juízo em Arendt reforça a tese do equilíbrio entre o comum e o singular.

### **DO PENSAR E DO JULGAR AO EQUILÍBRIO ENTRE O COMUM E O SINGULAR**

Na reflexão sobre a faculdade do pensamento fizemos um percurso que visava mostrar que em Arendt o pensar pode ser pensado de modo diferente da pura contemplação que é marca da figura do “filósofo profissional” que Arendt tanto criticou. Mostramos que Arendt buscava um pensamento que não se desvinculasse do mundo. Neste sentido, apresentamos dois paradigmas deste pensamento vinculado ao mundo (o pensamento político), que foram os exemplos de Sócrates e Jaspers.

O que buscamos ao tratar da faculdade do julgar foi algo semelhante. Depois deste percurso até o momento, parece-nos razoável afirmar que o julgar, a mais política das faculdades do espírito, também é pensado em Arendt tanto num contexto mundano quanto num contexto relacional. Pareceu-nos importante explicitar a diferença entre o juízo do ator e o juízo do espectador não apenas por uma questão didática, mas porque uma má compreensão sobre o juízo do espectador poderia levar à equivocada compreensão de que em Arendt haveria uma perspectiva do julgar que perdera o vínculo ao mundo. Terminamos o último tópico justamente apontando para a ideia de que o vínculo ao mundo é comum tanto ao ator quanto ao espectador. É exatamente este vínculo que relaciona o juízo (assim como o pensar) à minha tese. Deste modo se mostra indiferente para este objetivo (de vincular o pensar e o julgar à tese do equilíbrio entre o comum e o singular) que Arendt adotasse uma ênfase em um dos tipos do juízo, ou se Arendt os via numa perspectiva de cisão. De modo secundário à minha argumentação, o modo como ambos os juízos se mostram vinculados ao mundo, me fazem tender a ver que uma cisão entre os dois juízos não seria uma posição adequada, mas de fato, o que me importa decisivamente é que um ou outro juízo apontariam para o equilíbrio entre o comum e o singular.

Eu disse acima que o decisivo para aliar o juízo à minha tese é o modo como se configura a vinculação do juízo (do ator ou do espectador) ao mundo. Não se trata apenas de não se desvincular do mundo, mas também de estar vinculado de modo relacional. Neste contexto, o que acabo de dizer sobre o juízo, vale também para o pensar. Tanto o pensar quanto o juízo em Arendt são concebidos numa perspectiva de mundanidade, quanto numa perspectiva relacional. Por outro lado, tanto o pensar quanto julgar são faculdades que possuem uma dimensão de interioridade, de singularidade.

O exercício do pensar e do julgar desenvolvem o ser humano em seu aspecto singular. Recordar esta realidade se faz necessário depois de tanto insistirmos no aspecto relacional, mas na verdade é a parte mais evidente da minha argumentação. Ou seja, dizer que o pensar e o julgar desenvolvem o homem em sua singularidade não representam em si uma grande novidade. Meu desafio era apontar que as duas categorias além de desenvolverem a pessoa em sua singularidade, também são ligadas ao contexto comum do ser humano. Para Arendt o pensamento, embora seja uma ocupação que realizamos sozinhos [em *solitude*, mas nunca em solidão] depende dos outros para ser possível (ARENDT, 1993, p. 54). De modo similar, o julgar tem na sociabilidade a condição para o seu exercício (BIRULÉS, 2007, p. 225). Aliando o papel mais evidente do pensar e do julgar para o indivíduo à compreensão de que o pensar e o julgar em Arendt se configuram numa perspectiva profundamente relacional e intersubjetiva, o que defendo aqui é que também do ponto de vista de atividades do espírito o pensamento de Arendt continua perpassado pelo equilíbrio entre o comum e o singular. Em seguida veremos como a discussão sobre o pensar e o julgar no contexto do julgamento de Eichmann amplia a vinculação das referidas atividades com o equilíbrio entre o comum e o singular, agora tendo em vista a responsabilidade com o mundo que emana desta discussão.

## CONCLUSÃO

A reflexão sobre o equilíbrio entre o comum e o singular na vida do espírito, conforme explorado no pensamento de Hannah Arendt, revela a intrínseca relação entre as atividades do pensar e do julgar e a preservação do mundo comum. Arendt demonstra que, embora o pensar exija um momento de retirada (*solitude*), ele não pode ser concebido como uma fuga definitiva do mundo, mas como uma atividade que mantém vínculos com o mundo. Exemplificado em figuras como Sócrates e Jaspers, o pensamento político arendtiano destaca a importância da comunicação e do diálogo, rejeitando a contemplação solitária em favor de uma prática engajada. Da mesma forma, o julgar, especialmente na forma reflexiva, emerge como uma faculdade profundamente política, que demanda a participação no espaço público e a consideração das perspectivas alheias para alcançar validade intersubjetiva. Podemos então afirmar, a partir do que tratamos até aqui, que a preservação do mundo comum não se concentra unicamente na vida ativa. Também a vida do espírito tem um papel fundamental nesta tarefa. Pensar e julgar, são partes fundamentais da dimensão singular do ser humano, mas enquanto elementos cruciais da preservação do mundo comum, se mostram profundamente vinculados ao mundo e fundamentalmente envolvidos no fomento e preservação do equilíbrio entre o comum e o singular.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Juíço, Gosto e Legitimidade em Hannah Arendt*. *Philosophos* v. 8, n. 2: 251-271,

## O EQUILÍBRIO ENTRE O COMUM E O SINGULAR EM HANNAH ARENDT NO CONTEXTO DA VIDA DO ESPÍRITO

jul./dez. 2003

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.36, n.3, p. 853-865, set./dez. 2010.

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ARENDT, Hannah. *Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969*. New York: Harcourt Brace, 1992.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1993.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 5a ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2012.

ASSY, Bethania. *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BILSKY, Leora, Y. *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment*. History and Memory, v. 8, n. 2 (1996).

BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

D'ENTREVES, Maurizio Passerin. *To Think Representatively: Arendt on Judgment and the Imagination*. Philosophy Papers, 35: 3, 2006, p.367-385.

DI PEGO, Anabella. *En torno al pensamiento: La disputa de Hannah Arendt com Martin Heidegger*. Tópicos, Revista de Filosofía, n. 56, 2019, p. 197-235

DI PEGO, Anabella. *La Modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata - EDULP, 2015.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Filosofia e Política em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FRATESCHI, Yara. *Juízo e Opinião em Hannah Arendt*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 24; n. 1. Jan/Jun, 2019.

HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. *Juízo político em Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2007.

HERZOG, Annabel. *Marginal Thinking or Communication: Hannah Arendt's Model of Political Thinker*. The European Legacy, Vol. 6, No. 5, pp. 577-594, 2001.

HEUER, Wolfgang. *La imaginación es el prerequisite del comprender (Arendt): Sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, 2/2005, p. 37-51.

LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

MARINO, Jerónimo Botero; GRANOLES, Yuliana Leal. *Pensamiento, Voluntad y Juicio: las*

condiciones mentales de la acción política en la filosofía de Hannah Arendt. *Tópicos*, Revista de Filosofía, n. 53, 2017.

NUNES, Igor Vinicius Basilio. *"In-Between" – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral*. 259f. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do Totalitarismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

YAR, Majid. *From actor to spectator Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment*. *Philosophy and Social Criticism* 26 (2):1-27 (2000).

ZERILLI, Linda M. G. Verbete: Judgment, In: GIBBONS, Michael T. (Org.) *The Encyclopedia of Political Thought*. Ed. 1. John Wiley & Sons, Ltd, 2015.

## QUE REPÚBLICA? ARENDT, DO LEGADO CLÁSSICO AO REPUBLICANISMO MODERNO

*What Republic? Arendt, from the classical legacy to modern republicanism*

Antonio Batista Fernandes<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem como centralidade a análise da influência teórica exercida pelos autores do republicanismo clássico sobre o pensamento de Hannah Arendt. Entendemos que é no horizonte dessa tradição que Arendt busca identificar as raízes que inspiraram os homens das Revoluções modernas, não com o intuito de defender um retorno ao passado, mas de utilizá-lo como recurso para pensar o presente. Nosso objetivo, portanto, é cotejar o diálogo e a influência dos autores do republicanismo clássico no pensamento arendtiano, contribuindo, assim, para elucidar a gramática republicana presente em seus escritos.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt, Republicanismo, Tradição, Modernidade.

**ABSTRACT:** This article has as its centrality the analysis of the theoretical influence exerted by the authors of classical republicanism on the thought of Hannah Arendt. We understand that it is within the horizon of this tradition that Arendt seeks to identify the roots that inspired the men of the modern revolutions, not with the intention of defending a return to the past, but of using it as a resource to think the present. Our objective, therefore, is to compare the dialogue and the influence of the authors of classical republicanism on arendtian thought, thus contributing to elucidate the republican grammar present in her writings.

**Keywords:** Hannah Arendt, Republicanism, Tradition, Modernity.

### INTRODUÇÃO: QUESTÕES PRELIMINARES

A expressão ciceroniana retomada no título desse artigo, “Que República”, objetiva identificar alguns dos elementos do republicanismo clássico presentes na leitura arendtiana das Revoluções Modernas. Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.) é, inegavelmente, um filósofo por quem Arendt tecia notória admiração<sup>2</sup>. Como hipótese inicial, defendemos que os escritos de Arendt sobre as Revoluções setecentistas, por um lado, resgatam alguns dos conceitos centrais da tradição republicana clássica e, por outro, identificam sua influência teórica sobre o pensamento dos homens das revoluções modernas. A leitura de Arendt do legado da tradição (*passado*) e das revoluções (*futuro*), nos permite identificar muitos dos elementos republicanos presentes em suas obras. Com efeito, tal identificação nos leva da tradição greco-romana à modernidade, percebendo nesse percurso um diálogo profícuo entre o pensamento de Arendt e alguns dos principais pensadores desses períodos, bem como suas influências e contribuições na elaboração do conceito arendtiano de República.

Ao discutir o significado das revoluções, em sua obra *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt é visivelmente uma autora preocupada com as garantias efetivas de permanência e manutenção do espaço público, sobretudo, diante da fragilidade dos assuntos humanos e do perigo da ascensão de

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Contato: batista.fernandes@uece.br

<sup>2</sup> Conforme esclarece Porcel, “a autora cultiva uma franca admiração pela personalidade de homem político, de filósofo e de historiador que Cícero oferece, e sempre dá como certo ao conhecimento de seus leitores tanto de suas obras como do contexto de referência” (2015, p. 30).

governos tiranos, o que pode pôr em risco os espaços de pluralidade humana, sem os quais o aparecimento dos sujeitos e de sua singularidade, bem como o exercício da liberdade política não seriam possíveis. Inevitavelmente, para termos garantias efetivas de preservação do espaço público, seria necessário a criação de instituições que, de um lado, conservasse o espaço político, mas que também, por outro, mantivessem viva a chama da novidade que impulsionou as revoluções modernas, isto é, nas palavras de Lang Jr, que fossem ao mesmo tempo, concretas e mundanas, capazes de preservar as instituições e abertas às mudanças oriundas da capacidade humana de iniciar coisas novas no mundo (Cf. Lang Jr, 2020, p. 269).

É, portanto, diante da fronteira entre a permanência e a novidade, o concreto e o mundano, que Arendt desenvolve sua leitura dos principais acontecimentos que marcaram a cena da política moderna e contemporânea, estando próxima e, ao mesmo tempo, distante da moldura teórica das principais correntes políticas de sua época. Em *Sobre a Revolução*, Arendt propõe ressignificar o fenômeno revolucionário a partir do político e não do social, da liberdade e não da violência ou dominação, do público e não do privado. O objetivo de Arendt parece consistir em capturar o que há de efetivamente positivo e novo nas experiências concretas das revoluções, e não simplesmente em diagnosticar seu fracasso ou sucesso, hipótese que levou muitos historiadores e sociólogos a uma compreensão limitada de suas análises.

Desta feita, atentos a essas peculiaridades do modo ensaístico arendtiano de escrever e refletir sobre a política, o problema sobre o qual nos deteremos nesse artigo deriva das seguintes questões: Quais são as influências efetivas do republicanismo clássico que podemos identificar no pensamento político de Hannah Arendt? Como se estabelece o diálogo entre o republicanismo clássico e as revoluções modernas nos escritos arendtianos? Nossa autora pode ser lida, contrariando seu próprio entendimento<sup>3</sup>, como uma pensadora do republicanismo? E, além disso, em que medida a obra *Sobre a Revolução* assume um lugar de destaque na compreensão dos elementos do republicanismo presentes em Arendt?

### A HERANÇA CLÁSSICA DO IDEÁRIO REPUBLICANO

De início, é importante pontuar que as questões e conceitos que perpassam o ideário republicano estão em boa parte presentes nos textos de Arendt e se destacam, principalmente, nas páginas da obra *Sobre a revolução*, fato que não pode passar despercebido ao olhar de um leitor atento.

---

<sup>3</sup> Arendt costumava definir seu pensamento como livre de amparos ou corrimão, sem os “ismos” em que costumeiramente vinculamos os autores da filosofia. Assim, ao ser indagada por Hans Morgenthau (1972), sobre em qual posição se encontrava dentro das possibilidades contemporâneas, Arendt respondeu: “Não pertenço a grupo algum [...] não estou na atual corrente dominante do pensamento político atual ou em qualquer outra” (Arendt, 2010, p. 157-159). De acordo com Vallespín, Arendt é uma “autora que resiste a ser subsumida ao bojo das categorias tradicionais e das posições teóricas em uso” (Vallespín, 2006, p. 107), a originalidade de seu pensar é a principal característica de sua obra.



Contudo, embora não seja possível explicar a partir de um único prisma a gramática republicana<sup>4</sup>, se recorremos a um conceito sintético, entenderemos, em linhas gerais, que “o republicanismo se caracteriza como uma corrente de pensamento que concede grande valor à política e à vida ativa” (Bignotto, 2013, p. 9), ou, nas palavras de Carlos Kohn “uma concepção de liberdade entendida, principalmente, como oposição a tirania; a convicção da permanência da comunidade política acompanhada de uma dignificação da atividade política” (2005, p. 140). Tais perspectivas são recorrentes também nos escritos de Arendt, isto é, a liberdade e a felicidade pública, o mundo comum, o público e o privado, a *vita activa*, o direito e demais categorias que compõem a tradição do pensamento republicano.

Ao observar a análise arendtiana do fenômeno revolucionário moderno, percebemos, com frequência, um retorno às matrizes clássicas do pensamento republicano romano e renascentista, bem como aos textos de autores consagrados da época, com ênfase nos escritos de Cícero, Virgílio, Políbio e Maquiavel. Não por acaso, acreditamos que tal retorno não visa simplesmente resgatar uma experiência pretérita, tão pouco tê-la como modelo acabado para as experiências presentes, mas tem por objetivo lançar luz sobre o legado do republicanismo clássico e perceber suas influências teóricas sobre as revoluções do século XVIII<sup>5</sup>. Assim, ao analisar o diálogo arendtiano com a tradição do republicanismo clássico, em especial a de matriz romana, e considerando a influência dessa matriz sobre os homens das revoluções modernas, acreditamos ser possível encontrar um caminho para elucidar alguns dos principais elementos do republicanismo em Arendt, bem como compreender o significado desses eventos para o pensamento político moderno.

Nessa direção, a título introdutório, defendemos que os escritos de Arendt sobre as revoluções, em sua maioria, representam um esforço na direção de retomar muitos dos ideais presentes na tradição republicana; assim, conforme corrobora Bignotto, as análises de Arendt “foram fundamentais para o ressurgimento do interesse por temas e problemas que estiveram no coração da tradição republicana” (Bignotto, 2013, p. 9). Ou ainda, como observa Adverse ao afirmar que Arendt apresenta “elementos que podem ser facilmente reconhecidos na tradição republicana” (Adverse, 2012, p. 40), como exemplo, a discussão em torno da liberdade e da felicidade pública, da fundação e constituição da República, da dicotomia entre o público e o privado, dos conceitos de promessa, poder e autoridade, que serão abordados no decurso desse texto, bem como de outras categorias que compõem a gramática republicana.

Por outro lado, ao tratarmos da tradição republicana, faz-se necessário esclarecer que nos referimos, sobretudo, às matrizes que fundamentaram os conceitos e a linguagem próprios dos

<sup>4</sup> Sobre as diferentes posturas republicanas, conferir: KOHN W., Carlos. Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana. *Filosofia Unisinos*, v. 6, n. 2, p. 138-148, maio/ago, 2005.

<sup>5</sup> Segundo Canovan, as influências republicanas a qual Arendt se volta constantemente tem como referência primeira “uma versão do republicanismo clássico” (1992, p. 202), e isso podemos comprovar a partir de uma observação atenta de algumas de suas principais obras: *Origens do Totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Sobre a Revolução* (1963).

ideais republicanos, abrangendo desde sua formulação na Antiguidade grega e romana até suas reelaborações nas experiências modernas de republicanismo<sup>6</sup>. Segundo Pettit, toda essa tradição ainda permanece viva atualmente, e contribui para modelar nossos hábitos e reflexões sobre o pensamento político, tendo sempre como objetivo principal “a causa da liberdade como não-dominação” (Pettit, 1997, p. 23). Quanto à temática da liberdade como fenômeno político, tema central à leitura republicana, Arendt observa que foi nas cidades-estados gregas onde os cidadãos fizeram a primeira experiência de viver “juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados” (Arendt, 2011, p. 58). A *polis* grega era, portanto, o lugar de igualdade (*isonomia*) onde acontecia a atividade política e onde os homens na companhia de seus pares assumiram a condição de cidadania. Nesse contexto, Arendt entende que igualdade e política, assim como política e liberdade, não podiam jamais serem pensadas separadamente<sup>7</sup>.

Mais ainda, Arendt acrescenta que compreender a liberdade como não-dominação é essencial para percebê-la não como algo natural, mas como resultado do esforço e das relações humanas. Por essa razão, ela avalia que o fenômeno das revoluções, ao defender a *constitutio libertatis*, torna-se, sem sombra de dúvidas, a experiência política mais significativa da modernidade. O advento das revoluções tornou possível a experiência moderna da fundação e permitiu que a ideia de liberdade como não-dominação emergisse e projetasse sua luz sobre o século XVIII. No entanto, para Arendt, a manutenção dessa experiência demandava “a instauração de uma forma de governo que fosse nova ou, pelo menos, redescoberta; [...] exigia a constituição de uma república” (Arendt, 2011, p. 61). A nova realidade vivenciada pelos homens das revoluções precisaria, necessariamente, encontrar um modo de estabilidade capaz de preservar a liberdade e felicidade pública recém-conquistada e, simultaneamente, manter a novidade e a espontaneidade do início, que permitiu tal acontecimento. Com esse propósito, na França, os *hommes de lettres*, que viviam no ócio e no distanciamento da vida pública<sup>8</sup>, mas que nutriam um profundo apreço pela liberdade e pelo espaço público, se voltaram para “o estudo de autores gregos e romanos [...] para se instruir sobre as instituições políticas ali descritas” (Arendt, 2011, p. 167-168), à procura da liberdade política e de princípios inspiradores para suas ações.

---

<sup>6</sup> Para um maior aprofundamento das matrizes do pensamento republicano, conferir: BIGNOTTO, Newton (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

<sup>7</sup> É importante esclarecer que o conceito de igualdade (*isonomia*) entre os gregos difere completamente da concepção moderna de igualdade por nascimento. Ele não se refere à igualdade de todos os homens diante da lei natural, mas sim a uma igualdade de caráter político. Conforme esclarece Arendt, entre os gregos “a liberdade não requer uma democracia igualitária no sentido moderno, mas uma oligarquia ou aristocracia muito estritamente limitada, uma arena na qual pelo menos uns poucos, ou os melhores, possam interagir entre si como iguais entre iguais”. (Arendt, 2008, p. 173).

<sup>8</sup> Arendt esclarece que os homens de letras eram homens preparados para o poder e para aplicar seus estudos, viviam no mais completo ócio, não no sentido grego, mas romano (*otium*), para eles “o ócio era mais um peso do que uma benção, mais um exílio involuntário da esfera da verdadeira liberdade do que a liberdade em relação à política que os filósofos reivindicavam na Antiguidade, para se dedicar as atividades que consideravam mais elevadas do que as que ocupam os homens nos assuntos públicos” (Arendt, 2011, p. 167).

Segundo Arendt, na busca por um princípio estabilizador, os homens das duas principais revoluções modernas foram conduzidos a diferentes caminhos e ao seguimento de diferentes influências teóricas. Aqui, interessa-nos investigar o legado da tradição republicana clássica na teoria política de Arendt e em suas análises das revoluções modernas; claro, considerando sempre que, embora Arendt retorne a muitas das teorias e pensadores da tradição republicana, sobretudo à tradição romana e renascentista, nossa autora defende uma visão estritamente moderna da ideia de liberdade, enfatizando a espontaneidade e a novidade, bem como o surgimento de realidades inteiramente novas e até então inexistentes (Cf. CANOVAN, 1992, p. 214). É também inegável nessa discussão, que a ideia de constituição da liberdade e de fundação da República, discutidas a partir das revoluções modernas, ocupam um lugar privilegiado nos escritos políticos de Arendt e representam uma porta para compreender os elementos republicanos presentes em seu pensamento.

Em *A condição humana*, obra que, segundo Frateschi, se diferencia significativamente de *Sobre a Revolução*, “principalmente no que diz respeito à noção de ‘ação’ e de ‘espaço público’” (Frateschi, 2016, p. 38, *nota de rodapé*), Arendt dialoga profundamente com a tradição política grega ao diferenciar e analisar as três atividades da *vita activa*: trabalho, obra e ação. Tal diferenciação tem por objetivo enfatizar o lugar da ação entre os atenienses, enquanto atividade equivalente à “condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (Arendt, 2016, p. 9). No entanto, embora os gregos e a *polis* ateniense configurem uma referência para a teoria política da ação em Arendt; de acordo com Avritzer, nossa autora identifica na experiência ateniense de ação política uma fragilidade ou incapacidade, que resulta, sobretudo, do pouco interesse dedicado à “institucionalização da ação e da política” (Avritzer, 2007, p. 156), talvez por isso, nas palavras de Canovan (Cf. 1992, p. 116), Atenas não constitui para Arendt um modelo político num sentido exclusivo, fato que conduz nossa autora ao gênio político de Roma<sup>9</sup>, tendo como objetivo analisar as instituições e estruturas políticas romanas, como formas capazes de preservar o espaço de ação e a espontaneidade dos agentes.

No capítulo *A tradição do pensamento político*, presente na compilação de textos de Arendt feita por Jerome Kohn, intitulada: *A promessa da política* (2008), nossa autora defende que a experiência grega da ação representa o começo de toda experiência política ocidental, tendo como pressuposto político básico a pluralidade das ações humanas. No entanto, essa experiência encontra seu limite na fragilidade grega de garantir durabilidade à ação, que, segundo Arendt,

Sem a santificação romana da fundação como acontecimento único, a civilização grega, incluindo a filosofia grega, nunca teria se convertido em fundação de uma

---

<sup>9</sup> Essa expressão é utilizada por Arendt com o propósito de estabelecer uma comparação entre a experiência política grega e a romana. Segundo a autora, embora os gregos tenham promovido “o ato de legislar e a construção da cidade ao mais alto nível da vida política”, não conseguiram ampliar a experiência “da ação e da política para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação” (Arendt, 2016, p. 242).

tradição, ainda que fosse preservada de um modo não coercitivo e não impositivo pelos esforços dos eruditos de Alexandria” (Arendt, 2008, p. 100-101).

Em outras palavras, como acrescenta Jerome Kohn (Cf. 2008, p. 34), Arendt acredita que sem a incorporação do mundo contido na *pólis* grega pela República romana através da fundação e preservação da *civitas*<sup>10</sup>, a experiência da ação política grega não se converteria em tradição, mesmo diante de todo esforço dos grandes eruditos gregos, Heródoto e Homero, que com suas obras buscaram imortalizar os feitos humanos através da história e da poesia. Logo, para Arendt, foram os romanos que nos ensinaram por meio da experiência de fundação que “a tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados” (Arendt, 2007, p. 166). E, assim, inclinando-se sobre a tradição romana e em sua experiência de fundação<sup>11</sup>, Arendt não apenas visa resgatar seu legado de preservação e testemunho das ações e feitos dos antepassados, mas também identificar a presença dessa tradição nas grandes revoluções do século XVIII, não enquanto repetição da experiência romana, mas enquanto legado que possibilitou uma nova experiência de fundação e conservação da ação e da pluralidade humana, dando início a novas instituições estáveis e duradouras, isto é, a constituição de um *Novus ordo saeculorum*, enquanto início absolutamente novo.

É importante destacar que a tradição romana e seu ideal de fundação esteve presente nas duas revoluções modernas, desempenhando papéis distintos nos dois lados do atlântico. No que se refere à constituição da República na França, Arendt esclarece que a “solução romana foi a fonte efetiva de inspiração para o ‘despotismo da liberdade’ de Robespierre” (Arendt, 2011, p. 265), que visava justificar a ditadura através da defesa da constituição da liberdade. Tal justificativa também esteve presente nos pensamentos de teóricos como Maquiavel e James Harrington. Temos, nessa visão e justificativa, a teoria da defesa de um ditador na formação política de uma república, tese a qual Arendt se posiciona fortemente contrária. Todavia, tanto os romanos como Maquiavel, entendiam a nova fundação apenas como um ato de reforma ou restauração e não como um ato de fabricação, pois conforme esclarece Arendt, “na linguagem de Virgílio, a fundação de Roma foi o restabelecimento de Tróia, Roma seria efetivamente uma segunda Tróia” (Arendt, 2011, p. 266), isto é, nada mais do que a restauração de uma cidade antiga. Já o inglês James Harrington, seguindo a direção contrária, defendia a ideia de fabricação no âmbito da República e acreditava que apenas por meio da introdução de meios violentos, próprios desse processo, algo poderia ser criado, uma vez que, em seu entendimento, é “exatamente por que algo é criado não do nada, e sim de um determinado material que precisa ser violentado para se render aos processos de fabricação dos quais

---

<sup>10</sup> De acordo com Arendt, a experiência da polis grega está em agudo contraste com a experiência romana, onde “a ação política consiste na fundação e preservação da *civitas*” (Arendt, 2008, p. 94).

<sup>11</sup> Sobre esse aspecto, é importante considerar que “a história romana tinha como centro a ideia de fundação, e é impossível entender qualquer dos grandes conceitos políticos romanos, como autoridade, tradição, religião, lei etc., sem considerar o grande feito que está no início da história e da cronologia de Roma, o fato da *urbis condita*, a fundação da cidade eterna” (Arendt, 2011, p. 265).

surge uma coisa, um objeto fabricado” (Arendt, 2011, p. 267) e, nessa linha, uma República é o resultado de um ato violento de fabricação. No entanto, foi na Revolução Francesa, e mais especificamente na fase jacobina de Robespierre, que os meios de violência passaram a ser utilizados para fins de fabricação, ou seja, que a transformação do ditador romano em um ditador-fabricador se tornou possível, contrariando, assim, a própria tradição romana ao assumir a “posição de um ‘arquiteto’ que construía com material humano uma nova casa, a nova república, para os seres humanos” (Arendt, 2011, p. 267).

Contrariamente à experiência francesa, entre os americanos a influência da tradição romana lançou uma luz diferente nos assuntos políticos. De acordo com nossa autora, a influência romana entre os homens da Revolução Americana levou não, a uma réplica da experiência de fundação de Roma, mas a “uma variante do *magnus ordo saeculorum* virginiano, alterando-o para o *novus ordo saeculorum*, [assim, os americanos] admitiam que não se tratava mais de fundar ‘Roma de novo’, e sim de fundar uma ‘nova Roma’” (Arendt, 2011, p. 271). Arendt procura deixar claro, em sua leitura, que os homens da Revolução Americana haviam compreendido, embora não de imediato, que o início empreendido por eles por meio da Revolução “foi em larga medida não apenas a fundação de um novo corpo político como também o início de uma nova história nacional específica” (Arendt, 2011, p. 271). A Revolução, portanto, marcou o início dessa história independente, sem a presença de qualquer absoluto transcendente ou externo ao próprio ato de onde pudesse derivar sua validade<sup>12</sup>, pois “o absoluto ao qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que fez seu aparecimento no mundo junto com ele” (Arendt, 2011, p. 272). E, esse princípio, segundo Arendt, não decorre da força ou violência de um arquiteto como propôs Robespierre, mas da deliberação fruto da decisão conjunta dos homens e do compromisso mútuo no espaço de pluralidade e liberdade próprio da ação política.

A partir dessas exposições, visamos constatar, à luz do pensamento arendtiano, a inegável influência da tradição romana entre os homens das Revoluções modernas, mas também a grande estima atribuída por Arendt à tradução do republicanismo romano. Conforme esclarece Hammer, “a importância dos romanos para Arendt, como para Maquiavel e Montesquieu, é que eles fornecem uma maneira de pensar a política que dá forma às ideias políticas” (2002, p. 125). Arendt volta sua atenção para a tradição romana por perceber nessa tradição um modelo de autoridade, promessa e fundação capaz de iluminar os grandes teóricos políticos e lançar luz sobre os acontecimentos do mundo moderno e contemporâneo. Assim, embora alguns estudiosos de Arendt ignorem completamente a influência dessa tradição sobre seu pensamento<sup>13</sup>, somos levados a

<sup>12</sup> Aqui, Arendt esclarece que foi a partir da leitura da quarta Écloga de Virgílio, que os revolucionários americanos perceberam a existência de uma solução para as perplexidades do início, “a qual não requer nenhum absoluto para romper o círculo vicioso em que parecem presas todas as primeiras coisas” (Arendt, 2011, p. 272).

<sup>13</sup> Para um maior aprofundamento, conferir: HAMMER, Dean. Hannah Arendt and roman political thought: the practice of theory. *Political Theory*, v. 30, n. 1, pp. 124-149, feb., 2002.

concordar com Hammer, ao defender que “Cícero, Virgílio e os historiadores desempenham um papel fundamental no pensamento de Arendt” (Hammer, 2002, p. 125), principalmente no que se refere à maneira como Arendt percebe as contribuições desses autores para a compreensão do pensamento político e dos ideais de fundação e constituição da república, conceitos-chave para entender o republicanismo em sua obra.

Por certo, Cícero é uma grande referência teórica para Hannah Arendt<sup>14</sup>. De acordo com Beatriz Porcel, o pensador romano oferece a Arendt “a oportunidade de aprofundar na passagem da filosofia grega à latina termos centrais para o repertório filosófico-político, como ‘auctoritas’, ‘humanas’, ‘religio’ e ‘historia’” (Porcel, 2015, p. 30). Nesse sentido, acreditamos que o legado transmitido por Cícero ao pensamento arendtiano contribuiu de maneira significativa para iluminar sua visão das influências conceituais adotadas pelos homens das Revoluções modernas, principalmente, no que concerne aos temas da fundação, ampliação e conservação da República. Cícero acreditava que a virtude dos homens se aproxima do caminho dos deuses no que se refere à “fundação de novas comunidades e a preservação das já fundadas” (Arendt, 2007, p. 163). Conforme esclarece Porcel, para o filósofo romano “fundar e conservar comunidades políticas é a virtude humana mais próxima ao gênio dos deuses” (Porcel, 2015, p. 30), e tal virtude só é possível através da atividade política, uma vez que se assemelha completamente a ela. Desse modo, não podemos negar a notória influência do filósofo romano sobre os homens das Revoluções modernas e, mais especificamente, sobre Hannah Arendt, nomeadamente no que concerne aos conceitos de fundação e autoridade.

Em Virgílio, grande historiador e poeta romano, Arendt encontra os fundamentos do modelo de fundação de Roma, que marca o início de um novo tempo. “Virgílio fornece uma imagem de fundação que organiza a compreensão dos romanos de seu passado” (Hammer, 2002, p. 128). Nas páginas da *Eneida*, ao narrar a história de Eneias, o poeta reconta a história de Tróia; nesse contexto, é importante notar que, para Virgílio, a fundação de Roma não deve ser entendida como um início absolutamente novo, pois “ela era o ressurgimento de Tróia e o restabelecimento de alguma cidade-estado que existira antes e cujo fio de continuidade e tradição nunca se romperá” (Arendt, 2011, p. 269), portanto, a constituição e fundação de Roma aparece não como início absolutamente novo, mas como restauração ou restabelecimento da ordem dos períodos. Virgílio é, também, para Arendt, o primeiro a associar natalidade e política, tendo legado tal visão ao pensamento agostiniano, quando em seu poema *Écloga*, o autor professa “um hino a natalidade, um louvor ao nascimento de uma criança e o anúncio de uma nova geração” (Arendt, 2011, p. 270). Por essa razão, concordamos com Hammer quando afirma que Virgílio representa para Arendt “a expressão política romana da forma

---

<sup>14</sup> As referências a Cícero estão presentes em boa parte das obras e textos de Hannah Arendt, aqui podemos destacar: *A condição humana*; *Sobre a Revolução*; *Entre o passado e o futuro*, *A vida do Espírito* e o *Diário Filosófico*.

mais pura” (Hammer, 2002, p. 131), fornecendo uma forma de pensamento político puro, baseado na fundação e nas experiências da ação política no mundo.

### DA TRADIÇÃO ROMANA À EXPERIÊNCIA MODERNA DE FUNDAÇÃO

Posto isso, convém que agora, na esteira de nosso objetivo, avancemos na direção de aprofundar o sentido atribuído pelos romanos à tradição e a ideia de fundação, bem como sua influência sobre as revoluções modernas. Para tanto, é mister iniciarmos pela discussão em torno da centralidade do conceito de autoridade política, uma vez que para os romanos “a fonte de autoridade repousava exclusivamente no passado, na fundação de Roma e na grandeza dos antepassados” (Arendt, 2007, p. 136). De acordo com Arendt, a palavra *auctoritas* teve sua origem em Roma, não existindo na língua grega. No sentido etimológico, ela deriva do substantivo *auctor*, que significa autor, e do verbo grego *augere*, que significa aumentar, e aquilo que “os de posse dela aumentam é a fundação” (Arendt, 2007, p. 164). A grande importância da inclusão dessa palavra no vocabulário, deriva do conceito romano de autoridade, que consiste na preservação e manutenção do ato inicial de fundação. Assim, com base na concepção romana de autoridade, podemos obter duas conclusões: primeiro, que a autoridade deriva da fundação e preserva o ato de fundação enquanto início da República; segundo, que a autoridade “aumenta” esse ato para atingir as gerações futuras, e dessa forma a fundação é santificada por meio da tradição<sup>15</sup>.

Ademais, é preciso considerar ainda que para os romanos, conforme esclarece Rubiano, “os atos de fundação estão ligados aos deuses” (2016, p. 193), ou seja, a experiência de fundação é fruto da ação dos deuses entre os mortais. É assim que Cipião, no livro II, da obra *Da República*, de Cícero, ao narrar o mito da fundação de Roma, afirma: “Que República – continuou – terá uma origem tão esclarecida, tão sabida de todos como esta cidade, que deve sua fundação a Rômulo, filho de Marte?” (Cícero, 2011, p. 48). Ou ainda, na mesma obra, Lélcio, ao recordar a famosa frase de Catão, afirma: “A constituição da República não foi obra de um homem nem de um tempo” (Cícero, 2011, p. 61). Em ambos os casos, seja pela identificação de Rômulo com a figura divina responsável pela fundação de Roma, ou pela observação de que a constituição de uma República está para além do tempo e das ações humanas, podemos perceber claramente o elemento divino e a santificação do ato fundacional, que se expande pelo tempo e tradição como fonte de grandeza e de toda autoridade política.

Ainda sobre o conceito romano de autoridade, Arendt nos lembra ser preciso considerar a distinção existente entre a categoria do poder, central para se pensar a política e a vocação republicana em nossa autora, e a categoria da autoridade. Arendt observa, que para os romanos “a autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não

---

<sup>15</sup> Esse aumento significa crescimento, que “ao contrário de nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido do passado” (Arendt, 2007, p. 166).

era menos presente na vida real da cidade do que o poder e a força dos vivos” (Arendt, 2007, p. 164). Assim, recorrendo novamente ao pensamento de Cícero, Arendt acrescenta que “a característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*” (Arendt, 2007, p. 164), isto é, enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado. O poder, portanto, encontra-se nas mãos do povo, resultando da ação política e da liberdade; já a autoridade, tem seu fundamento no passado e no ato de fundação da República, sendo mantida por meio do Senado e passiva de acréscimos pelas novas gerações<sup>16</sup>, sempre tendo como referência o passado e o ato inicial de Fundação. De acordo com Karin A. Fry, na Roma clássica, “o Senado Romano detinha sua autoridade por meio dos cidadãos que valorizavam a tradição dos ancestrais e transmitiam tal referência aos senadores” (Fry, 2010, p. 105), encontrando-se no passado e no ato de fundação a raiz de toda autoridade.

Segundo Lafer, para Arendt, a relevância do conceito de autoridade na modernidade surge, principalmente, no contexto das Revoluções Francesa e Americana, que buscaram, cada uma a seu modo, “instituir pelo ato de fundação, que separa o não-mais (o passado) do ainda-não (o futuro), uma *novus ardo saeculorum*, que legitime a comunidade política e preencha a lacuna entre o passado e o futuro” (Lafer, 2003, p. 66). Lafer acredita, na esteira da interpretação arendtiana, que o fenômeno revolucionário significa um momento de retomada da tradição romana e, nesse sentido, o conceito de autoridade política e a ideia de fundação são indispensáveis, embora a experiência revolucionária moderna nos ensine que “a fundação deixou de ser um evento do passado – *ab urbe condita* – e passou a construir uma possibilidade presente ou futura” (Lafer, 2003, p. 66).

Não temos dúvidas que Arendt é precisa ao identificar o grande legado da tradição romana para as revoluções do século XVIII, uma vez que, em suas palavras, “as ações dos homens das revoluções foram em altíssimo grau inspiradas pelos exemplos da Antiguidade romana” (Arendt, 2011, p. 253). E isso, certamente, não reduz em nada a novidade do ato iniciado por eles, embora, seja possível também concluir com Arendt que, “sem o exemplo clássico reluzido pelos séculos, nenhum dos homens das revoluções dos dois lados do atlântico teria tido a coragem para aquilo que se demonstrou ser uma ação sem precedentes” (Arendt, 2011, p. 253). Foi a busca por reviver o ardor republicano do passado, presente, seja na experiência política da antiguidade greco-romana ou renascentista, que seguramente animou os homens das duas revoluções setecentistas a começarem algo sem precedentes na história da modernidade, ainda que, a princípio, eles próprios não

---

<sup>16</sup> Conforme afirma Cícero nas páginas da obra *Da República* (54 a.C.), “a autoridade do Senado estava no teu esplendor e o povo a suportava com paciência” (2011, p. 72). De acordo com Arendt, no contexto romano, o Senado era a representação da autoridade da República, nas palavras de Plutarco, podia funcionar como “um peso central, que, à maneira do lastro em uma embarcação, mantém as coisas sempre no justo equilíbrio” (Arendt, 2007, p. 165-166). No contexto romano, segundo Klusmeyer, o Senado era constituído por “um corpo seletivo de distintos anciãos de nobre linhagem, cujo papel central era aconselhar os assuntos do Estado” (2020, p. 189)



conseguissem perceber a novidade do que estavam iniciando, recorrendo frequentemente à referência basilar do modelo de “república romana e sua grandeza histórica” (Arendt, 2011, p. 254).

Segundo Arendt, o que os homens das duas revoluções modernas buscavam na experiência política grega e na tradição romana eram lições e precedentes que pudessem iluminar suas ações. Dos gregos, a experiência fundamental era começar e conduzir a ação até o final; dos romanos, a experiência fundamental era fundar e conservar o que, para Arendt, “levou à tradição e à autoridade na política ocidental” (Arendt, 2006, p. 354). O retorno ao conceito romano de autoridade e às instituições políticas romanas atendiam a esse propósito. Contudo, é preciso lembrar que ao resgatar o conceito de autoridade, os revolucionários operaram uma mudança circunstancial na natureza de algumas dessas instituições. No que se refere ao conceito romano de autoridade, este nunca esteve fundado nas leis, mas “estava incorporada numas instituições políticas, o Senado romano – *potestas in populo, mas auctoritas in senatu*” (Arendt, 2011, p. 256), e teve sua natureza radicalmente alterada pelos revolucionários norte-americanos. Nesse ponto em específico, Arendt explica que os revolucionários norte-americanos foram mais bem-sucedidos do que os romanos, onde o Senado funcionava como a instituição que mantinha a autoridade da República. A grande inovação norte-americana consiste na

mudança do *locus* da autoridade, passando do Senado (romano) para a esfera judiciária do governo; mas o que continuou próximo ao espírito romano foi que julgaram necessário e criaram uma instituição concreta que, distinguindo-se claramente dos poderes legislativo e do executivo, era especificamente destinada aos fins da autoridade. (Arendt, 2011, p. 257).

Dito de outra forma, embora os norte-americanos tenham se mantidos fiéis ao exemplo da tradição romana e conservado o Senado, Klusmeyer observa que os revolucionários americanos “preferiram dar ênfase à novidade de sua empreitada, e basear sua abordagem criando uma constituição na própria experiência política” (Klusmeyer, 2020, p. 200). Assim, mesmo preservando a distinção romana entre poder e autoridade, “investiram a Suprema Corte dessa última, e não, como os romanos haviam feito, o Senado, e ao fazê-lo transformaram o caráter dessa forma de autoridade, de política para legal” (Klusmeyer, 2020, p. 200). O Senado, portanto, tornou-se um poder ao lado dos poderes já existentes e, passando à esfera da legislatura, segundo Arendt, tornou-se “ínapto para exercer a autoridade” (Arendt, 2011, p. 257); por sua vez, a Suprema Corte, destituída de poder e permanente no cargo, “sinaliza que a verdadeira sede da autoridade na República Americana é a Suprema Corte” (Arendt, 1990, p. 200), detentora de autoridade legal e responsável por conservar e ampliar o ato inicial de fundação. Em outras palavras, assevera Adverse, “quem fica encarregado de interpretar a Constituição será a sede da autoridade na nova república, vale dizer, a da Suprema Corte, cuja função não é legislativa, mas jurídica” (2012, p. 53).

A grande diferença entre a experiência norte-americana e a tradição romana, consiste no fato que “em Roma, a fundação da autoridade era política e consistia em dar conselhos, ao passo que na república americana a função da autoridade é judiciária e consiste na interpretação” (Arendt, 2011, p. 258). Portanto, de acordo com Arendt, de um lado temos a tradição do Senado romano enquanto encarnação dos *founding fathers*, que liga a fundação da cidade aos ancestrais, de onde emana toda sua autoridade; e, de outro lado, temos a Constituição Americana, um documento escrito que é fonte de toda autoridade da Suprema Corte (Cf. Arendt, 2011, p. 258). Em ambos os casos, é perceptível a preocupação com a conservação do ato inicial de fundação e sua ampliação; nesse sentido, é perceptível também a influência da tradição romana antiga sobre os homens da Revolução Americana, preocupados em conferir permanência e legitimidade ao corpo político da república recém-fundada, o que, segundo Arendt, fez “parecer que tudo isso encontrara uma solução simples e como que automática na Roma antiga” (Arendt, 2011, p. 260). Por isso, ao recorrerem aos antigos, esses homens não buscavam apenas rememorar uma experiência pretérita ou uma tradição que se havia perdido e deixado de iluminar as gerações vindouras, mas também encontrar um modelo capaz de servir de referência para suas experiências políticas presentes.

Portanto, aponta Arendt que foi por meio desse movimento de retorno dos americanos, de “olhar o passado com os olhos dos séculos futuros” (Arendt, 2011, p. 256), que a Revolução Americana teve sucesso onde as outras falharam, isto é, na “fundação de um novo corpo político com estabilidade suficiente para sobreviver às investidas dos séculos seguintes” (Arendt, 2011, p. 256), algo que se tornou possível apenas por meio da instituição de um novo princípio de autoridade, a Constituição, que não estava fundada num absoluto transcendente advindo da religião, mas que, conforme esclarece Karin A. Fry, fundava-se em uma nova instituição política, a “Corte Suprema, cujos magistrados não têm poder legislativo ou executivo, mas têm a autoridade de interpretar a Constituição” (Fry, 2010, p. 106). Desse modo, nas palavras de Arendt é possível concluir que

foi a autoridade que o ato de fundação trazia dentro de si, mais do que a crença num Legislador Imortal, ou as promessas de recompensas e ameaças de castigo num ‘futuro estado’, ou mesmo na duvidosa autoevidência das verdades enumeradas no preâmbulo da Declaração de Independência, que assegurou a estabilidade da nova república” (Arendt, 2011, p. 256).

Os americanos, inspirados no modelo romano, conseguiram estabelecer no ato de fundação da República um novo princípio de autoridade, não uma autoridade política como existia em Roma, mas judiciária, que, dispensando a necessidade de um absoluto transcendente, se estabeleceria a partir de uma instituição responsável pela interpretação das leis, derivando sua “autoridade da Constituição como documento escrito” (Arendt, 2011, p. 258). Para Lefebvre, ao refletir sobre a posição da lei dentro da República, é possível perceber o lugar central que a lei ocupa

no modelo teórico republicano de Arendt, onde a autoridade aparece como sendo o conceito chave para o entendimento da lei (Cf. Lefebvre, 2016, p. 99).

Em *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece que tanto o νόμος grego como a *lex* romana não tinha origem divina, “o conceito de legislação dos gregos e dos romanos não precisa de inspiração divina” (Arendt, 2011, p. 241), a palavra νόμος, reflete, segundo Arendt, “o caráter ‘artificial’, convencional, de lavra humana das leis” (Arendt, 2011, p. 242), e, para os gregos, o estabelecimento das leis não era um gesto político, porém pré-político, portanto, o legislador não precisa pertencer à comunidade política, mas apenas está quantificado para a elaboração de suas leis. Por sua vez, a *lex* romana, ao contrário, não era uma atividade pré-política, sendo que “o sentido original da palavra *lex* é relação ou ‘ligação íntima’, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos em circunstâncias externas” (Arendt, 2011, p. 243). Assim, para os romanos, a *lex* constituía uma atividade propriamente política, pois através dela eram estabelecidos “tratados e acordos com que se constituía uma nova aliança, uma nova unidade” (Arendt, 2011, p. 243).

No entanto, a principal influência de Arendt no que concerne ao entendimento do da lei, não vem dos gregos nem dos romanos, mas da teórica política de Montesquieu, sobretudo, no que concerne a compreensão do conceito de lei emergente a partir da modernidade. Conforme nos esclarece Adverse, parafraseando Arendt, “Montesquieu foi o único político a retomar o sentido romano de lei, isto é, o de relação (*rappport*), abstando-se, por causa disso, de introduzir no domínio político um poder despótico ou absoluto” (Adverse, 2012, p. 51)<sup>17</sup>. Portanto, segundo Arendt, “para Montesquieu, as leis religiosas ou as leis naturais não constituem, estritamente falando, uma ‘lei superior’” (Arendt, 2011, p. 244), posicionando, Montesquieu, como referência para o secularismo moderno. É desse modo, que no livro primeiro de *O Espírito das Leis*, o filósofo afirma, “as leis, em seu sentido mais extenso, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas; e, nesse sentido, todos os seres têm suas leis” (Montesquieu, 2005, p. 11). O conceito de lei, tanto para os romanos como nas palavras de Montesquieu, não necessita de uma fonte absoluta de autoridade, sendo a lei “apenas aquilo que relaciona duas coisas” (Arendt, 2011, p. 244).

É visível a contribuição de Montesquieu tanto para o republicanismo moderno, embora não seja ele propriamente um teórico do republicanismo, como para a retomada dos conceitos antigos que serviram de referência aos homens das Revoluções. Ademais, conforme aponta Bignotto, “ao estudar os regimes e suas qualidades, ele ofereceu uma definição de república que será influente ao longo de todo o século XVIII” (2013, p. 180); e, mais ainda, é preciso considerar que “para ele o regime republicano se define, em primeiro lugar, pelo fato de que nele a soberania se encontra nas mãos do povo” (Bignotto, 2013, p. 180), visão que influenciou não só os revolucionários americanos,

<sup>17</sup> Em *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece que dentre os teóricos pré-revolucionários apenas Montesquieu recusou introduzir um ideal de absoluto na esfera política, isso porque optou por usar a lei num sentido romano, “definindo-a no primeiro capítulo de *L'esprit des lois* como o *rappport*, a relação que subsiste entre entidades diferentes” (SR, p. 244).

como também exerceu forte influência sobre os revolucionários franceses, uma vez que na definição francesa de democracia, “a lei só pode ter por origem na vontade popular” (Bignotto, 2013, p. 184). Por isso, defendemos a importante influência do pensamento de Montesquieu na leitura republicana de Arendt; a princípio, em sua recusa ao problema do absoluto enquanto fonte de validade das leis; e, depois, em sua contribuição para alterar o sentido vigente da palavra lei, que passa a adquirir um novo significado, agora fundada nos consentimentos e acordos mútuos e distante da sanção religiosa do absolutismo moderno.

Nessa direção, Arendt aponta em *Origens do Totalitarismo*, que “no governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nelas nascem” (Arendt, 1989, p. 517). As leis são a base de sustentação dos regimes republicanos e constitucionais, ao mesmo tempo, em que assegura a liberdade oriunda dos novos começos da política e do mundo comum. Aqui, encontramos em Arendt novamente uma recusa ao absolutismo de matriz religiosa como fonte de legitimidade das leis, mas também uma defesa dos regimes constitucionais de base republicana fundados nos acordos e pactos, conforme aconteceu no famoso pacto de *Mayflower*, o que nos leva a afirmar, com Arendt, que “a estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram” (Arendt, 1989, p. 517). Para Arendt, as leis e as constituições, os tratados e as alianças, representam os negócios políticos por excelência, asseguram estabilidade para com as gerações futuras, à medida que preservam o espaço de ação e pluralidade humana dos indivíduos dentro da República e, com isso, segundo Aguiar, respeitam “a diversidade e as diferenças humanas, a convivência entre os homens” (Aguiar, 2018, p. 26), enquanto pressupostos necessários à efetividade do mundo comum e partilhado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em linhas gerais, neste artigo, buscamos demonstrar o quanto é perceptível, nos textos de Arendt e, mais especificamente, em suas análises das revoluções, o legado da tradição republicana de Roma, assim como sua notável influência sobre os teóricos das revoluções modernas. Mais ainda, que Arendt pode ser lida como uma pensadora do republicanismo, dado seu diálogo constante com as matrizes do republicanismo clássico e moderno na defesa da liberdade e do espaço público. De Cícero a Montesquieu, observamos a grande influência teórica que os conceitos republicanos de fundação, república, liberdade, autoridade e lei exercem sobre o pensamento de Arendt, sustentando nossa defesa de um republicanismo arendtiano.

## REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*, n. 13, p.39-56, janeiro 2012.
- AGUIAR, Odílio Alves. A lei e a pluralidade em Hannah Arendt. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 09, n. 17, p. 18-35, 2018.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica Adriano Correia. 13. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Diário Filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Nova York: Pinguim, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. *Revista Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, ago/dez, p. 123-162, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AVRITZER, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, São Paulo, n. 68, p.147-167, 2007.
- BIGNOTTO, Newton. A matriz Francesa. In: BIGNOTTO, Newton (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- FRATESCHI, Yara. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 29-50, 2016.
- FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.
- HAMMER, Dean. Hannah Arendt and roman political thought: the practice of theory. *Political Theory*, v. 30, n. 1, pp. 124-149, feb., 2002.
- KLUSMEYER, Douglas B. Hannah Arendt sobre autoridade e tradição. In: HAYDEN, Patrick (ed). *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: RJ: Vozes, 2020.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2 Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LANG JR. Arendt e a questão da revolução. In: HAYDEN, Patrick (ed). *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: RJ: Vozes, 2020.

LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique: la palce du droit la pensée de Hannah Arendt*. Bruxelles: Editions de l'ULB, 2016.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Muracho. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PETTTT, Philip. *Republicanism*. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Barcelona: Paidós, 1997.

PORCEL, Beatriz. Arendt e o legado de Cícero e Maquiavel. In: BRANCO, Guilherme Castelo; ADVERSE, Helton (Org). *Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antonio Negri*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

RUBIANO, Mariana de Matos. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. 2016. 280 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

VALLESPIN, Fernando. Hannah Arendt y el republicanism. In: CRUZ, Manuel (comp.). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006.

## EDUCAÇÃO EM RUÍNAS? UMA LEITURA ARENDTIANA SOBRE A VIOLÊNCIA CONTRA AS ESCOLAS NO BRASIL<sup>1</sup>

*Education In Ruins?  
An Arendtian Reading Of Violence Against Schools In Brazil*

Izaquiel Arruda Siqueira<sup>2</sup>

**RESUMO:** Este texto apresenta um panorama da tese de doutorado intitulada *Massacres escolares no Brasil: a violência extrema contra as escolas em uma perspectiva arendtiana*, desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE. Como objetivo geral, a pesquisa buscou compreender a concepção de violência no pensamento de Hannah Arendt e sua contribuição frente à violência extrema contra as escolas no contexto atual brasileiro. Metodologicamente, o estudo foi de natureza bibliográfica e hermenêutica, articulando, ensaisticamente, conceitos arendtianos de modernidade, violência, mundo comum, banalidade do mal, superfluidade, perdão e promessa, dentre outros, à realidade dos massacres escolares ocorridos no país nas últimas duas décadas. A partir do conceito de “violência contra a escola”, proposto por Charlot (2008), buscou-se, desse modo, um entendimento de como os ataques dirigidos aos espaços educativos são fenômenos que refletem a crise da autoridade, a erosão do espaço público e o enfraquecimento do mundo comum. Os resultados encontrados indicaram que esses eventos violentos não são acontecimentos isolados, pois refletem, de alguma maneira, a desintegração de estruturas políticas e simbólicas que sustentam a escola enquanto uma instituição de formação humana. Além disso, a pesquisa indicou que o pensamento arendtiano oferece chaves de compreensão importantes que ajudam a analisar as raízes desse tipo de violência, bem como ajuda a propor caminhos ético-políticos voltados à reconstrução da escola como espaço de proteção aos mais novos. Diante disso, a defesa da escola só pode implicar em uma responsabilidade coletiva de toda uma comunidade política na qual o perdão e a promessa surgem como possíveis categorias para lidar com os traumas da violência e preservar um mundo comum para as novas gerações.

**Palavras-chave:** Violência escolar; Hannah Arendt; Mundo comum. Banalidade do mal.

**ABSTRACT:** This text presents an overview of the doctoral dissertation entitled *School Massacres in Brazil: Extreme Violence Against Schools from an Arendtian Perspective*, developed within the Graduate Program in Education at the Federal University of Pernambuco (UFPE). The general objective of the research was to understand the concept of violence in Hannah Arendt's thought and its contribution to the analysis of extreme violence against schools in the contemporary Brazilian context. Methodologically, the study is bibliographic and hermeneutic in nature, articulating—through an essayistic approach—Arendtian concepts such as modernity, violence, the common world, the banality of evil, superfluity, forgiveness, and promise, among others, with the reality of school massacres that have occurred in Brazil over the past two decades. Based on the concept of "violence against the school," proposed by Charlot (2008), the research sought to understand how attacks on educational spaces reflect the crisis of authority, the erosion of the public sphere, and the weakening of the common world. The findings indicate that such violent events are not isolated incidents, but rather expressions of the disintegration of political and symbolic structures that sustain the school as a space for human formation. Furthermore, the study suggests that Arendt's thought provides important interpretative tools for analyzing the roots of this type of violence, while also

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste texto foi publicada nos Cadernos FLACSO, n. 22, com o título de “A noção de violência no pensamento de Hannah Arendt: contribuições para se pensar a violência escolar”. Além disso, um resumo expandido foi publicado nos Anais XII Ciclo Hannah Arendt responsabilidade moral pelo mundo sob o título de “Educação em ruínas? Uma leitura arendtiana sobre a violência contra as escolas”. Após a conclusão da tese e com as correções necessárias, o título precisou ser modificado e o texto reformulado, resultando em uma versão original e conceitualmente aprimorada do trabalho em relação às versões anteriores.

<sup>2</sup> Professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco (IFPE). Doutor e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGEdu/UFPE). izaarsiq@gmail.com.

offering ethical-political paths for rebuilding the school as a space of protection for the younger generations. In this sense, defending the school implies a collective responsibility shared by the entire political community, in which forgiveness and promise emerge as possible categories to address the traumas of violence and preserve a common world for the generations to come.

**Keywords:** School violence; Hannah Arendt; Common world; Banality of evil.

Muito da presente glorificação da violência é causada pela severa frustração da  
faculdade de ação no mundo moderno (Arendt, 2013, p. 104).

Nos últimos anos, o debate em torno do conceito de violência tem crescido no âmbito acadêmico. Judith Butler (2021), Slavoj Žižek (2014), Elsa Dorlin (2020), Byung-Chul Han (2017), dentre outros, têm oferecido uma compreensão sobre os estudos da violência a partir de seus textos. Como, também, estudos feitos por autores já bem conhecidos/as: Yves Michaud (1989), Maria Cecília Minayo (2006), Domenico Losurdo (2012), Miriam Abramovay (2002), Hannah Arendt (2013), etc.

O crescente número de pesquisadores que vêm estudando a violência, não só enquanto conceito, mas igualmente, enquanto fenômeno, demonstra que tais discussões podem contribuir para a busca de uma maior compreensão perante o mundo e perante cada um de nós, sujeitos de uma condição marcada pelas experiências mundanas. Estudar o fenômeno da violência pode ser visto como uma tentativa de compreender melhor o lócus do qual fazemos parte, já que todo conhecimento é autoconhecimento (Souza Santos, 2010).

A nosso ver, essa crescente preocupação sobre a violência evidencia que os problemas sociais, políticos e educacionais precisam ser observados com mais acuidade. As explicações que são encontradas para problemas que acercam esses âmbitos estão sendo insuficientes para compreender as crises aprofundadas com a modernidade. Crises que alcançaram os dias de hoje, reverberando em diversos dilemas – como o aumento da violência –, nas relações entre os homens e nas instituições que participam.

Não é novidade que, desde sua iniciação no mundo nas sociedades antigas, os homens tiveram uma convivência com a violência. O que nos causa curiosidade é o fato de não sabermos se o homem do passado, bem como o do hoje, nasce instintivamente inclinado para um agir violento perante situações vivenciais, algo ordinariamente próximo ao estado de natureza de Thomas Hobbes. Se, em algum momento, isso for confirmado, certamente modificará a compreensão que temos sobre a própria condição humana.

Em *Homo Ferox*: as origens da violência humana e o que fazer para derrotá-la (2021), Reinaldo José Lopes, apoiado em várias pesquisas acadêmicas, mostra-nos o animal da espécie *sapiens* como um ser que nasce tendo a violência como uma de suas características biologicamente inerentes. Além disso, afirma que os seres humanos, enquanto primatas e com os outros primatas, são seis a sete vezes mais violentos, letalmente falando, que a média de todos os mamíferos juntos.

No entanto, essa compreensão, ainda que fundamentada em estudos acadêmicos, não é consensual. A pensadora alemã, Hannah Arendt, por exemplo, guardou algumas ressalvas em relação



à violência enquanto uma característica inata humana. Para ela, acreditar na violência como uma força estimulante da vida é um argumento tão velho quanto Nietzsche (contém ironia!). A justificação biológica da violência, que parece nova, está fortemente ligada a elementos perigosos de nossas mais antigas tradições de pensamento político (Arendt, 2013). De acordo com ela,

nada poderia ser teoricamente mais perigoso do que a tradição do pensamento organicista em assuntos políticos, por meio da qual poder e violência são interpretados em termos biológicos. (...) Além do mais, a partir do instante em que se começa a falar em termos biológicos, não políticos, os glorificadores da violência podem apelar ao fato inegável de que, no seio da natureza, destruição e criação são as duas faces do processo natural, de modo que a ação violenta coletiva, deixando de lado a sua atração inerente, pode parecer tão natural como pré-requisito para a vida coletiva da humanidade quanto a luta pela sobrevivência e a morte violenta em nome da continuação da vida no reino animal (Arendt, 2013, p. 94).

A partir disso, podemos entender que o modo como o homem se relaciona e age violentamente está mais próximo de uma construção cultural que emerge de suas experiências no mundo em que habita com outros homens. É uma questão política mais que biológica, pois que, desde muito cedo, os indivíduos são introduzidos na esfera dos assuntos humanos na qual coexistem normas culturais, valores e códigos de conduta que ajudam a criar suas percepções sobre o que é moralmente aceitável ou não em suas relações, incluindo o modo como lidam com a violência.

Assim, mais do que experiências por sobrevivência, as experiências políticas também contribuem para a forma como as pessoas se relacionam com a violência. A participação em movimentos sociais, revoluções, conflitos armados ou, até mesmo, a experiência em um regime autoritário legítima ou contesta certas formas de violência dentro dos assuntos humanos.

Foram experiências políticas como estas que chamaram a atenção de Arendt durante o final da década de 1960 e que ajudaram na feitura da obra *Sobre a violência* (2013). Em 1968, a filósofa observou as rebeliões estudantis iniciadas na Universidade de Paris, na França, que se propagaram por vários lugares do mundo. Esse movimento ficou popularmente conhecido como Maio de 68 e foi formado por estudantes, trabalhadores e intelectuais, que protestavam contra o autoritarismo, valores tradicionalistas, liberdades individuais e melhores condições socioeconômicas. Além desse evento, a Guerra do Vietnã (1955-1975) e as discussões sobre os meios violentos que a chamada “nova esquerda” da época empregava para combater a violência estatal, buscando uma descolonização, também chamou a atenção da autora na obra (Lafer, 2013).

Mesmo que o texto não seja um tratado sobre a violência, a filósofa buscou compreendê-la em suas dimensões conceituais a partir de um contexto sociopolítico localizado e relacionando-a à esfera política. Ao adentrar esse âmbito, foi imprescindível a demonstração de Arendt (2013) de que a violência estabelece uma relação confusa com o poder, uma relação contraditória enraizada na tradição da teoria política, onde ambos os fenômenos foram associados, passando a fazer parte de um mesmo sentido.

Ao distinguir os dois fenômenos, poder e violência, Arendt os delimitou conceitualmente demonstrando que são opostos. Para ela, o primeiro é um elemento intrínseco à política, manifestando-se a partir da concessão dos cidadãos, ou seja, não existe sem consentimento, sem permissão, sem o princípio de representatividade e coletividade. A própria ação coletiva dos homens e mulheres faz surgir o poder e, de igual modo, desaparecer. Ele não pertence a ninguém, mas é uma outorga dos cidadãos em comum acordo (Arendt, 2013).

A violência, por sua vez, é vista pela filósofa em termos de instrumentalidade, sendo manipulada para alcançar certos objetivos como, por exemplo, a instauração e manutenção de governos tirânicos ou totalitários. Além disso, ela pode ser usada a serviço do poder quando este se encontra em processo de pulverização, a fim de assegurar sua existência diante do risco de se esvaír, enfraquecer-se e/ou insistir na possibilidade de não desaparecer. Violência e poder não são a mesma coisa, onde um domina absolutamente, o outro está ausente (Arendt, 2013).

Quando se torna a opção mais viável para a dominação, a violência não fortalece o poder, mas escancara sua fragilidade frente ao seu desaparecimento. Ela colabora mais para sua destruição do que sua continuidade ao transformar um regime político representativo em um regime político tirânico. Em uma leitura arendtiana de Montesquieu, a tirania é “um governo paradoxalmente impotente e, portanto, extremamente violento” (Duarte, 2000, p. 243). Em determinadas situações, a violência pode transcender o mero aspecto instrumental e encontrar outros sentidos para sua preservação na sociedade, destruindo as bases de uma democracia representativa, como fez, por exemplo, no Brasil. Vejamos.

Através de um golpe, os militares tomaram o poder político da república e instalaram uma ditadura que durou 21 anos (1964-1985).<sup>3</sup> Esse regime lançou mão da violência para coibir a oposição política, sobretudo aquela ligada ao espectro da esquerda. Qualquer cidadão que reivindicasse liberdade política, questionasse o autoritarismo, demonstrando “subversão”, poderia ser perseguido, torturado e até morto. Segundo o relatório final da Comissão da Verdade, publicado em 2014, 191 pessoas foram assassinadas e 243 desaparecidas. E, de acordo com a Human Rights Watch, aproximadamente 20 mil pessoas foram torturadas na ditadura militar brasileira (Barreiros, 2019).

Entretanto, não foi só essa ditadura que demonstrou a envergadura da violência presente em nosso país. Desde os anos da invasão e colonização das terras de Pindorama, o nosso povo conviveu com as práticas de violência. O próprio processo colonizador contra os povos originários e, em seguida, a escravidão de povos africanos trazidos para essas terras, se deu através de práticas extremamente hostis, revelando-se em um verdadeiro genocídio.

Ao que se percebe, o racismo e a escravidão estão na base de nossa experiência tanto enquanto povo como enquanto nação. Estudos sociológicos demonstram isso quando apontam que

---

<sup>3</sup> Uma ditadura não é o mesmo que uma tirania, embora possa guardar elementos tirânicos dependendo da natureza do regime e das práticas de governança.

a ideia de uma coexistência pacífica ou uma democracia racial nunca se concretizou de verdade. Aqui lembramos de um Brasil marcado pelo "homem cordial", termo desenvolvido por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1997) ou da expressão "democracia racial", criado pelo antropólogo e médico Arthur Ramos, mas popularizado pelo sociólogo Gilberto Freyre em sua obra *Casa Grande e Senzala* (2003), e que foi, posteriormente, desconstruído pelo sociólogo Florestan Fernandes. Em vez de uma suposta convivência harmônica entre os povos, prevaleceu uma prática de apadrinhamento, dominação e violência por parte de grupos historicamente privilegiados.

Além do genocídio e escravidão indígena, assim como do racismo e escravidão africana, podemos identificar outros tipos diluídos de violência que foram se manifestando em nosso país ao longo do tempo: violência política, violência de gênero, violência estatal, violência policial, violência urbana e campesina, violência às escolas, etc. O Brasil convive com uma realidade difícil de ser superada fruto de séculos de violência. Ademais, ainda que não tenha um regime político tirano, elementos de violência presentes em um regime como esse, somam-se aos citados acima, formando um alicerce em nossa estrutura social.<sup>4</sup>

Hannah Arendt, situada em outra realidade que não a nossa demonstrou uma preocupação com o seu crescimento no âmbito da política, exemplificada nos acontecimentos que citamos de *Sobre a Violência* (2013). No que escreveu, a filósofa não chegou a discutir de modo específico sobre a presença da violência urbana, muito menos sobre a violência em espaços escolares. O que mais se aproximou de uma discussão de violência às escolas é o que encontramos em suas reflexões sobre o caso da dessegregação racial nas escolas de Little Rock, cidade do estado de Arkansas, nos EUA. Vale relembrar.

Em 1954, a Suprema Corte dos Estados Unidos declarou que a segregação racial nas escolas era inconstitucional, pois violava a Cláusula de Proteção Igualitária da 14ª Emenda da Constituição Americana. Em 1957, estudantes negros foram inseridos na Little Rock Central High School, efetivando o direito de estudarem em uma escola que antes era destinada apenas a estudantes brancos. A partir daí, os estudantes negros foram hostilizados por pais e alunos brancos, o que gerou uma grande discussão em torno do processo de dessegregação no país a partir das escolas.<sup>5</sup>

A ausência de uma discussão sobre a violência às escolas no arcabouço teórico arendtiano, é principalmente marcada quando essa violência é caracterizada como uma ação que invade a escola. Olhar para o problema desse tipo de violência não somente nos questiona sobre se há uma contribuição da obra de Hannah Arendt frente a esse dilema, mas também nos posiciona frente à urgência de uma compreensão sobre as dinâmicas dessa violência crescente no Brasil. A filósofa, por

---

<sup>4</sup> Os dados divulgados pelo Atlas da Violência em 05 de dezembro de 2023 apontaram que a taxa geral de homicídios caiu 4,8% no Brasil. Porém, em relação aos grupos sociais minoritários, particularmente negros, mulheres, indígenas e população LGBTQIA+, o número de homicídios entre os anos de 2020 e 2021 subiu, demonstrando que houve uma intensificação das violências contra esses mesmos grupos. Já o Atlas da Violência 2024, referente aos dados de mortes por homicídio no país em 2022, revelou que 76,5% das pessoas assassinadas naquele ano eram pretas e pardas (IPEA; FBSP, 2023; 2024).

<sup>5</sup> O ensaio *Reflexões sobre o Little Rock* pode ser encontrado na obra *Responsabilidade e julgamento* (2004).

ter escrito sobre a violência, bem como experienciado sua manifestação em um regime totalitário, parece abrir uma fenda capaz de nos permitir um olhar diferenciado sobre esse fenômeno.

Evidentemente, não podemos negar que outras pesquisas já discutiram sobre a violência escolar a partir de uma abordagem arendtiana. No entanto, em nosso caso, o problema de pensar a violência às escolas a partir de uma dada teoria envereda por uma compreensão distinta do fenômeno, visto que estamos em outro momento e realidade das que foram estudadas em pesquisas anteriores. Para nós, a teoria adotada, auxilia-nos a compreender essas atrocidades manifestas e, igualmente, a elaborar isso diante de uma comunidade política marcada pelo horror.

Na compreensão do fenômeno da violência contra as escolas, um olhar unilateral não ajuda nessa reflexão. O pensamento arendtiano, junto a outros referenciais teóricos, pode nos ajudar a olhar para a realidade sob múltiplas lentes. A reflexão sobre a violência na modernidade, a violência e o poder, a noção de superfluidade, a banalidade do mal, além da ênfase na ação política, a crise na educação, o perdão e a promessa emergem como caminhos possíveis para a tentativa de refletir sobre a epidemia de violência contra as escolas em nosso país.

Outrossim, sabendo que não vamos encontrar no arcabouço teórico arendtiano uma discussão do tema em questão, não ficamos impossibilitados de rastrear qual a contribuição que o pensamento da filósofa pode nos oferecer. Ao nos voltarmos para o dilema da manifestação atual da violência às escolas, encontramos na obra de Arendt uma lente crítica sobre o conceito de violência capaz de nos ajudar a tecer uma relação com o fenômeno estudado. Para isso, o primeiro passo é entender que violência extrema às escolas ou massacres escolares não são, estritamente falando, a violência que Arendt discutiu. Mas isso não nos impossibilita de encontrarmos correspondências entre os conceitos (e fenômenos).

Ao falarmos de violência escolar, são gerados questionamentos em torno do que configura esse tipo de violência, já que podemos pensá-la no plural enquanto fenômeno diverso. Por isso, a fim de evitarmos generalizações, dividimo-la em três tipos: violência **da** escola, violência **na** escola e violência **contra/à** escola (Charlot, 2008). Ao delimitar, elucidamos que o fenômeno da violência nas instituições educativas está para além do que normalmente é associado quando falamos disso, que é o bullying escolar. Este é apenas uma das configurações de violência que associamos à violência na escola.

Quando discutimos sobre a violência contra a escola, não significa que a enxergamos de modo isolado. Pelo contrário, muitas vezes, a violência que acomete a escola tem uma relação estreita com a violência que acontece na escola. Diversos relatos de agressores que invadiram escolas mostram que eles próprios foram vítimas de violência enquanto alunos naquele âmbito, escancarando uma relação entre a violência direcionada à escola e os fatos ocorridos dentro dela. Resta-nos, por ora, saber como se configura a manifestação do tipo de violência escolar que chamamos de violência contra/à escola.

Em linhas gerais, compreendemo-la como uma ação violenta que tem como alvo os indivíduos inseridos no ambiente escolar. Em muitos casos, essa ação é decorrente de um indivíduo externo que se utiliza de instrumentos para ferir ou matar quem faz parte da vida escolar, sejam estudantes, professores, profissionais da educação, etc. Em outros casos, são indivíduos internos que cometem esse tipo de violência. É um ato violento que vem de fora, exógena, ainda que possa ser cometida por indivíduos de seu interior.

A violência contra a escola é um tipo de violência extrema onde a vida humana, em sua dimensão não apenas psicológica, mas física, é posta em perigo. É uma ação danosa que categoriza corpos como *matáveis*, suscetíveis de serem mortos ao perderem a dignidade de existirem. Ela torna os corpos supérfluos ao desviá-los dos sentidos inerentes ao espaço de formação humana. Os corpos feridos pela violência são desumanizados através da letalidade. De acordo com o relatório Ataques de violência extrema em escolas no Brasil: causas e caminhos (2023),

Os ataques de violência extrema em escolas diferem de outras formas de violência, tratando-se de um fenômeno com características específicas. (...) são considerados ataques os atos cometidos por estudantes ou ex-estudantes de forma intencional, ocorridos no espaço escolar e que se caracterizam como crimes de ódio e/ou movidos por vingança (ou atos infracionais violentos). São motivados por ressentimentos, preconceitos, discriminação, racismo, misoginia, intolerância à existência de um grupo, aversão completa a outra pessoa, sectarismo, extremismo, entre outros sentimentos, concepções e valores análogos. Caracterizam-se também pelo planejamento e o emprego de determinado(s) tipo(s) de arma(s) com a intenção de causar morte de uma ou mais pessoas (Vinha *et al.*, 2023, p. 6).

Essas invasões às escolas seguidas de atos de violência, representam muito mais que um simples desafio às instituições escolares; representam um dilema para toda uma comunidade. Viver em uma sociedade, minimamente comprometida com os direitos humanos, pressupõe que a tolerância e o respeito à vida devam ser salvaguardados em todas as circunstâncias. Às vezes, a própria escola, enquanto partícipe dessa sociedade, reproduz as violências e conflitos existentes nela. Em alguns casos, até normaliza. Cada vida afetada por ações violentas no ambiente escolar é um lembrete doloroso de que estamos longe de ter a escola como espaço de proteção, como pensava Hannah Arendt (2022).

Lamentavelmente, esse espaço mais parece uma idealização que não está encontrando correspondência em nosso meio, considerando que somos um dos países com altos índices de violência em suas diversas formas, mesmo com uma legislação explicitamente punitiva. Todavia, ações meramente punitivas não bastam; é preciso pensar em formas de prevenção, generalistas ou artesanais, e reelaborar sentidos capazes de diluir a dor causada pela violência às vítimas, às famílias e a toda a comunidade escolar.

Considerando isso, ao buscarmos tecer uma reflexão sobre a violência contra as escolas, não descartamos a oportunidade de observar as ações de violência em nossa realidade social. Um olhar mais cuidadoso para isso aponta que sua manifestação talvez esteja longe de ser superada. Longe

de acusar as instituições educativas, parece que as discussões acadêmicas, os poucos programas e ações das redes de ensino não foram capazes de extirpar a existência desse mal. A preocupação no seio das escolas, dos governos, das universidades e na sociedade civil oscila entre não fazer nada ou fazer pouco. E os dados recentes revelam um grave aumento de ações violentas nos últimos anos (Vinha *et al*, 2023).

Ao acessarmos um site de notícias ou assistirmos a um telejornal, somos confrontados com notícias de violência e invasões que resultaram em tragédias. Às vezes, não é necessário ir tão longe para encontrar essas notícias: basta uma conversa informal com alguém para saber de relatos próximos de nossas casas. As manifestações de atos violentos estão tão perto, que podem ser notadas não só no ambiente escolar, mas em outros espaços em que as crianças deveriam também ser amparadas, como seus lares. Esse tipo de violência pode ser chamado de violência intrafamiliar, sendo mais conhecida como violência doméstica. Ela envolve aqueles que guardam uma relação sanguínea ou afetiva, como pais, irmãos, avós, etc. E pode-se apresentar de diversos modos, principalmente, por meio de agressões físicas, verbais, psicológicas e simbólicas.

A violência física, talvez seja a mais visível, visto que deixa marcas nos corpos de quem sofre. Envolve atos como bater, empurrar, castigar corporalmente ou qualquer outra forma de agressão que cause danos físicos. Já a violência psicológica e simbólica é também danosa por ser difícil de detectar visualmente, pois inclui xingamentos, humilhações, manipulações emocionais, ameaças, isolamento social, dentre outras ações. Sua natureza “invisível” e seus efeitos mais silenciosos tornam difícil uma resposta adequada.

Além dessas violências, outros tipos podem ser vistos em nosso meio: a violência de gênero, que se refere a atos violentos cometidos contra uma pessoa tendo como base o seu gênero; a LGBTfobia, um tipo de violência cometida contra uma parcela da população que difere da heteronormatividade em sua orientação; o racismo, preconceito ou violência cometida contra alguém por ser de uma etnia diferente; a violência institucional, quando forças policiais, sistemas de justiça, instituições de saúde, etc. violam a dignidade de um indivíduo; dentre outras.

Voltando para a violência às escolas, no Brasil, diversos casos têm chocado a sociedade e se tornado famosos. Embora não representando a totalidade das ocorrências, evidenciam a disseminação da violência ao espaço, por excelência, de cuidado e aprendizagem. Segundo Arendt (2022), a escola, espaço pré-político, é um lugar de proteção às crianças frente ao mundo público. A ausência desse acolhimento pode causar danos para a vida escolar e social dos mais novos e dos jovens, além de implicações na vida pessoal.

Conforme o relatório Ataques de violência extrema em escolas no Brasil: causas e caminhos (2023) e reportagens em sites de notícias, desde o ano de 2002 o país vem se defrontando com casos de violência às escolas que mantêm semelhanças entre si. Percebe-se que o modo como as violências se deram foi semelhante, assim como as armas utilizadas, o histórico de vida dos infratores, as vítimas,

etc. Para ilustrar, relembremos os casos que ganharam mais notoriedade na mídia brasileira, seguindo uma ordem cronológica a partir da década de 2000.

Em 2002, em Salvador - BA, um estudante de 17 anos pegou o revólver calibre 38 do pai, matou uma colega e feriu outra no Colégio Sigma, após a professora ter pedido ao estudante para que fizesse a atividade escolar; no ano de 2003, na cidade de Taiúva - SP, no pátio da Escola Estadual Coronel Benedito Ortiz, um estudante de 18 anos atirou contra 50 estudantes e cometeu suicídio em seguida. Não houve vítimas fatais além do atirador; em 2011, uma professora foi morta a tiros por um estudante de apenas 10 anos de idade em São Caetano do Sul - SP. Em seguida, cometeu suicídio. A instituição em que o fato ocorreu foi a Escola Municipal Alcina Dantas Feijão.

O caso mais chocante foi o da cidade de Realengo - RJ, em 2011, onde um ex-aluno da Escola Municipal Tasso da Silveira disparou contra alunos, ceifando a vida de 12 deles. O atirador cometeu suicídio após receber um tiro na barriga disparado por policiais. Ele tinha 23 anos de idade e os estudantes mortos tinham entre 13 e 15; em 2012, na capital paraibana, João Pessoa, dois jovens invadiram o pátio da Escola Estadual Enéas Carvalho e atiraram em três adolescentes; em 2017, em Goiânia - GO, um estudante de 14 anos usou a arma da mãe, uma policial militar, matou a tiros dois colegas e feriu outros quatro no colégio particular Goyases. Investigações da Polícia Civil mostraram que o adolescente sofria bullying.

Em 2018, em Medianeira - PR, no Colégio Estadual João Manoel Mondrone, um estudante de 15 anos que era vítima de bullying nessa escola sacou uma arma e atirou em colegas; em Suzano - SP, no ano de 2019, dois ex-alunos da Escola Estadual Raul Brasil atiraram contra estudantes, deixando 10 mortos (incluindo os atiradores) e 11 feridos. Ao final do massacre, um dos atiradores matou o parceiro e, em seguida, cometeu suicídio (Terra, 2021); no ano de 2021, na cidade de Saudades-SC, um adolescente de 18 anos vitimou fatalmente uma professora, um agente educacional e três crianças menores de 2 anos. Indo de bicicleta e usando um facão, o jovem cometeu o massacre na Escola-creche Aquarela (Almeida, 2021).

Em 25 de novembro de 2022, um ataque a tiros em duas escolas na cidade de Aracruz - ES matou três professoras e uma aluna de 12 anos, além de deixar feridos. A Escola Estadual Primo Bitti e o Centro Educacional Praia de Coqueiral foram invadidas pelo atirador de 16 anos que usava roupas camufladas, capuz e indumentária nazista, filho de um policial militar e ex-aluno de uma delas (Okumura, 2022); em 5 de abril de 2023, a Creche Cantinho Bom Pastor, na cidade de Blumenau-SC, foi invadida por um homem de 25 anos que matou a golpes de machadinha 4 crianças e deixou outras feridas (Borges; Pacheco, 2023); a menos de 10 dias desse último caso, aconteceu outro ataque, dessa vez em São Paulo - SP, na Escola Estadual Thomazia Montoroque. A golpes de faca, um aluno de 13 anos de idade matou uma professora, feriu outras três e um estudante (G1 SP; TV Globo, 2023).

Em 19 de junho de 2023, uma aluna de 17 anos foi morta e um aluno baleado na cabeça dentro do Colégio Estadual Professora Helena Kolody, na cidade de Cambé - PR. Um ex-aluno, de 21 anos de idade, foi autor da violência (Bukalowski; Tanan, 2023); em 03 de agosto de 2023, na

cidade de Paudalho, Zona da Mata de Pernambuco, um aluno foi esfaqueado por um colega de classe na Escola de Referência em Ensino Médio Herculano Bandeira (G1 PE, 2023).

Finalizando com casos ainda mais recentes: em 9 de abril de 2024, na Escola Estadual Júlio Pardo Couto, em Praia Grande – SP, o aluno Carlos Teixeira Gomes Ferreira Nazara, de 13 anos, foi agredido por colegas, vindo a falecer dias depois em decorrência dos ferimentos. Esta foi uma situação típica de bullying (G1 Santos, 2024); por fim, em 18 de outubro de 2024, um aluno de 14 anos matou a tiros três colegas de turma em uma escola na cidade de Heliópolis – BA. Em seguida, cometeu suicídio (Pitombo; Souza, 2024).

Além de causar desconforto, essas memórias mobilizam nosso pensamento sobre como e por que foi possível o aumento gradativo desses episódios nos últimos anos no Brasil. É evidente que, antes de 2002, não havia registros desses tipos de ocorrência, o que só aconteceu recentemente. Segundo o relatório supracitado, entre 2002 e 2023, em nosso país, foram: 36 ataques; 58,33% dos ataques aconteceram entre fevereiro de 2022 e outubro de 2023; 76,92% dos autores eram menores de idade; 137 vítimas, sendo 35 fatais e 102 feridos, dentre outros dados.<sup>6</sup>

É importante destacar que muitos casos de violência escolar não se tornam notícias e, tampouco, chegam ao conhecimento público. Às vezes, quando é uma violência cometida fora dos muros da escola, até mesmo a família dos estudantes ou a comunidade escolar não ficam sabendo. Existe uma subnotificação que torna difícil rastreamos com precisão o número exato de casos de violência escolar em nosso país.

Segundo o site Politize!, em 2022, de janeiro a agosto, o estado do Tocantins registrou mais de 100 boletins de ocorrência por lesões corporais e ameaças no âmbito escolar; 80% das vítimas registradas nesses boletins foram professores. Ainda, de acordo com a fonte, de 5.300 professores contatados, 80% deles foram vítimas de agressões, sobretudo, de violência verbal e psicológica; e 7%, foram vítimas de agressões físicas.

Por sua vez, a Secretaria de Educação de São Paulo relatou 4.021 episódios de agressões físicas entre janeiro e fevereiro de 2022, demonstrando um aumento exponencial de 48,5% em relação a 2019, derradeiro ano antes da pandemia do coronavírus chegar ao Brasil. Já em conformidade com os dados da Plataforma Conviva (Placon), sistema de registro para as ocorrências escolares, são registradas 108 ocorrências de agressão física a cada dia letivo, em média, nas quase 5.000 escolas de São Paulo. Além disso, aumentaram, também, em 52% as ocorrências de ameaças e 77% os casos de bullying nas escolas estaduais de São Paulo em comparação a 2019.

---

<sup>6</sup> Um outro relatório sobre a violência extrema às escolas foi organizado em 2022 pelo professor da Faculdade de Educação da USP e dirigente da Campanha Nacional pelo Direito à Educação, Daniel Cara, intitulado de O extremismo de direita entre adolescentes e jovens no Brasil: ataques às escolas e alternativas para a ação governamental. Disponível em: <https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/cedoc/detalhe/tf-relatorio-o-extremismo-de-direita-entre-adolescentes-e-jovens-no-brasil-ataques-as-escolas-e-alternativas-para-a-acao-governamental,1bbb5cef-ae9e-4998-8ea3-ee988b9b9cd8>.



Em 2019, a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) divulgou um levantamento global que mostra que o nosso país tem um dos índices mais altos do mundo no ranking de agressões aos docentes. Para esse levantamento, 250 mil professores e líderes escolares de 48 países ou regiões foram entrevistados e os dados foram muito preocupantes: no Brasil, há um ambiente favorável para a prática do bullying; 28% dos gestores escolares brasileiros já presenciaram intimidações ou bullying entre estudantes – o que é o dobro da média da OCDE! Semanalmente, cerca de 10% das escolas do país registram intimidações ou abuso verbal contra educadores, sendo a média internacional de 3%; no ano de 2017, 12,05% dos professores relataram terem sido vítimas de agressão verbal ou intimidação por parte dos alunos, no mínimo, uma vez por semana. A média internacional é 3,4%.

O levantamento ainda expôs os tipos de violências que são mais comuns contra os professores: agressão verbal, 48%; assédio moral, 20%; bullying, 16%; discriminação, 15%; furto/roubo, 8%; agressão física, 5%; roubo ou assalto à mão armada, 2%. E os tipos de violência mais comuns contra estudantes são: bullying, 22%; agressão verbal, 17%; agressão física, 7%; discriminação, 6%; furto/roubo, 4%; assédio moral, 4%; roubo ou assalto à mão armada, 2%. Um futuro levantamento mostrará dados atualizados.

Diante da realidade, algumas perguntas ainda nos inquietam para além dessas violências escolares apontadas pelos dados: Existe uma raiz da violência extrema às escolas brasileiras? Quais elementos impulsionaram o aumento exponencial de violência extrema às escolas nos últimos anos? Quais estratégias são efetivas para enfrentar esse mal disseminado em nossas instituições educativas? É possível uma reparação para as vítimas desses atos traumáticos? Para responder as questões é preciso mobilizar o pensamento em busca de uma compreensão mesmo que demorada, já que a violência às escolas se configura como multifacetada, exigindo de nós outras respostas.

De qualquer modo, é importante levar em consideração que a falta de educação para o respeito às diversidades, a exposição à violência social, a realidade sociocultural de cada indivíduo, a polarização política e ideológica, o acesso às armas de fogo, o bullying enraizado nas relações escolares, o acesso de crianças e adolescentes sem monitoramento a certos jogos digitais e a comunidades mórbidas, o isolamento pandêmico que dificultou as relações presenciais, a falta de políticas públicas para combater a violência, etc., são situações que devem ser levadas em conta quando procuramos compreender o porquê desse aumento da violência às escolas nos últimos anos enquanto um fenômeno complexo.

Frente a todo esse crescimento da violência às escolas no Brasil, em 21 de julho de 2023, o então presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, e o ministro da Justiça e Segurança Pública à época, Flávio Dino, assinaram um Projeto de Lei (PL) que visa tornar a violência à escola um crime hediondo. Além disso, assinaram a pactuação de um repasse de 170 milhões de reais referentes ao Programa Nacional de Segurança nas Escolas. Foram habilitados para receber os recursos 24 estados, o Distrito Federal e 132 municípios, conforme o Edital nº 5/2023. O Governo de Pernambuco ficou

com uma parcela de quase 3 milhões para aplicar na rede estadual de ensino, junto a oito cidades também contempladas.

O presidente Lula sancionou, ainda, uma lei que cria um sistema de monitoramento da violência escolar junto a um disque-denúncia. Ela cria o Sistema Nacional de Acompanhamento e Combate à Violência nas Escolas (SNAVE), que será implementado a partir de uma articulação entre governo federal, estados, municípios e o Distrito Federal. O serviço de denúncia será gratuito e abrangerá todo o Brasil. O foco principal do SNAVE será a identificação, prevenção e conscientização: produção de estudos, levantamentos e mapeamentos de ocorrências de violência escolar; sistematização e divulgação de medidas e soluções de gestão eficazes no combate à violência escolar; promoção de programas educacionais e sociais direcionados à formação de uma cultura de paz; prestação de assessoramento às escolas consideradas violentas, nos termos de regulamento (UOL, 2023).

Após o massacre na Creche Cantinho Bom Pastor, o governo federal se viu alarmado e rapidamente elaborou as medidas. O fato é que não sabemos se serão efetivas, pois precisamos da experimentação para se chegar a conclusões e melhoramentos. Pesquisas futuras nos mostrarão isso. Mas sabemos que não fazer nada demonstra a covardia institucional diante de um problema que tem tirado a vida de nossos estudantes e professores. Combater a violência às escolas em um país onde ela se manifesta banalmente nas relações humanas, não é só um dever do Estado, mas denota qual o mundo que nós, adultos, queremos entregar para os novos e os jovens (Arendt, 2022).

Posto isso, a pesquisa de doutorado da qual este texto trata, teve como objetivo geral: Compreender a concepção de violência no pensamento de Hannah Arendt e sua contribuição frente à violência extrema contra as escolas no contexto atual brasileiro. E como objetivos específicos: a) Refletir sobre a noção de violência no pensamento arendtiano; b) Discutir alguns elementos presentes na configuração de violência extrema contra as escolas; c) Elucidar as contribuições do pensamento arendtiano para uma possível reconciliação frente à violência contra as escolas.

As inquietações que motivaram esse trabalho derivaram, primeiramente, da minha experiência profissional enquanto professor no ensino fundamental e médio.<sup>7</sup> Durante essa jornada, testemunhei – e ainda testemunho! – vários episódios de tipos diversos de violências entre alunos, professores e gestão, tanto na rede privada como na rede pública de ensino. Contudo, o encontro com a violência nos espaços escolares não veio apenas com a docência.

Minha experiência primeira com a violência escolar se deu enquanto aluno da educação básica. Durante os 15 anos como discente, transitei por vários papéis frente ao fenômeno: ora fui vítima, ora fui agressor, ora fui espectador, ora fui defensor de quem sofria violência, ora vivi a estranha condição de ser simultaneamente agressor e vítima, conhecida como *bully-victim* (Salmivalli et

---

<sup>7</sup> Aqui, peço licença ao leitor para usar o pronome na primeira pessoa do singular.

*al.*,1998). A vivência desses papéis, ajudou na organização de memórias e na busca por uma compreensão não apenas teórica, mas existencial.

Emerich Coreth (1973) diz que o encontro com o sentido de algo não se dá apenas por uma compreensão teórica, mas, também, por uma compreensão prática. Para ele, não se diz apenas que “compreendo alguma coisa”, mas vai-se além, quando se afirma que “entendo de alguma coisa”. Desse modo, essa coisa é familiar e, no trato com ela, abrem-se janelas de sentidos. Revisitar minhas memórias de violência dentro dos espaços escolares e organizá-las internamente auxilia no trato com o tema.

Outra inquietação que justifica essa pesquisa, parte da curiosidade epistêmica sobre a possível contribuição da teoria arendtiana para a compreensão do conceito de violência e do próprio fenômeno da violência contra as escolas no contexto atual de nosso país. Como ressaltamos, é possível encontrar alguns trabalhos acadêmicos sobre o tema a partir de nossa abordagem teórica escolhida. Todavia, a inquietação surge por estarmos em outro momento histórico, onde a violência contra as escolas tem crescido abruptamente, o que denota outra realidade. Por Arendt ter vivido e escrito sobre a experiência totalitária da violência, a inquietação se potencializa, visto que é possível encontrar elementos totalitários ainda subsistentes em nossa sociedade.

Para além dessas inquietações, o desejo de continuar os estudos em torno do pensamento de Hannah Arendt, emerge como um diálogo iniciado desde a pesquisa de Mestrado em Educação, intitulada: Educação, pensamento e neoliberalismo: reflexões arendtianas sobre a(s) crise(s) na educação escolar, defendida em julho de 2019 no Programa de Pós-graduação em Educação, do Centro de Educação da UFPE (PPGEdu/UFPE/CE), sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Henrique Albert Brayner. O propósito da pesquisa de mestrado foi entender qual o lugar do pensamento na educação escolar contemporânea.

Sabemos que a educação escolar vem sofrendo diversas investidas de grupos econômicos e do próprio agir instrumental da política e dos governos. Um cenário que é, em grande parte, resultado do crescimento neoliberal configurado enquanto uma ideologia econômica que incentiva o livre mercado, a diminuição do papel do Estado e a massiva privatização das instituições e serviços públicos, inclusive a educação. Assim, tornou-se necessário refletir sobre esses dilemas a fim de compreender como essa mesma educação tem sentido o impacto do neoliberalismo e como isso reverbera na possibilidade da prática do pensamento no contexto escolar.

Para caminhar junto à pesquisa de mestrado, refletimos outro tema com o auxílio do pensamento arendtiano, fazendo um esforço em compreender questões mais específicas e que não confinem o pensamento apenas naquilo que já foi dito. Antes, foi uma mirada para uma realidade complexa, a fim de possibilitar ao pensamento um sentido (Arendt, 2014b). Mediante isso, ensaiamos possíveis reflexões para o questionamento que move esta pesquisa: Como a perspectiva arendtiana pode contribuir para a compreensão das manifestações da violência extrema contra as escolas no atual contexto brasileiro?

A metodologia que orientou essa pesquisa foi inteiramente bibliográfica, uma vez que todo material utilizado foi composto por textos. O uso da técnica da hermenêutica assegurou fidedignidade à interpretação desses materiais. A busca por uma compreensão fundamentada hermenêuticamente procura trazer às claras o genuíno sentido do que se é estudado. Para Coreth (1973), compreender é, antes de tudo, apreender o sentido a partir de uma compreensão humana, objetiva, prática, histórica e da natureza.

O ato de compreender é **humano** porque se dá no diálogo (*διάλογος*) estabelecido entre pessoas, onde se sobressai um intercâmbio de sentidos através da linguagem. A compreensão linguística necessita de uma estrutura inteiramente dialogal para que haja a travessia, a ligação, o encontro, a busca. Para os gregos antigos até Aristóteles, o diálogo se tratava de uma conversa, uma discussão, um ato de perguntas e respostas entre pessoas que têm um interesse em comum: a busca por sentidos (Abbagnano, 2007). Todavia, inerente à compreensão humana, há uma compreensão **objetiva**, que é manifestada com o tempo. De acordo com Coreth (1973, p. 56),

Essa objetivação tem, pois a função de mediar a compreensão humana. Por outro lado, porém, a formação de sentido tem em “si mesma” um sentido, que adquire certa autonomia e independência daquele que cria o sentido. Na compreensão não se trata apenas de reproduzir o que foi pensado ou querido na ação significadora, mas também de compreender a coisa em si mesma.

Ao compreender a coisa em sua própria “essência”, a compreensão não se fecha em uma atividade puramente teórica, como ressaltamos ao tratar das justificativas desse trabalho. Ela tem seu aspecto **prático**, que é onde se abre toda uma relação/estrutura de sentido com aquilo que se busca conhecer; é um conhecimento da coisa em si, do seu funcionamento, sua peculiaridade, funcionalidade, finalidade. É derivativa da compreensão humana.

Compreender como as coisas funcionam é fundamental para o encontro com o sentido. Compreender uma máquina, um objeto, um instrumento técnico, possibilita a capacidade de domínio (uma palavra infeliz!) dessa própria coisa. Essa compreensão prática auxilia, também, para o entendimento da conduta ética na comunidade em que se vive, ajuda a entender o porquê se deve comportar de tal maneira e não de outra, o que é aceitável em tal contexto de tradições comunitárias, abrindo uma estrutura significativa para a vida cotidiana.

Coreth (1973) ratifica que todas essas formas de compreensão humana (objetiva e prática) são sempre mediatas e vão se encontrar com um domínio da compreensão que é hermenêuticamente primordial. Esse domínio é a compreensão **histórica**, da qual busca compreender os homens do passado, suas histórias, seus feitos e os fatos que fizeram parte de suas vidas, modulando suas experiências dentro de um determinado contexto histórico.

Para isso, é necessário estabelecer uma relação mediada objetivamente pelas coisas criadas pelo próprio homem. Pode-se dizer que um edifício do século XIX diz muita coisa de quem o

construiu; as fotografias antigas ajudam a entender formas de se vestir e se comportar em dada época; uma obra de arte medieval conduz à construção da compreensão de uma mentalidade estética produzida durante o período de maior poderio da Igreja Católica; uma ferramenta encontrada por paleontólogos ou arqueólogos pode trazer luz ao entendimento de quando o *Homo sapiens* começou a produzir coisas que o ajudassem a sobreviver.

Vemos, então, que a compreensão está para além do texto. Ela busca o contexto. Não há possibilidade de entender um homem ou acontecimento do passado sem buscar os detalhes que parecem, apenas, ancilares, mas que são fundamentais. Ao buscar uma compreensão histórica, faz-se um mergulho no passado, procurando se afastar de uma interpretação superficial, que não pode ser fixa, fechada e estática. Para Coreth:

De importância fundamental, contudo, é que no conhecimento da história, se trata de uma “compreensão”, superior a uma simples “explicação” causal. Uma obra ou um evento histórico nunca podem ter uma explicação causal adequada; devem, antes, ser compreendidos em seu sentido e por seus contextos de sentidos (Coreth, 1973, p. 59).

Consequentemente, é válido o questionamento se na hermenêutica também não existe uma compreensão da **natureza** que esteja para além de uma explicação, sabendo da dualidade entre explicar e compreender e da resistência em aceitar que a natureza possa ser compreendida. Mesmo a pesquisa científica da natureza anseia por uma compreensão do significado da própria natureza. E essa compreensão não precisa necessariamente estar em desacordo com a explicação. “Não há explicação sem compreensão, como igualmente não há compreensão sem explicação” (Coreth, 1973, p. 60). Frente a isso, a maior característica da compreensão é seu aspecto universal perante um mundo de sentidos.

A própria Hannah Arendt recorreu a uma abordagem hermenêutica/interpretativa quando buscou compreender os acontecimentos políticos do século XX. No prefácio de *A condição humana* (2014a), ressaltou que queria “pensar sobre o que estamos fazendo”, ou seja, pretendia refletir, interpretar, compreender as ações humanas e o mundo em que estavam contidas. De acordo com ela,

a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo (Arendt, 2014a, p. 6).

Seguindo esse caminho, a pesquisa não teve a intenção de fornecer respostas definitivas às preocupações em torno da violência contra as escolas. Pretendeu-se, antes, compreendê-la a partir de uma prática dialógica onde o pensamento caminhou sem amarras, como atesta nossa escrita. A

ausência dele seria o mais alto grau de inadequação de uma reflexão superficial, que não leva em conta o que acontece ou se baseia apenas na discussão de uma só narrativa. O amparo teórico, o contexto e os diversos pontos de vista são importantes quando se busca compreender um fenômeno a partir de um olhar para a realidade atual.

Assim sendo, a hermenêutica se apresenta como uma técnica holística, que leva em consideração o todo e as partes. Edgar Morin (2000), refletindo em torno dos princípios que devem estar presentes no conhecimento pertinente para a busca por compreensões do mundo, assegura que é preciso ter uma noção de conhecimento que seja contextual, global, multidimensional e complexa.

A dimensão do **contexto** é essencial, pois o conhecimento das informações ou dos dados sem uma contextualização são insuficientes. É necessária a contextualização para que as informações encontrem o autêntico sentido. “Para ter sentido, a palavra necessita do texto, que é o próprio contexto, e o texto necessita do contexto no qual se enuncia” (Morin, 2000, p. 36).

O **global** vai além do contexto, sendo o conjunto das várias partes ligadas a este de um modo inter-retroativo ou organizacional. Para Morin (2000), o todo tem qualidades/propriedades que não podem ser encontradas nas partes, caso estejam isoladas umas das outras. Como também, diversas qualidades/propriedades podem ser inibidas por restrições derivadas do todo. É do aspecto holístico da compreensão e do conhecimento que o pensador francês quer tratar.

Já a **multidimensionalidade** aponta para as diversas faces não só do conhecimento em si, mas do conhecimento de algo, da sociedade, do sujeito, da formação do educador<sup>8</sup>, etc. “O conhecimento pertinente deve reconhecer esse caráter multidimensional e nele inserir estes dados: não apenas não se poderia isolar uma parte do todo, mas as partes umas das outras” (Morin, 2000, p. 38).

Por fim, o aspecto da **complexidade** deve estar contido no conhecimento pertinente que é formulado pela compreensão. A complexidade é um elo entre a unidade e a multiplicidade, como também é pensar o certo e o incerto, o lógico e o contraditório. É a própria imersão do observador na observação.

Emerich Coreth (1973), de forma semelhante, ao pensar a hermenêutica enquanto um problema filosófico, reflete sobre seu caráter holístico ao apontar que compreender corresponde a apreender o individual em sua peculiaridade e significância, mas que essa compreensão se dá pelo todo. Ressurge aí o aspecto circular da compreensão a que Martin Heidegger exprime a partir de uma noção de “horizonte”, ao pensar nossa compreensão do mundo e do nosso lugar nele enquanto seres

---

<sup>8</sup> O Prof. Emérito Ferdinand Röhr, do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco, publicou um texto intitulado A multidimensionalidade na formação do educador (1999). Nele, o tema é abordado em suas raízes teóricas, apontando para a multidimensionalidade na formação do educador enquanto multidimensionalidade do pedagógico e suas reverberações na formação da educação no curso de Pedagogia.

situados em um contexto histórico e cultural específico.

O aspecto circular do texto abriu espaço para um modo de escrita um tanto ensaístico, aquela abordagem mais experimental onde o pensamento discorre sem fronteiras, sem conclusões rígidas, sem uma hierarquia dogmática. Para Adorno (2003, p. 44), o ensaio procura desencavar, com os conceitos, aquilo que não cabe dentro dos próprios conceitos, ou aquilo que, “através das contradições em que os conceitos se enredam, acabam revelando que a rede de objetividade desses conceitos é meramente um arranjo subjetivo”. Desse modo, nossa escrita, ao “flertar” com o gênero ensaio, atua como uma resistência epistemológica: abraça as contradições do objeto estudado, rejeitando uma síntese totalizadora ao deixar o pensamento desapegado de fórmulas escriturais.

Esse percurso metodológico deu condições de pensar os momentos da pesquisa como diálogos que possibilitam a travessia perante toda a tessitura da tese. Esses momentos, que não são partes estanques, mas decorrentes e interconexos uns dos outros a partir de um movimento comunicativo. A própria atividade do pensamento que possibilita a interpretação dos textos é dialógica. De idas e vindas, o pensamento vai se dando como a atividade mais ativa que podemos realizar enquanto sujeitos que guardam uma dimensão racional.

Para mais, a pesquisa pode ser vista a partir de quatro momentos. Para que pudesse manter suas peculiaridades e, ao mesmo tempo, ser compreendida em sua totalidade, cada momento caminha por uma reflexão diferente, mas complementar. Percebe-se, desse modo, a holisticidade não só do conteúdo exposto e sua interpretação, mas também da própria forma do trabalho escritural.

O primeiro momento é este mesmo em que estamos. Aqui, o que mais tem nos importado é situar o leitor diante do problema que nos preocupa a apresentar o panorama da pesquisa; o segundo momento foi aquele em que refletimos sobre a noção de violência no pensamento de Hannah Arendt. Para isso, abordamos o contexto em que a filósofa discutiu a violência em sua obra *Sobre a violência* (2013). Além disso, tratamos de como a modernidade foi um período de desintegração dos espaços dos quais os homens fazem parte, gerando várias consequências para o mundo comum. Uma delas é o aumento da violência. Ainda, refletimos sobre algumas das características da violência, da ação e as relações que ambas estabelecem dentro do âmbito da política.

No terceiro momento, discutimos sobre as fronteiras entre o poder e a violência, sobre a violência nazista capaz de gerar humanos supérfluos e a noção de banalidade do mal no pensamento arendtiano, tecendo um diálogo com as motivações das ações de violência extrema às escolas. Assim, observamos como elementos totalitários que se cristalizaram aproximam-se das escolas através de massacres, um tipo de ação violenta que se dá contra estudantes, professores e funcionários das instituições educacionais e é executada por indivíduos externos ou alunos/ex-alunos. Nesse momento, lançamos mão do relatório *Ataques de violência extrema em escolas no Brasil: causas e caminhos* (2023), para que pudesse nos ajudar na discussão.

No último momento, arriscamos oferecer algumas contribuições para o debate entre violência e educação. Para isso, discutimos alguns dilemas da crise política que atingiu a educação

através da tradição e da autoridade, levando a uma perda significativa do mundo comum. Por conseguinte, o caminho que o pensamento arendtiano ofereceu foi trazer para o debate as categorias políticas do perdão, capaz de frear a irreversibilidade da ação, e da promessa, capaz de oferecer ilhas de segurança frente à imprevisibilidade da ação. Nesse momento, longe de oferecermos um remédio preciso para o mal da violência extrema contra as escolas, provocamos o pensamento sobre possíveis caminhos que podem ser trilhados a partir do horror.

É sabido que o amparo em teóricos que discutiram a questão da violência foi necessário para a realização dessa tarefa acadêmica. Buscamos no arcabouço teórico de Hannah Arendt os fundamentos primeiros de nossa escrita, a partir das obras: *Sobre a violência* (2013), *A condição humana* (2014a), *Entre o passado e o futuro* (2022), *Origens do totalitarismo* (2012), etc. De modo ancilar, lançamos mãos de comentadores da obra arendtiana e outros teóricos que oferecem contribuições para o desenvolvimento da pesquisa.

Finalmente, a resposta à questão de como a perspectiva arendtiana pode contribuir para a compreensão das manifestações da violência extrema dirigida às escolas no atual contexto brasileiro foi buscada, mas não encerrada. A provisoriidade do conhecimento, a dialogicidade do pensamento aliadas à possibilidade do novo, não permitiram a essa pesquisa oferecer respostas definitivas. Na busca por responder à questão-problema, abriram-se mais caminhos e ensaiaram-se novas indagações perante o “espanto” do fenômeno em discussão. Aqui, foi onde o *thaumatzēin* apareceu como o motor primeiro no ato de filosofar em torno de um problema assombroso.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. de Alfredo Bossi. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRAMOVAY, Miriam. *Violência nas escolas*. Brasília: Unesco, 2002.

ALMEIDA, Pedro. Em 2021, outra creche em município de SC foi alvo de ataque; relembre. *Metrópoles*, Brasília, 4 maio 2021. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/em-2021-outra-creche-em-municipio-de-sc-foi-alvo-de-ataque-relembre>. Acesso em: 5 abr. 2023.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *Reflexões sobre Little Rock*. In: \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 261-281.



ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BARREIROS, Isabela. Quantas pessoas foram mortas e desapareceram durante a ditadura militar brasileira? *Aventuras na História*, 10 nov. 2019. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/quantas-pessoas-foram-mortas-e-desapareceram-durante-ditadura-militar-brasileira.phtml>. Acesso em: 23 out. 2023.

BORGES, Caroline; PACHECO, John. Ataque a creche em Blumenau: o que se sabe e o que falta esclarecer. *G1*, 5 abr. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2023/04/05/ataque-creche-blumenau.ghtml>. Acesso em: 17 abr. 2023.

BUKALOWSKI, Gabriel; TANAN, Kathulin. Ex-aluno invade colégio e mata estudante a tiros em Cambé, no norte do Paraná. *G1*, 19 jun. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/norte-noroeste/noticia/2023/06/19/tiroteio-em-escola-em-cambe-pr.ghtml>. Acesso em: 18 jul. 2023.

BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético político*. Trad. Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CARAS, Daniel. O extremismo de direita entre adolescentes e jovens no Brasil: ataques às escolas e alternativas para a ação governamental (Relatório). São Paulo: 2022. Disponível em: [https://media.campanha.org.br/acervo/documentos/Relatorio\\_ExtremismoDeDireitaAtaquesEscolasAlternativasParaAcaoGovernamental\\_RelatorioTransicao\\_2022\\_12\\_11.pdf](https://media.campanha.org.br/acervo/documentos/Relatorio_ExtremismoDeDireitaAtaquesEscolasAlternativasParaAcaoGovernamental_RelatorioTransicao_2022_12_11.pdf). Acesso em: 10 abr. 2023.

CHARLOT, Bernard. A violência na escola: como os sociólogos franceses abordam essa questão. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 432-442, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/5864>. Acesso em: 28 out. 2024.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

Decreto prevê monitoramento de violência nas escolas. *UOL*, 3 ago. 2023. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2023/08/03/decreto-monitoramento-violencia-escolas.htm>. Acesso em: 07 ago. 2023.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

G1 PE. Adolescente esfaqueia colega em sala de aula de escola estadual; vídeo mostra briga. *G1*, 4 ago. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2023/08/04/adolescente-esfaqueia-colega-em-sala-de-aula-de-escola-estadual-video-mostra-briga.ghtml>. Acesso em: 05 ago. 2023.

G1 SANTOS. Entenda o que se sabe sobre o caso do adolescente de 13 anos que morreu após ser agredido em escola. *G1*, 19 abr. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2024/04/19/entenda-o-que-se-sabe-sobre-o-caso-do-adolescente-de-13-anos-que-morreu-apos-ser-agredido-em-escola.ghtml>. Acesso em: 14 maio 2024.

## EDUCAÇÃO EM RUÍNAS? UMA LEITURA ARENDTIANA SOBRE A VIOÊNCIA CONTRA AS ESCOLAS NO BRASIL

- G1 SP; TV GLOBO. Uma professora morre e três ficam feridas em ataque a escola estadual na Zona Sul de SP, diz PM. *G1*, 27 mar. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/03/27/professores-e-alunos-sao-esfaqueados-dentro-de-escola-estadual-na-zona-sul-de-sp-diz-pm.ghml>. Acesso em: 19 abr. 2023.
- HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- IPEA; FBSP. *Atlas da violência 2023*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023.
- IPEA; FBSP. *Atlas da violência 2024*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024.
- LAFER, Celso. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 9-13.
- LOPES, José Reinaldo. *Homo ferox: as origens da violência humana e o que fazer para derrotá-la*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2021.
- LOSURDO, Domenico. *A não violência: uma história fora do mito*. Trad. Carlo Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012.
- MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MICHAUD, Yves. *A violência*. Trad. L. Garcia. São Paulo: Ed. Ática, 1989.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Violência e saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.
- OKUMURA, Renata; BRUM, Matheus. O que se sabe sobre ataques em escolas de Aracruz, no ES, que deixaram 4 mortos. *Estadão*, 25 nov. 2022. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/brasil/ataques-tiros-escolas-aracruz-mortes-nprm/>. Acesso em: 18 dez. 2022.
- PITOMBO, João Pedro; SOUZA, Aléxia. Estudante de 14 anos mata três colegas em escola no interior da Bahia. *Folha de S. Paulo*, 18 out. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2024/10/estudante-de-14-anos-mata-tres-colegas-em-escola-no-interior-da-bahia.shtml>. Acesso em: 20 out. 2024.
- Relembre outros ataques a escolas do Brasil. *Terra*, 4 mai. 2021. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/relembre-outros-ataques-a-escolas-do-brasil,9c3a995577a3ede4bca1087f17efe26d4ijk2h6t.html>. Acesso em: 18 ago. 2022.
- RÖHR, Ferdinand. A multidimensionalidade na formação do educador. *Revista de Educação AEC*, n. 110, 1999.
- SALMIVALLI, Christina et al. Bullying as group process: Participant roles and their relations to social status within the group. *Aggressive Behaviour*, v. 22, 1996. Disponível em: [https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/\(sici\)1098-2337\(1996\)22:1<1::aid-ab1>3.0.co;2-t](https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/(sici)1098-2337(1996)22:1<1::aid-ab1>3.0.co;2-t). Acesso em: 6 mar. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 16ª ed. Porto: B. Sousa Santos; Edições Afrontamento, 2010.

SIQUEIRA, Izaquiel Arruda. *Educação, pensamento e neoliberalismo: reflexões arendtianas sobre a(s) crise(s) na educação escola*. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/35737>. Acesso em: 20 fev. 2023.

VINHA, Telma et al. *Ataques de violência extrema em escolas no Brasil: causas e caminhos*. 1. ed. São Paulo: D3e, 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. Miguel Serras Pereira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

**ILHAS DE LIBERDADE: A POLÍTICA PRESENTE NAS PRÁTICAS DE JUSTIÇA RESTAURATIVA**

*Islands Of Freedom: Politics In The Practices Of Restorative Justice*

Aline Soares Lopes<sup>1</sup>

João Salm<sup>2</sup>

**RESUMO:** O espaço das práticas restaurativas vistos como *ilhas de liberdade* fundamenta-se primeiramente na teoria política de Hannah Arendt, bem como na construção teórica em torno da Justiça Restaurativa. Como objeto de estudo os processos circulares e suas características correspondem a uma forma de organização política emancipatória a ser analisada. O objetivo geral desta pesquisa encontra-se na aproximação da filosofia da teórica política Hannah Arendt e dos estudos desenvolvidos recentemente em torno dos processos circulares utilizados na Justiça Restaurativa. Como objetivos específicos pretende-se apontar as conceituações pertinentes presentes na teoria de Arendt, e nos teóricos de Justiça Restaurativa, como Elizabeth Elliot e Howard Zehr. Os principais resultados desta pesquisa foram a problematização dos espaços de liberdade na atualidade e a potencialidade dos processos circulares na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Ilhas de Liberdade; Práticas Restaurativas; Políticas emancipatórias; Processos circulares.

**ABSTRACT:** The space of restorative practices seen as islands of freedom is based primarily on Hannah Arendt's political theory, as well as on the theoretical construct surrounding Restorative Justice. As an object of study, circular processes and their characteristics correspond to a form of emancipatory political organization to be analyzed. The general objective of this research is to bring together the philosophy of political theorist Hannah Arendt and recent studies on circular processes used in Restorative Justice. The specific objectives are to highlight the relevant concepts present in Arendt's theory and in the work of Restorative Justice theorists such as Elizabeth Elliot and Howard Zehr. The main results of this research were the problematization of spaces of freedom today and the potential of circular processes in contemporary times.

**Keywords:** Islands of Freedom; Restorative Practices; Emancipatory Policies; Circular Processes.

## INTRODUÇÃO

Este artigo é parte essencial de minha tese de doutoramento, onde problematizo alguns aspectos da Justiça Restaurativa, como se ela está sendo articulada como uma política pública ou não? Se ela está consciente das diferentes violências existentes em nossa sociedade? E, se ela é capaz de

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Mestre em Direitos Humanos e Políticas Públicas pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Aprofundamento em Direitos Humanos pela Universidad Pontificia de Comillas Madrid-Espanha. Pesquisadora na área de Filosofia do Direito. Atualmente é Professora de Direito Constitucional e Advogada. Contato: alinesoareslopes89@gmail.com;

<sup>2</sup> Doutor pela Escola de Justiça e Investigação Social da Arizona State University. Professor assistente no Departamento de Justiça Criminal da Governors State University, em Chicago. Instrutor de Justiça Restaurativa para Simon Fraser University (SFU), em Vancouver, British Columbia, Canadá onde também é Membro do Comitê de Direção do Centro de Justiça Restaurativa. Consultor do Ministério das Relações Exteriores do Canadá para cooperação internacional entre o Canadá e Brasil na área da Justiça Restaurativa. Consultor para o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD, na área da Justiça Restaurativa em Fiji e outros países do Pacífico Sul. Email: jsalm@govst.edu e joaos@sfu.ca.

construir um espaço propício para a ação política? Esta última questão muito ligada à reflexão arendtiana sobre a política no mundo contemporâneo e as *ilhas de liberdade*.

Falo que este enxerto é parte essencial da minha tese, porque foi as reflexões de Arendt que me impulsionaram a pensar espaços onde a política pudesse de fato acontecer, irrompendo com a lógica das necessidades, e possibilitando a criação de algo novo, uma nova dinâmica de relacionamentos, sem que nada seja imposto, mas que algo seja criado simultaneamente com base no diálogo e no engajamento dos sujeitos participantes.

Encontro na teoria de Arendt, uma crítica sobre a modernidade. Após o advento do social e a inauguração da modernidade, os espaços públicos, dedicados às questões públicas e com a liberdade de agir, inerente a política, se tornaram cada vez mais raros, fazendo com que na concepção da autora, restassem ao nosso tempo apenas *Ilhas de Liberdade*.

Tendo assim o duplo aspecto, da tragédia, mas também da esperança. Estes espaços restritos apresentam certos elementos políticos que serão trabalhados neste artigo e que fazem com que os “círculos de construção de paz”, um dos modelos das práticas restaurativas existentes, se aproximem do pensamento político de Arendt.

Elementos como a horizontalidade, a presença do discurso, mas também de uma escuta ativa, e posterior a isso, a possibilidade da ação conjunta, torna tal prática, uma potencial *ilha de liberdade*. Para melhor entender tal hipótese de aproximação da filosofia de Arendt com os fundamentos dos processos circulares, apresentar-se-á a conceituação e o entendimento de Arendt sobre alguns elementos como: advento do social, espaço público, liberdade, ação, discurso e pluralidade. Bem como, o majoritário entendimento sobre os processos circulares e as práticas de justiça restaurativa, isso tendo como marco teórico autores como Elizabeth Elliot, Howard Zehr, e documentos internacionais sobre JR.

## CONCEITOS ESSENCIAIS

A compreensão de alguns conceitos apresentados por Arendt se faz mister antes de iniciarmos uma articulação com a hipótese de *Ilha de Liberdade*. Arendt pensa que a política teve profundas rupturas e transformações na modernidade. O *advento do social* transformou o *espaço público*. O *domínio total* inaugurado pelos regimes totalitários trouxe uma ruptura para o mundo como o conhecíamos. E a Revolução Francesa, principal revolução liberal, deu o tom político qual iríamos seguir como modelo.

Todas essas transformações alteraram o espaço de se fazer política, o que não significa que esses espaços foram extintos, para Arendt houve-se uma redução. Se hoje observam-se muito mais espaços dedicados a questões de ordem privada, poucos espaços, entendidos como *Ilhas de Liberdade*,

ainda podem preservar a dignidade política pensada por Arendt, fornecendo liberdade para seus atores.

Ao apropriar-se dos termos utilizados por Arendt em sua obra, identificam-se essencialmente alguns mais pertinentes a compreensão e uma possível conceptualização de *Ilhas de Liberdade*. Para tanto inicia-se o entendimento que Arendt exprime sobre o *Espaço Público*.

O *Espaço Público* seria aquele espaço que inicialmente na antiguidade era destinado a tratativa de questões públicas. Como exemplo Arendt recorre a *ágora*, onde os gregos destinavam aquele espaço especificamente, para que questões da vida pública pudessem ser dirimidas. Sabendo que questões privadas poderiam atrapalhar, estes cidadãos tentavam despir-se de suas personalidades, para que se sentissem livres do peso das necessidades vitais, podendo assim fazer política de um modo livre.

A liberdade advinha da possibilidade de todos ali naquele espaço escolherem tratar-se como iguais. Não tratando-se de uma igualdade fictícia, como a que temos formalmente empregada em nossas Constituições.<sup>3</sup> Mas uma igualdade entendida pelos gregos como *isegoria*. Tal igualdade acontecia quando os cidadãos, independente de suas diferenças e consciente das mesmas, escolhiam tratar-se como iguais. Dando uns aos outros o mesmo espaço de fala e a mesma oportunidade de aparição.

Utilizando-se da fala, do discurso e da persuasão todos tinham as mesmas chances de convencer os outros participantes em torno de uma ideia, a ponto de levar os mesmos a um tipo de deliberação e a partir dali a *agir* conjuntamente. Os *Espaços de liberdade* são vistos por Arendt como constructos humanos. Tal ideia será mais bem elaborada ao longo do texto.

Para Arendt, mesmo após o *advento do social*, crítica que a pensadora emprega a algumas transformações aparentes na modernidade, a *ação*, atividade humana por excelência, não se perdeu completamente. A crítica da autora é de que as três principais atividades humanas vivenciadas na *victa activa: trabalho, obra e ação*, tiveram seus valores invertidos. Se a *ação* antes era vislumbrada com maior admiração, na atualidade o *trabalho* tem ocupado o papel de destaque.

Se na antiguidade o trabalho era visto como algo necessário para a sobrevivência, mas ainda assim, algo que gerava certa vergonha, mesmo tendo de ser realizado publicamente. Hoje ele é o centro da nossa vida pública, evoluindo para um outro patamar, entendido por Arendt como o Consumo. Se na antiguidade a pessoa era admirada por seus feitos na vida pública, como seu discurso e poder de persuasão. Hoje somos admirados e julgados pelo nosso poder econômico ou de

---

<sup>3</sup>No caso da Constituição brasileira: “ Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes...” Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Tal trecho é o que chamamos de igualdade formal perante a legislação, algo muito passível de críticas, já que a maioria dos governos têm dificuldades de torná-la real e eficaz.

consumo. Se o cidadão é transformado em consumidor, e os espaços públicos foram absorvidos pelos mercados, qual espaço nos restaria para fazermos política?

Mesmo Arendt não tendo esquematizado o conceito *ilhas de liberdade* ela apresenta indícios do que corresponderia a estes espaços de aparecimento.

Espaços estes onde a *condição humana* da *ação* pode irromper a nossa vida dedicada ao consumo de absolutamente tudo. Em uma sociedade de massas, espaços reduzidos, ilhas, mas onde pode-se experimentar a *liberdade pública*, conhecida como a liberdade dos antigos. (Lopes, 2022, p.20)

Embora diversos possam ser os espaços a serem compreendidos como *ilhas de liberdade*, este artigo concentra-se em articular a possibilidade de os espaços construídos em práticas restaurativas circulares.

A partir do *advento do social*, que seria a entrada violenta de questões de ordem social na esfera pública (2010a). A hibridização das esferas pública e privada, que hoje constitui o que se entende por *sociedade*. A mescla dos espaços, causa prejuízos à *ação*. Isso porque alguns pré-requisitos são importantes para que a *ação* possa ocorrer de maneira qualificada. Um espaço público propício, facilita que essa atividade da *vita activa* se realize.

A hibridização dos limites público e privado é vista por Arendt (2010a) como algo irreversível. E para tal problema, a autora não apresenta uma solução, apenas uma compreensão, para que se for de nossa escolha, possamos de algum modo nos reconciliarmos com o passado.

Para Arendt, “ninguém é capaz de formar opinião própria sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões dos outros” (ARENDT, 2011, p. 286), ou seja, antes de se formular uma opinião, é preciso que se escute as demais perspectivas. Ademais, uma opinião solitária não constitui a força necessária para a ação conjunta no âmbito político, pois “a razão do homem, como o próprio homem, é tímida e cautelosa quando sozinha, e adquire firmeza e confiança em proporção ao número a que se associa”. (Arendt, 2011, p. 289). Mais uma vez, é necessário ressaltar a importância de um espaço em que opiniões plurais e diversificadas possam coexistir. Apenas a diversidade de opiniões pode garantir um espaço em que a liberdade impere.

A terminologia arendtiana nunca significa algo isoladamente, os termos se distinguem, porém, sempre se relacionam. A gramática da ação demonstra que a ação política é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens. Para Arendt, numa sintaxe do poder: “...o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema.” (Arendt, 2011, p. 228).

A conceituação moderna de liberdade difere e muito dos conceitos estabelecidos na Antiguidade. Os significados reconhecidos hoje em dia perderam seu vínculo com o significado original, reconhecido como algo público. As deformações conceituais, compatíveis com um mundo

mais utilitário e individualista, fazem com que rompamos com a ideia de que a liberdade é algo público, relacionado a uma experiência coletiva, e nos impelem a acreditar que a liberdade é algo interior e que pode ser sentida isoladamente. Em uma tentativa de reconciliação com o pensamento antigo, em sua obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt buscou elaborar como a liberdade já representou algo de mais digno e significativo para a política. Para a filósofa alemã, a liberdade está ligada apenas à política, e não ao âmbito privado e nem a um livre-arbítrio, algo interior. (Arendt, 2014). Na Antiguidade, a liberdade era entendida como a ação conjunta exercida entre os homens em certa condição de igualdade.

A liberdade necessita de um espaço para que possa acontecer, e esse espaço é a esfera pública, o qual permite aos homens exercerem sua condição humana, sua pluralidade. O exemplo grego, utilizado por Arendt, demonstra as características de um espaço destinado à liberdade. “A *polis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir — uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer.” (Arendt, 2000a, p. 201).

Para que a liberdade pudesse aparecer, os legisladores, como arquitetos, definiam um espaço público destinado à ação. A lei era vista como a estrutura, mas a verdadeira *polis* não era o espaço determinado, e sim as pessoas reunidas para o exercício de cidadania. (Arendt, 2010a, p. 243). Em certa medida, era preciso que as pessoas que ocupassem o espaço público deixassem seus interesses privados para trás.

Além de um espaço a ser assegurado, outra questão, completamente relacionada com a necessidade de um espaço diferenciado, é a igualdade. Para Arendt, os homens não nascem iguais. É um erro recorrente nas doutrinas modernas pensar que os homens nascem iguais, ou querer tratá-los como se fossem iguais. Como se a igualdade fosse algo dado e que não precisasse ser constituído ou estabelecido.

Para a filósofa política, os homens se tornam iguais à medida que decidem garantir reciprocamente direitos de igualdade. “A igualdade na esfera pública é uma igualdade de desiguais, uma enorme equalização de diferenças produzida pela cidadania.” (Ribas, 1999, p. 6). A igualdade e a liberdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana, não eram *φύσει*, dadas pela natureza e brotando por si sós; eram *νόμω*, isto é, convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens. (Arendt, 2011, p. 59).

Uma condição humana básica é a pluralidade, portanto, por mais que os homens optem por tratarem-se como iguais, a ação e o discurso de cada indivíduo aparecem de forma única no espaço público. A pluralidade humana, como nos explicou Arendt, apresenta o duplo aspecto da igualdade e da diferença.



Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas. (Arendt, 2010a, p. 119).

Arendt explica o que ocorria na *polis* grega. Lá acontecia a isonomia e não uma democracia. A democracia seria o governo da maioria e não de todos. Apenas no caso da isonomia da *polis* podemos observar a liberdade como sinônima da igualdade. “A igualdade existia apenas neste campo especificamente político, em que os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas.” (Arendt, 2011, p. 59). Para que fossem livres, os gregos sustentavam que era necessário estar entre seus pares, e essa igualdade estabelecida requer que não se sujeite nem domine outrem. Caso contrário, a liberdade seria rompida e o espaço público destruído. (Arendt, 2011, p. 59). Arendt se mostrou contrária ao pensamento de que “a essência da política seria o domínio e a principal paixão política seria a paixão de dominar.” (Arendt, 2011, p. 345).

A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados. Essa noção de não domínio se expressava na palavra “isonomia”, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa da noção de domínio [...]. (Arendt, 2011, p. 58).

A filósofa alemã sofreu diversas críticas por recorrer ao pensamento antigo para discutir a política atual. Arendt justificou que, não por apego à erudição, recorreu aos significados antigos, e sim, por ter sido uma época de maior dignificação da política. A política, na antiguidade, coexistia com institutos como o da escravidão, e a pensadora deixou claro que tamanha desigualdade deve ser combatida e criticada. Mas o que despertou maior interesse em Arendt foi a forma como, mesmo em um ambiente de tamanha desigualdade, se pode encontrar um modo de organização política para dirimir outras desigualdades.

Como se, de alguma forma, os gregos tivessem compreendido a necessidade do espaço público e a *pluralidade* como condição humana. A busca por igualdade no âmbito político é compreendida de maneira equivocada. Conforme Arendt, a pluralidade é uma condição fundamentalmente humana e jamais poderá ser descartada do campo político. A proposição de igualdade no espaço público deve ser pensada como uma característica de exercício da liberdade dentro desse âmbito. Para que este tenha êxito, os homens devem ser igualmente livres.

A condição de não domínio, apresentada na *polis*, está relacionada ao poder. O poder era entendido como uma potência, os homens, ao agirem juntos, exerciam o poder. Na modernidade, o

poder em muitos casos significa o domínio de outros homens pelo exercício da força ou da violência, dois elementos que de maneira alguma poderiam estar presentes no cenário político, pois o espaço público é um lugar destinado à persuasão. “A cidade-estado grega definia-se explicitamente como um modo de vida fundado apenas na persuasão e não na violência” (Arendt, 2011, p. 36).

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. É o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. A própria palavra, como o seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com suas várias derivações modernas, ou o alemão *macht* (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indica seu caráter de “potencialidade”. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*]. Enquanto o vigor é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam. (Arendt, 2010a, p. 250).

Ainda sobre a importância da fala no espaço público, para Arendt, a ação e o discurso têm um caráter específico de revelação. (Ribas, 2010, p. 167). Os homens descobrem-se no pensar, mas revelam-se no agir e no julgar. Cada indivíduo, como ser singular, revela-se e confirma-se de modo único no espaço público, e pode, assim, expressar a pluralidade de identidades existentes no mundo.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. (Arendt, 2010a, p. 221).

No trecho de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt talvez demonstre o ponto no qual seja mais difícil compreender o que é liberdade. Afinal, a liberdade e a ação coexistem, uma não acontece sem a outra, e ambas só podem ser demonstradas e compreendidas no momento de sua realização. “Os homens *são* livres — diferentemente de possuírem o dom da liberdade — enquanto agem, nem antes nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa.” (Arendt, 2000a, p. 199).

Mais uma vez ressalta-se que o campo por excelência da liberdade é o âmbito político. O espaço público é destinado para a ação, o discurso, o poder, a pluralidade, mas a característica que dá significado à vida política é a liberdade. De acordo com a filósofa, a razão de ser da política é a liberdade.

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do

problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente — em épocas de crise ou de revolução — se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. (Arendt, 2000a, p. 191).

Segundo a filósofa alemã, ao se pensar em liberdade política, como pensavam Condorcet e outros homens das revoluções, não é apenas pensar nas liberdades constitucionais, a liberdade política é algo maior do que a garantia dos direitos civis. Para Arendt, as liberdades encontradas na Constituição Francesa e outras que seguiram seu exemplo, tratam de liberdades negativas e resultam da libertação, mas não são a liberdade em si. Assim, a liberdade é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. “Se a revolução visasse apenas a garantia dos direitos civis, estaria visando não a liberdade, e sim a libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados.” (Arendt, 2010a, p. 61).

Neste sentido, ressalta-se que a positivação de leis que favoreçam a organização política é importante e parte fundante no estabelecimento de um espaço institucional que favoreça o acontecimento da liberdade, mas deve ser diferenciada. Assim como Arendt buscou deixar claro que uma reforma é diferente de uma revolução, a criação de leis ou de políticas públicas nunca constituirá por si só uma *ilha de liberdade*. A cada prática restaurativa, com seus diferentes atores e seus diferentes temas, a liberdade pode vir a ocorrer ou não. A constituição de um espaço favorável seria um primeiro passo, mas a experiência real da ação e da liberdade só poderia ser constatada em cada prática.

Hannah Arendt explicou que a liberdade, em todos os lugares em que existiu como realidade concreta, sempre teve limitações espaciais. (Arendt, 2011, p. 344). Em seu sentido positivo, a liberdade só é possível entre iguais, e a igualdade, por não ser um princípio de validade universal, precisa ser artificialmente construída. (Arendt, 2011, p. 344).

As desigualdades sociais, quanto maiores, mais difíceis de serem olvidadas para que se possa “fazer política”. A isonomia criada pelos gregos, garantia a *ισότης*, a igualdade, mas não porque todos os homens nasciam iguais. Ao contrário, porque os homens eram, por natureza, não iguais e precisavam do auxílio de uma instituição artificial, a *polis*, que, em virtude de seu *νόμος*, os tornaria iguais. (Arendt, 2011, p. 58).

Essa isonomia era, portanto, uma igualdade artificial que existia apenas no campo especificamente político, no qual os homens encontravam-se como cidadãos, e não como sujeitos privados. “Nunca é demais frisar a diferença entre esse antigo conceito de igualdade e nossa noção

de que os homens são feitos ou nascem iguais e se tornam desiguais em virtude de instituições sociais e políticas, ou seja, criadas pelos homens.” (Arendt, 2011, p. 59).

Considerado o *tesouro perdido* das revoluções, o sistema de conselhos apresentava uma horizontalidade mais coerente com a liberdade pública, mas, infelizmente, foram extintos devido à soberania do sistema partidário.

Conselhos populares no registro de suas histórias tratavam-lhes como meros órgãos essencialmente passageiros na luta revolucionária pela libertação, isto é, não entendiam em que medida o sistema de conselhos lhes mostrava uma forma de governo inteiramente nova, com um novo espaço público para a liberdade que se constituía e se organizava durante o curso da própria revolução. (Arendt, 2011, p. 314).

A ideia de que os espaços constituídos nas práticas restaurativas formariam pequenas *ilhas de liberdade*, nas quais existiria a possibilidade de um espaço livre ao discurso e à ação conjunta. Esta ideia apareceu após se realizar um curso de capacitação em justiça restaurativa, no qual alguns elementos pertinentes da teoria arendtiana surgiram como pontos de contato da justiça restaurativa e da filosofia política pensada por Arendt.

As práticas restaurativas utilizam uma metodologia que visam a obter uma fala e uma escuta qualificadas. Diferentes metodologias permitem que as pessoas falem sobre conflitos ou eventuais problemas sem se utilizar da violência. Embora a Justiça Restaurativa utilize-se de algumas técnicas ela jamais pode ser reduzida a uma técnica, seu efeito e potência surge da sinergia criada a cada encontro, envolvendo muitas variáveis, como a conexão e comprometimento dos participantes com as diretrizes construídas conjuntamente.

Tais espaços de aparecimento — como a própria esfera política, podem ser pensados como ilhas no oceano ou oásis num deserto. No fim da obra *Sobre a Revolução*, Arendt entendeu que a política moderna criou como principal exemplo de organização os sistemas partidários, bem como as democracias, formas de governo extremamente hierarquizadas e com pouca liberdade ou com liberdade para poucos. Mas irrupções nesse meio são possíveis e talvez não sejam tão raras quanto costumamos pensar.

### **CÍRCULOS RESTAURATIVOS COMO *ILHAS DE LIBERDADE***

Agora que já entendemos a construção do pensamento de Arendt em torno do termo *ilhas de liberdade*, podemos seguir e compreender por que este termo faz tanto sentido quando pensamos na Justiça Restaurativa e suas práticas. Não necessariamente a terminologia *ilhas de liberdade* deva ser utilizada apenas para um tipo de ação, mas acreditamos aqui, que as práticas circulares de Justiça Restaurativas podem ser identificadas como uma delas. Ao trazer os espaços das práticas restaurativas como *ilhas de liberdade*, ensaia-se apresentar algo novo dentre nossos modelos políticos modernos. Talvez um espaço onde mais pessoas possam sentir a felicidade pública.

O que está em primeiro plano não é um trabalho da filosofia de Arendt, mas sim a apropriação de suas reflexões para interpretar o objeto em questão, que seriam as práticas restaurativas. Ao final da obra *Sobre a Revolução*, Arendt afirmou que alguns espaços ainda expressam a sonhada liberdade pública na esquemática do respeitar-se mutuamente pela escolha de tratar-se como iguais. “Em termos atuais, é no Parlamento e no Congresso onde ela se move entre seus pares.” (Arendt, 2011, p. 345). Espaços como Senado ou Câmara Legislativa seriam exemplos a serem considerados. Mas outros espaços podem ser pensados e constituídos, para que a liberdade funcione como a pensada por Arendt.

Não só as práticas restaurativas, e nem sempre as práticas restaurativas. Um exemplo pequeno e rico de ilha de liberdade são as assembleias escolares, onde alunos podem sentar-se em círculo para discutirem assuntos de seu interesse comum. Essas disposições já ocorrem em nossa sociedade, podemos voltar nossos olhares a elas e valorizá-las como *ilhas de liberdade*.

A dinâmica de uma prática restaurativa circular se apresenta como uma *ilha de liberdade* na medida em que estabelece um espaço onde todos os participantes escolhem respeitar-se simultaneamente, e para que depois deste espaço de aparição, onde exercem a pluralidade humana eles podem agir conjuntamente recuperando o sentido antigo da palavra ação e liberdade.

A Justiça Restaurativa surge como um enfrentamento à violência, e a busca pela dignificação da palavra Justiça. Pensar se estamos sendo justos ou não? Se o emprego da violência é excessivo? Se é possível justificar os sistemas prisionais e punitivos com base na segurança? São grandes questões morais.

A sociedade das massas, com multidões isoladas entre si, nos leva a pensar que a questão da segurança é uma questão privada e que devemos fugir da violência urbana da maneira que pudermos, o que tem a consequência de que a sociedade de massas apresenta o individualismo como melhor expressão de liberdade. (Arendt, 2018a, p. 17). Mas a segurança como nos apresenta Elliott é uma pauta da coletividade, e deve ser pensada em comunidade. Muitas vezes o medo do “outro”, é maior do que os perigos verdadeiramente reais.

A abordagem da justiça restaurativa é diferente da abordagem tradicional da justiça. Seguramente ambas buscam a responsabilização, mas cada uma tem um entendimento distinto acerca do que isso seja. “Ao invés de focar principalmente na punição do ofensor, a responsabilização está focada nas necessidades das vítimas, bem como nas necessidades e obrigações de quem causou o dano, de seus familiares e das comunidades.” (Toews, 2019, p. 12).

O espaço propiciado pelas práticas restaurativas, que oportuniza a exposição de narrativas pessoais e de histórias, tende a humanizar os indivíduos, de modo que eles deixem de ser julgados apenas por um ato e passem a apresentar toda uma contextualização para que os demais envolvidos possam compreender melhor as demais implicações do que representa o conflito.

A Justiça Restaurativa apresenta o senso de horizontalidade, onde todos podem falar e serem ouvidos, o valor da humildade pode ser representado pela ideia de que ninguém é tão sábio que não possa aprender mais nada, e ninguém é tão ignorante, que não possa ensinar alguma coisa. Ouvir com atenção outras histórias têm a capacidade de nos reconectar com nós mesmos. Em um mundo, como já vimos, com constantes disputas por poder, espaços de igualdade apresentam-se cada vez mais raros. Como já vimos na teoria arendtiana, essa horizontalidade que nos aproxima da igualdade, não é algo dado, mas sim algo construído coletivamente.

Em seu livro *Trocando As Lentes: justiça restaurativa para o nosso tempo*, Howard Zehr explicou que “a justiça restaurativa é uma bússola, não um mapa” (2018, p. 13), de modo que não encontraremos nela todas as respostas para nossos problemas. A justiça restaurativa tem como intenção nos afastar de uma visão binária de justiça, como explica Sujatha Baliga, ‘da noção de nós/eles, vencedor/vencido, ganhador/perdedor — para longe de uma justiça de lados e em direção a uma justiça que cura.’” (Baliga apud Zehr, 2018, p. 13).

Essa mudança de perspectiva trazida pela Justiça Restaurativa, segundo a qual o crime se apresenta como violação de pessoas e de relacionamentos, traz uma visão muito mais complexa e ramificada dos acontecimentos. Como explicou Zehr, o crime pode vir a afetar nossa confiança uns nos outros, pode nos trazer sentimentos de suspeita e de estranheza, e pode até reforçar características sociais como o racismo. Não raramente pode afastar amigos, pessoas amadas, parentes e vizinhos. “Justiça Restaurativa não se resume a uma técnica especial voltada à resolução de conflitos — apesar de contar com um rol delas —, pois tem como objetivo principal a mudança dos paradigmas de convívio social.” (Elliott, 2018, p. 17).

Para que a justiça restaurativa não se afaste de seus objetivos, é importante que sempre se tenha em vista seus valores fundantes e a transformação social. Sua principiologia está fundada no respeito, na corresponsabilidade e na honestidade, bem como está focada no resgate do valor da justiça (Elliott, 2018, p. 19).

John Braithwaite afirma que a JR devolve uma pequena porção de poder a pessoas comuns. (Elliott, 2018, p. 118). O que é visto por nós com bastante interesse, já que analisamos tais práticas como parte possível de nossa organização política. Poder deliberar é algo que movimenta a autonomia dos indivíduos, além do senso de responsabilização. Deixar que um juiz decida é também não se responsabilizar. A decisão deste juiz pode não fazer o menor sentido tanto para as vítimas como para os próprios ofensores, que podem acabar por culpar o Estado pelo sofrimento imposto. “Essa característica de ‘controle do processo’ por cidadãos comuns gera um senso de justiça.” (Elliott, 2018, p. 118). O poder de deliberar traz luz novamente as reflexões de Arendt de que a política é realizada conjuntamente e não de uns sobre os outros, como forma de dominação, e sim de uns com os outros, como forma de ação.

Como diz Arendt, o homem é sua capacidade de iniciar coisas novas, de modo que as coisas não precisam durar para sempre; “sanar o relacionamento entre vítima e ofensor deveria ser a segunda maior preocupação da justiça. O movimento de reconciliação vítima- ofensor chamou esse objetivo de reconciliação.” (Zehr, 2018, p. 191).

O círculo traz para a prática uma sensação de acolhimento e de igualdade; todos podem se ver, podem ter a mesma oportunidade de fala, já que algumas técnicas preveem que a palavra seja dada a cada um de seus membros. Ninguém é mais importante do que ninguém, não existe “nós” nem “eles”. Ainda assim, cada indivíduo deve poder expressar sua individualidade. (Toews, 2019, p. 20). Desta forma, a horizontalidade é trazida como fenômeno político, a isonomia, como a experimentada pelos gregos da pólis, pode ser passível de ser constituída a cada prática restaurativa.

Os processos circulares de construção de paz foram estudados por Kay Pranis. Pranis nos ensina que, para além de serem uma representação geométrica, os círculos visam estabelecer uma conexão profunda entre os participantes da prática. Explorar as diferenças entre os participantes, ao invés de tentar exterminá-las, acaba por oferecer a todos uma igual e voluntária oportunidade de falar e de ser ouvido, para além de poderem participar sem serem interrompidos. Além disso, caso tenha-se de tomar uma decisão, os círculos oferecem a construção do consenso ou a deliberação sobre qualquer questão. “A forma geométrica representada pela organização das pessoas simboliza os princípios fundamentais de liderança compartilhada: igualdade, conexão e inclusão, e proporciona foco, comprometimento e participação de todos em ambiente seguro e respeitoso.” (Pranis, 2010, p. 11).

A disposição circular valoriza a sabedoria coletiva de todos. Seus integrantes não são divididos em provedores e recebedores. Todos colaboram para a construção da prática. (Pranis, 2010, p. 18). Pranis explica que os processos circulares se difundiram muito mais por causa do interesse particular de alguns indivíduos, que, em certa medida, entraram em contato com a prática, do que devido a algum tipo de planejamento estratégico ou de implementação organizada. (Pranis, 2010, p. 23). Traz em si uma sabedoria popular e de base.

O formato espacial da prática circular “simboliza liderança partilhada, igualdade, conexão e inclusão. Também promove foco, responsabilidade e participação de todos.” (Pranis, 2010, p. 25). Os saberes explorados no círculo surgem das histórias de vida pessoais dos participantes. (Pranis, 2010, p. 28). Já foi observado que os ouvintes absorvem as histórias trazidas no círculo de modo diferenciado, as histórias não soam como se fossem conselhos. (Pranis, 2010, p. 28).

O círculo carrega um grande peso simbólico por uma série de razões. Como explicou Elliott, “em um círculo não há estrutura hierárquica, não há ninguém com mais sabedoria, não há começo nem fim. Os círculos conduzem para o diálogo porque sua estrutura aceita expressões

individuais.” (Elliott, 2018, p. 126). A horizontalidade dá o tom de uma organização política mais equânime.

Os principais elementos que compõem um círculo são: a cerimônia, as orientações, o bastão de fala, a coordenação/facilitação e as decisões consensuais. (Pranis, 2010, p. 49). “O bastão da fala distribui por toda a roda a responsabilidade de reagir e gerenciar as emoções difíceis.” (Pranis, 2010, p. 52). O bastão da fala, ou objeto da palavra, exige total atenção e escuta dos outros para com quem o tiver em sua posse, é todo um ritual, as pessoas pensam no que vão falar antes que o objeto lhes chegue às mãos, e todas respeitam mutuamente os espaços de fala decorrente do objeto. O objeto traz ainda implícito que todos têm algo importante a ofertar ao grupo. (Pranis, 2010, p. 52).

O fato de as pessoas contarem histórias mobiliza uma escuta diferenciada. A fala “fica mais transparente para nós mesmos quando falamos em voz alta para os outros. Ouvir respeitosamente a história de alguém é honrar seu valor intrínseco e empoderá-lo construtivamente.” (Pranis, 2010, p. 57). “Quando os participantes contam suas histórias, descobrem que são parecidos em aspectos inesperados.” (Pranis, 2010, p. 59).

As histórias surgem com as perguntas realizadas pelos facilitadores, que são pensadas antes do círculo de acordo com a necessidade daquelas pessoas. É sempre fundamental computar se a segurança física e emocional dos envolvidos poderá ser garantida. (Pranis, 2010, p. 62). Para tanto, é interessante que se faça um pré-círculo, durante o qual as pessoas fiquem cientes do que será abordado na prática, e têm-se a possibilidade de esclarecer quaisquer dúvidas. É a partir desse pré-encontro que os facilitadores podem pensar em como será formulada a prática.

Mesmo que as práticas circulares apresentem muito potencial, é possível que elas não propiciem uma deliberação, afinal, depende muito das escolhas individuais dos participantes. Por ser um método dialógico, ele tende a auxiliar, mas, caso não seja possível, pode-se tomar a decisão por meio da adoção “de qualquer outro processo utilizado normalmente. O que se verifica é que os círculos em geral produzem informações muito mais ricas, que são de grande ajuda em qualquer processo de tomada de decisão.” (Pranis, 2010, p. 55). Justamente por propiciarem um espaço de escuta e fala qualificada, a construção destes espaços empodera os participantes tornando-os indivíduos autônomos com capacidade política para deliberarem, sem que fiquem sujeitos a decisões verticalizadas de pessoas que não compreendem as diversas perspectivas implicadas em uma situação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política presente nas práticas restaurativas implica justamente nessa busca pela construção de um espaço adequado para que as pessoas possam se articular e serem ao mesmo tempo respeitadas, para que elas possam conjuntamente sugerirem saídas criativas e construam soluções possíveis de execução de maneira coletiva e livre.



Muitas outras questões podem surgir da reflexão proposta neste artigo, mas por ora nos contentamos em ressaltar o quanto os espaços que vem sendo criados pela Justiça Restaurativa têm de certa forma revitalizado a política em nossos relacionamentos sociais. O abandono do discurso, do espaço dedicado a palavra, da escuta, da reflexão, e do agir coletivamente têm nos levado para lugares cada vez mais obscuros e distantes de nossa humanidade.

Dentre os ensinamentos de Arendt o que eu mais valorizo é de que a humanidade é justamente o fato de compartilharmos algo, se afastar da pluralidade é ao mesmo tempo romper com nossa humanidade, e isso significa um tipo de morte política.

Aprofundar os estudos das práticas restaurativas é, sem dúvida, estabelecer um diálogo entre os conhecimentos e as práticas sociais. Compreende-se, a partir da leitura de Arendt e das experiências restaurativas, que a cidadania é algo a ser construído coletivamente, e que a liberdade, *raison d'être* da política, não é algo que possa ser experimentado isoladamente. Para agir, são necessários os outros seres humanos, e essa interconexão é elementar na vida pública.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Mauro W. Barbosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Tradução de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do tempo. 2018.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Macedo Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ARMSTRONG, Jac. Rethinking the restorative-retributive dichotomy: is reconciliation possible? *Contemporary Justice Review*, 2014. v. 17, n. 3. p. 362–374.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos*. Ano 5, n. 9. Fortaleza, jan./jun. 2013.

ELLIOTT, Elizabeth M. *Segurança e cuidado: justiça restaurativa e sociedades sandáveis*. Tradução Cristina Telles Assumpção. São Paulo: Palas Athena; Brasília: ABRAMINJ, 2018.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MIGUEL, Luis Felipe. *Consenso e conflito na democracia contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe. *Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MULLER, Jean-Marie. *O princípio da não violência: Uma trajetória filosófica*. Tradução de Inês Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.

NAÇÕES UNIDAS. *Manual sobre programas de justiça restaurativa*. Tradução de Cristina Ferraz Coimbra, Kelli Semolini. 2. ed. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2021.

ORTH, Glaucia Mayara Niedermeyer. *Justiça restaurativa, socioeducação e proteção social no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

ORTH, Glaucia Mayara Niedermeyer. GRAF, Paloma Machado. *Sulear a justiça restaurativa: as contribuições latino-americanas para construção do movimento restaurativo*. Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2020.

PRANIS, Kay. *Processos Circulares de construção de paz*. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2010.

RIBAS, C. M. Apontamentos em torno da ideia de liberdade em Hannah Arendt. *O cinquentenário da Declaração Universal de Direitos do Homem*. São Paulo: EDUSP, 1999.

RIBAS, C. M. *Justiça em tempos sombrios*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010.

RIBAS, C. M. Os Direitos Humanos no mundo do animal laborans. *Revista de Filosofia Argumentos*, Ano 5, n. 9, Fortaleza, jan./jun. 2013.

SALM, João. LEAL, Jackson da Silva. A Justiça Restaurativa: multidimensionalidade humana e seu convidado de honra. *Sequência (Florianópolis)* n. 64, p. 195–226. Florianópolis jul. 2012.

TELES, Edson. *Democracia e Estado de Exceção: Transição e Memória Política no Brasil e na África do Sul*. — São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2015.

TOEWS, Barb. *Justiça Restaurativa para pessoas na prisão: construindo as redes de relacionamento*. São Paulo: Palas Athena, 2019.

ZEHR, Howard. *Justiça Restaurativa*. Tradução Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2015.

ZEHR, Howard. *Trocando as lentes: justiça restaurativa para o nosso tempo*. Tradução de Tônia Van Acker. 3a. ed. São Paulo: Palas Athena, 2018.

HANNAH ARENDT E O SIONISMO: CASSANDRA DE PÉS DE ARGILA<sup>1</sup>Pierre Bouretz<sup>2</sup>**RESUMO:**

No momento do centenário da morte de Theodor Herzl, em 3 de julho de 1904, e em um contexto de controvérsias a respeito de sua herança, este artigo examina a posição de Hannah Arendt em relação ao sionismo, seu sentido e sua posteridade. Depois de ter estado engajada por dez anos no movimento sionista, Arendt rompeu com ele em 1944, desenvolvendo uma crítica à sua política e à sua visão da história. Embora tenha estado muito isolada na época, encontram-se hoje alguns de seus argumentos nos discursos que defendem um ponto de vista revisionista sobre os fundamentos e a história do Estado de Israel entre duas perspectivas: pós-sionista ou antissionista. Diante do sionismo, Arendt desempenhou o papel de Cassandra; mas talvez uma Cassandra com pés de barro.

**ABSTRACT:**

At the time of Theodor Herzl's death centenary and within a context of controversies about his legacy, this paper looks at Hannah Arendt's position towards Zionism, its meaning and its posterity. After being committed in the Zionist movement during ten years, Arendt has broken with it as soon as 1944, through a criticism of its politics and its vision of history. Although she has been very isolated at this time, we find today some of her arguments in the discourses supporting a revisionist point of view on the foundations and the history of the State of Israel between two perspectives: post-Zionism or anti-Zionism. In front of Zionism, Arendt was playing Cassandra; but maybe a Cassandra with feet of clay.

Entrevistada em novembro de 1972 sobre suas opiniões políticas, Hannah Arendt respondia: “Não pertenço a nenhum grupo. Você sabe que o único grupo ao qual já pertenci foi o dos sionistas. Foi, é claro, apenas por causa de Hitler. Isso foi entre 1933 e 1943. Depois, rompi”<sup>3</sup>. No momento preciso do centenário da morte de Theodor Herzl, enquanto muitos daqueles que questionam seu legado vêm se definindo, há vários anos, como “pós-sionistas”, e enquanto certas formas de antissionismo, situadas nos dois extremos do espectro político, tocam o antissemitismo, tratar-se-á aqui, essencialmente, da crítica ao sionismo desenvolvida por Hannah Arendt após essa ruptura. Não é, contudo, inútil deter-se nas formas de seu engajamento nesse movimento durante os dez anos que a precederam.

Em Paris, Hannah Arendt ocupou-se da transferência de crianças e adolescentes judeus para a Palestina no quadro da *Aliyah* da juventude (*Aliyat HaNoar*), ocasião para ela de uma primeira estadia

<sup>1</sup> Texto originalmente publicado com o título “Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pieds d'argile” na *Raisons politiques* 2004, n. 4, v. 16, páginas 125 a 138, Éditions Presses de Sciences Po (DOI 10.3917/rai.016.0125). Disponível em : <https://shs.cairn.info/revue-raisons-politiques-2004-4-page-125?lang=fr>. Tradução realizada por Carlos Fernando Silva Brito.

<sup>2</sup> Pierre Bouretz, diretor de estudos na École des hautes études en sciences sociales, publicou notadamente «*Hannah Arendt entre passions et raisons*», prefácio a *Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem* (edição estabelecida sob sua direção, Gallimard, 2002); *Témoins du futur. Philosophie et messianisme* (Gallimard, 2003); e *Qu'appelle-t-on philosophe ? L'atelier d'Hannah Arendt* (Gallimard, 2006). Contato: pierre.bouretz@ehess.fr.

<sup>3</sup> Hannah Arendt, «*On Hannah Arendt*», in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nova York, St. Martin's Press, 1979, p. 334. Este artigo é originado de uma comunicação no colóquio “*L'antisionisme au XXe siècle*”, organizado em Berlim nos dias 2 e 3 de julho de 2004 por Fabrice d'Almeida, Jean-Marc Dreyfus e Jacques Ehrenfreund. Note-se que o argumento desse colóquio propunha esta definição de antissionismo: “Uma oposição à existência de um Estado soberano democrático para os judeus”.

na Palestina, na primavera de 1935. Mas parece guardar, sobretudo, de seus sete anos parisienses, a lembrança de uma experiência de desprezo que alimentaria um sólido ressentimento em relação à burguesia judaica: “Os judeus da França estavam convencidos de que todos os judeus vindos do outro lado do Reno eram *Polaks* — o que, por sua vez, os judeus alemães chamavam de *Ostjuden* (judeus do Leste). Mas os judeus que vinham realmente da Europa Oriental não concordavam com seus irmãos franceses e nos chamavam de *Jaেকে*<sup>4</sup>. Os filhos daqueles que odiavam os *Jaেকে* — a segunda geração nascida na França e perfeitamente assimilada — compartilhavam a opinião dos judeus franceses da grande burguesia. Assim, dentro de uma mesma família, você podia ser chamado de *Jaেকে* pelo pai e de *Polak* pelo filho; Lembro-me de um diretor parisiense muito caridoso que, toda vez que recebia o cartão de visita de um intelectual judeu alemão com a inevitável menção ‘Dr.’, exclamava em voz alta: *Herr Doktor, Herr Doktor — Herr Schnorrer, Herr Schnorrer!* (‘Senhor Doutor, Senhor Doutor — Senhor Mendigo, Senhor Mendigo!’)”<sup>5</sup>.

Sua atividade em Nova York é de natureza completamente diferente, essencialmente dedicada à redação de artigos para o *Aufbau*, jornal no qual publicou quarenta e cinco artigos entre outubro de 1941 e abril de 1945, intitulando sua seção “This means you” até o fim de 1942, e depois “Zionistische Tribune”<sup>6</sup>. Se Arendt publica, no outono de 1942, uma série de três artigos sobre o que já denomina “A crise do sionismo”, o essencial de sua luta nos dois primeiros anos americanos é em favor de um exército judaico — ancorada na convicção de que um povo a quem é proibido defender-se de seus inimigos não passa de um “cadáver vivo”, destinado a tornar-se “a vítima da história mundial”<sup>7</sup>. Mas essa luta já lhe dá ocasião de esboçar alguns temas que logo ganharão amplitude: “A liberdade não é um presente”, diz um velho provérbio sionista ainda atual. “A liberdade tampouco é uma recompensa pelos sofrimentos que se suportam; A existência de um povo é coisa demasiadamente séria para ser deixada nas mãos de homens ricos.” Os sábios “apolíticos” não conseguirão “transformar o ‘Povo do Livro’ em povo de papel”<sup>8</sup>. Em outras palavras, ela já tem em mente uma ideia que desenvolverá na primeira parte de *As Origens do Totalitarismo*: os judeus sempre tiveram uma infeliz tendência a abstrair-se das realidades do mundo e sofrem de uma ausência de consciência política tornada desastrosa. Poder-se-ia, assim, dizer que, ao lutar em favor de um exército judeu que participasse, enquanto tal, da guerra contra o nazismo, Hannah Arendt lançou as pré-

<sup>4</sup> Designação familiar em iídiche (do alemão *Jacke*, “jaqueta” ou “terno”) dos judeus alemães.

<sup>5</sup> H. Arendt, «*Nous autres réfugiés*» (1943), in *La tradition cachée*, trad. do inglês por Sylvie Courtine-Denamy, Christian Bourgois, 1987, p. 66, 68-69.

<sup>6</sup> Fundado em 1924 e redigido em alemão, o *Aufbau* era o órgão da comunidade judaica de origem alemã nos Estados Unidos. 21 dos artigos de Arendt estão traduzidos para o francês: 19 em H. Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, trad. do inglês por Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991; Dois outros em *La tradition cachée*, op. cit. Pode-se encontrar a lista completa em Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Biographie*, trad. do inglês por Joël Roman e Étienne Tassin, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 701-702.

<sup>7</sup> «*Un moyen pour réaliser la réconciliation entre les peuples*» (1942), in H. Arendt, *Penser l'événement*, trad. do inglês por Claude Habib (dir.), Paris, Belin, 1989, p. 118.

<sup>8</sup> São citados, respectivamente: «*L'armée juive, le début d'une politique juive?*» (14 de novembro de 1941), in H. Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 24 e p. 25; «*Papier et réalité*» (10 de abril de 1942), *ibid.*, p. 32.

condições de uma política judaica. Mas é preciso acrescentar imediatamente que ela deixará, rapidamente, de considerar que esta possa realizar-se no quadro do sionismo.

### O SIONISMO: UM IDEAL CAPTURADO

O único texto no qual Hannah Arendt reconhece a Organização Sionista como um “organismo político real” dos judeus data de dezembro de 1941. Mas ele já manifesta sérias reservas em relação àquilo que ela denomina “a apatia de um aparelho muito burocrático e sedento de compromissos”: “Devemos retornar aos lemas iniciais do movimento, que eram revolucionários em nível nacional”; é preciso “lutar contra a internacional dos mendigos e dos filantropos e por uma cura nacional do povo”; “A autoemancipação é a igualdade de direitos para um povo que, graças a suas mãos e ao seu trabalho, enriqueceu e embelezou esta terra”<sup>9</sup>. Os meses que se seguem são os únicos durante os quais ela se engaja diretamente na política sionista: após descobrir que o Comitê para um Exército Judaico é um instrumento dos revisionistas, ela participa, com Joseph Maier, da criação do *Jungjüdische Gruppe* (Grupo da Juventude Judaica), que constata “a falência das ideologias do passado” e defende um “novo fundamento teórico para a política judaica”<sup>10</sup>.

No momento da Conferência do Biltmore, em maio de 1942 — quando se afirma a atualidade de uma “república judaica livre na Palestina” —, ela já havia acusado os revisionistas de serem “fascistas judeus” e declara recusar-se a abandonar as responsabilidades aos “filantropos” e aos “mundanos elegantes que povoam os palácios”<sup>11</sup>. A partir de então, ela se dedica a desenvolver uma questão que julga deliberadamente negligenciada, tanto pelos dirigentes do *Yishuv* quanto pelos órgãos oficiais do sionismo mundial: a questão da relação entre judeus e árabes na Palestina presente e futura.

Mas, em dezembro de 1943, ela ainda coloca lado a lado a ideia majoritária da criação de um Estado judeu e a alternativa proposta por Judah Magnes de um Estado binacional, que ela ainda considerará “suicida” em agosto de 1944<sup>12</sup>.

A ruptura de Hannah Arendt com a direção sionista é definitivamente consumada em outubro de 1944, no momento decisivo da Convenção de Atlantic City, que reivindica “uma Commonwealth judaica e democrática compreendendo ‘toda a extensão da Palestina sem divisão nem diminuição’”. Ela redige então seu texto mais polêmico, e pode-se reconhecer, no argumento fornecido pela redação da *Commentary* para recusá-lo, um dos mesmos que hoje alimentam a controvérsia em torno do antissionismo: “Ele contém demasiadas implicações antissemitas — não

<sup>9</sup> «*Ceterum censeo...*» (26 de dezembro de 1941), in H. Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 29.

<sup>10</sup> Ver Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 231.

<sup>11</sup> «*La crise du sionisme*», in H. Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 50.

<sup>12</sup> Ver «*La question judéo-arabe peut-elle être résolue?*» (17 e 31 de dezembro de 1943), *ibid.*, p. 59-63.

que você as tenha colocado conscientemente, mas um leitor mal-intencionado poderia muito bem deduzi-las”<sup>13</sup>.

Num momento em que o fim da guerra na Europa começa a delinear-se e em que a criação de um Estado para os judeus na Palestina parece um objetivo ao alcance da mão, Hannah Arendt começa por esboçar uma genealogia do sionismo, tecendo seu próprio relato a partir de elementos bem conhecidos de sua história. Nascido nos confins do centro e do leste da Europa, o sionismo original procedia de duas ideologias do século XIX, sustentadas por dois grupos sociais distintos: de um lado, o socialismo revolucionário próprio das massas orientais vítimas da opressão política; de outro, um nacionalismo essencialmente sustentado por intelectuais mais sensíveis às discriminações sociais e que encontrariam em Herzl seu porta-voz. O destino do sionismo socialista parece-lhe trágico: em certo sentido, ele encarnaria por longo tempo, na Palestina, a grandeza de uma realização do ideal, impondo ali “um novo modelo de judeu”, fundado no autêntico desprezo pelas “valores materiais” e pelo “modo de vida burguês”, assim como uma “síntese original de cultura e de trabalho”; no entanto, ele já se revelou, em sua essência, como uma “realização pessoal de ideais sublimes”, indiferente à política e, finalmente, comprometido, após 1933, com uma direção sionista que decidiu “fazer negócios com Hitler”<sup>14</sup>.

Mas, se a contribuição dos pioneiros àquilo que Arendt considera, doravante, como o fracasso do sionismo se deve ao seu recolhimento sobre o presente e o futuro do *Yishuv*, e depois àquilo que ela percebe como indiferença em relação ao destino dos judeus na Europa, a responsabilidade dos herdeiros nacionalistas de Herzl lhe parece vir de mais longe e ter outra amplitude. Ela se dedica, antes de tudo, à permanência de uma linha política que se recusa a apoiar-se no movimento popular, e que opõe, a uma prática democrática, de resto, amplamente estranha a Herzl, uma busca sistemática de alianças com as potências conforme as conjunturas; uma atitude que consiste em procurar, alternadamente, a proteção da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos ou da URSS, e que Arendt resume numa metáfora inspirada, porém irônica: “Antes que alcancemos a época abençoada dos tempos messiânicos, uma aliança entre o leão e o cordeiro pode ter consequências desastrosas para o cordeiro”<sup>15</sup>.

A isso se acrescenta um fenômeno que ela fará um dos principais temas da primeira parte de *Origines du totalitarisme*: o da instrumentalização do antissemitismo. Para construir esse argumento, ela começa apoiando-se em algumas declarações frequentemente citadas de Herzl: “O mundo pode ser dividido entre *verschämte* und *unverschämte Antisemiten* (antissemistas envergonhados e antissemistas desavergonhados)”; “Uma nação é um grupo de indivíduos... ligados por um inimigo comum”; “Os

<sup>13</sup> Ver «Réexamen du sionisme», in H. Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, *ibid.*, p. 97-133. Intitulado em inglês “*Zionism Reconsidered*”, este artigo aparece finalmente no *Menorah Journal* em agosto de 1945. O argumento fornecido por Clement Greenberg em nome da redação da *Commentary* é citado por Elisabeth Young-Bruehl em *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 292.

<sup>14</sup> «Réexamen du sionisme», *loc. cit.*, p. 104-105.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 121-122.

antisemitas serão nossos amigos mais seguros e os países antisemitas nossos aliados”<sup>16</sup>. Em seguida, ela amplia sua crítica a uma atitude atribuída aos judeus em geral — a de se conceberem como vítimas de um eterno antisemitismo: uma visão que os impediu, por muito tempo, de analisar as verdadeiras fontes desse fenômeno, de definir as condições de uma resposta apropriada e até mesmo de apreender aquilo que ela não teme designar como sua “parte de responsabilidade” na hostilidade que suscitam<sup>17</sup>. Por fim, ela imputa a declarações como a de Weizmann, que afirmava nos anos 1930 que “a criação da Palestina é nossa resposta ao antisemitismo”, uma incapacidade de compreender que o jogo dos imperialismos no Oriente Próximo poderia ser ainda mais perigoso que o dos nacionalismos na Europa.

Resta uma tese que também entra na oficina de *Les origines du totalitarisme*: aquela que visa à transformação de uma ideia em ideologia. Nesse ponto, Arendt busca mostrar que a ideia sionista compartilhou o destino das grandes paixões políticas do século XIX: “Não tendo sobrevivido às suas condições políticas, elas vagueiam, semelhantes a um fantasma vivo, entre as ruínas de nossa época”<sup>18</sup>. Em outras palavras, trata-se de evidenciar a captura de ideais grandiosos, de natureza revolucionária, por um nacionalismo chauvinista que começara afirmando que “o povo que não tem uma terra precisa de uma terra vazia de todo povo”, e que depois conduziu ao triunfo do revisionismo, impedindo agora os próprios pioneiros do *Yishuv* de compreenderem que seus vizinhos árabes são menos inimigos do povo judeu do que “seus amigos potenciais”. Quanto ao princípio dessa ideologia, ele reside na importação de um modelo característico da experiência de uma Europa da qual, entretanto, os sionistas queriam romper: “Um nacionalismo inspirado na Alemanha, que sustenta que uma nação é um corpo orgânico eterno, produto do crescimento natural e inevitável de qualidades inerentes, e que explica os povos não em termos de organizações políticas, mas de personalidades biológicas supra-humanas”<sup>19</sup>.

Antes de mostrar como a escolha de um lar (*foyer*) em vez de um Estado, e a certeza de uma possível amizade entre judeus e árabes na Palestina, são as linhas diretrizes do que Arendt concebe como uma crítica leal ao sionismo, pode-se ainda dizer uma palavra sobre sua atitude em relação àquilo que ela considera sua melhor parte: as realizações do *Yishuv*. Não há dúvida, a seus olhos, de que, tendo sido capaz de criar na Palestina verdadeiros “ilhas de perfeição”, o movimento dos kibutzim tenha produzido uma autêntica “aristocracia” e represente “a mais promissora das

<sup>16</sup> A primeira dessas declarações é citada em «Pour sauver le foyer national juif. Il en est encore temps» (*Commentary*, maio de 1948), in Hannah Arendt, *Penser l'événement*, op. cit., p. 143. As duas seguintes encontram-se em «Réexamen du sionisme», loc. cit., p. 115-116.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 115. Esse tema fora esboçado já em dezembro de 1941, quando Arendt escrevia, notadamente: “É falso que tenhamos sido sempre e em toda parte essencialmente inocentes perseguidos. Mas se assim fosse, seria assustador, isso nos excluiria definitivamente da história da humanidade como todos os perseguidos.” («Ceterum censeo...», loc. cit., p. 28).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 124-125.

experimentações sociais do século XX”<sup>20</sup>. Mas também lhe parece claro que os pioneiros estavam mais revoltados contra “a atmosfera paralisante e sufocante da vida no gueto” ou contra “as injustiças da vida social em geral” do que movidos por um verdadeiro projeto político; que “a existência efetiva dos árabes nem sequer os tocava”; e que, amedrontados pela ideia de “sujar as mãos”, partiram para a Palestina “como se se tivesse vontade de fugir para a lua — isto é, para uma região que escapa à maldade do mundo”<sup>21</sup>. Em outras palavras, e ao fim e ao cabo dessa análise da história do sionismo, mesmo aqueles que permaneceram fiéis ao mais fecundo dos dois movimentos originários não enriqueceram o léxico da política judaica — impotentes para formular “a menor crítica à burguesia judaica fora da Palestina”, incapazes de atacar “o papel das finanças judaicas” e, finalmente, aderindo aos “métodos da caridade”; de modo que agora se contentam em repetir “as velhas banalidades socialistas ou as novas banalidades nacionalistas”<sup>22</sup>. A ambivalência desse julgamento permanecerá característica de uma posição que só poderá visar um caminho cada vez mais estreito, à medida que se aproxima 1948 e, depois, os anos seguintes: entre a recusa de um Estado e a busca de uma construção política capaz de perpetuar aquilo que, para ela, deve permanecer um simples lar nacional judaico.

### A PALESTINA: UM LAR SEM ESTADO

No exato momento em que se celebra, em 1948, a realização do sonho sionista através da criação do Estado de Israel, Hannah Arendt vê, ao contrário, o seu momento de verdade trágica na guerra que começa imediatamente. Entre aqueles que ela ainda chama de “os judeus”, Arendt crê constatar uma inversão brutal da mentalidade do exílio: depois de terem pensado, durante dois milênios, que seu maior bem era a sobrevivência, eis que agora se veem convencidos de dever escolher entre a vitória ou a morte, e, o que é pior, inconscientes de que somente “um Estado totalitário” seria capaz de decidir entre eles e os árabes o nó de reivindicações igualmente morais e perfeitamente incompatíveis<sup>23</sup>. Mas, antes de derivar, no momento de sua realização, para aquilo que ela denuncia como “um chauvinismo racista (que) não difere de outras teorias da raça dos senhores”, o projeto sionista já lhe parece ter sido enredado desde o início por uma das doutrinas dominantes da teoria política moderna: a do Estado-nação.

No texto em que se exercitava numa reconstrução crítica da história do sionismo, Arendt imputava a responsabilidade por essa escolha àqueles que designava globalmente como “os intelectuais”<sup>24</sup>. De um ponto de vista social, estes eram “pobres demais para serem filantropos e ricos demais para se tornarem *schmorrer* (mendigos)”, de modo que não tinham lugar “na casa de seus pais”

<sup>20</sup> «Pour sauver le foyer national juif», *loc. cit.*, p. 146.

<sup>21</sup> «Réexamen du sionisme», *loc. cit.*, p. 104.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>23</sup> Ver «Pour sauver le foyer national juif», *loc. cit.* p. 144-145.

<sup>24</sup> Ver «Réexamen du sionisme», *loc. cit.*, p. 111-113.



(Herzl) e se viam obrigados a construir uma nova, como lhes propunham os sionistas. Eram, no entanto, suficientemente assimilados e nutridos dos valores europeus para compreender as estruturas do Estado-nação moderno e desejar oferecer ao povo judeu essa forma de corpo político. Daí o paradoxo que Arendt desenha, invertendo a interpretação clássica de um conflito já antigo: “Os sionistas eram, em certo sentido, os únicos que desejavam sinceramente a assimilação, isto é, a ‘normalização’ do povo (‘ser um povo como os outros’), enquanto os assimilacionistas queriam que os judeus conservassem sua posição excepcional”<sup>25</sup>.

Mas, mais ainda do que por tal desvio do ideal revolucionário do sionismo em direção a uma tentação de normalizar a vida judaica, é ao diagnóstico de um fracasso histórico do Estado-nação em geral que Hannah Arendt vincula sua recusa de um Estado judeu e sua preferência pela forma de um lar nacional. Segundo uma análise que mais tarde estruturará, de modo ampliado, suas reflexões sobre o antissemitismo e o imperialismo em *Les Origines du Totalitarisme*, ela mostra que a véspera e o dia seguinte à Primeira Guerra Mundial foram o tempo do declínio e, depois, da decomposição de um Estado-nação que se revelou “nem capaz de proteger a existência da nação nem de garantir a soberania do povo” — e que, além disso, deixou atrás de si massas de refugiados e apátridas privados da proteção de um corpo político<sup>26</sup>. Por ora, e no que diz respeito às decisões que deveriam ser rapidamente tomadas na Palestina, uma lição pode ser extraída dessa experiência: a solução imperial seria perigosa, a do Estado-nação, arriscada — e apenas a de uma federação parece razoável.

Logo, quando se tratará de imaginar um desfecho para a guerra desencadeada logo após o reconhecimento do Estado de Israel, Arendt se fará profeta de um paradoxo do triunfo infeliz: “Os judeus ‘vitoriosos’ viveriam cercados por uma população árabe inteiramente hostil, encerrados entre fronteiras constantemente ameaçadas, ocupados com sua autodefesa física a ponto de perderem todos os outros interesses e atividades. O desenvolvimento de uma cultura judaica deixaria de ser a preocupação do povo inteiro; a experimentação social seria afastada como luxo inútil; o pensamento político se concentraria na estratégia militar”<sup>27</sup>.

Mais tarde, enfim, ela incluirá em *Les Origines du Totalitarisme*, como fato adquirido para a análise do destino do Estado-nação em geral, aquilo que parecia motivar sua recusa à criação de um Estado para os judeus na Palestina: “Depois da guerra, a questão judaica, que todos consideravam como a única verdadeiramente insolúvel, acabou de fato sendo resolvida — no caso, por meio de um território colonizado e depois conquistado —, mas isso não resolveu nem o problema das minorias nem o dos apátridas. Ao contrário, como praticamente todos os acontecimentos de nosso século, essa solução da questão judaica só conseguiu produzir uma nova categoria de refugiados, os árabes,

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 130-131. Ver Pierre Bouretz, «Hannah Arendt entre passions et raison», prefácio a Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, edição estabelecida sob a direção de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 42 e seguintes.

<sup>27</sup> «Pour sauver le foyer national juif», *loc. cit.*, p. 147-148.

aumentando assim o número de apátridas e de despossuídos de direitos em cerca de 700 a 800 mil pessoas”<sup>28</sup>.

Antes de questionar os fundamentos e o alcance dessa mistura de profetismo e pessimismo histórico, resta examinar a alternativa que Arendt propunha à perspectiva de um Estado — alternativa que ela manteve inclusive após a criação do Estado de Israel. No fim de 1948, ela observa ironicamente o consenso formado a esse respeito, que reúne um público, a seus olhos, heterogêneo: intelectuais judeus de esquerda que haviam por muito tempo desprezado o sionismo como “ideologia para simplórios”; homens de negócios judeus cujo interesse pela política se limitava a evitar ver seus nomes nas manchetes dos jornais; filantropos judeus que, apesar disso, julgavam a causa da Palestina terrivelmente onerosa; leitores da imprensa ídiche que há muito estavam convencidos de que a América era a Terra Prometida<sup>29</sup>.

Mas, depois de ter hesitado por algum tempo, considerando-as suicidas, Arendt agora adere às perspectivas há muito abertas por Judah Magnes e pelos grupos a ele ligados na Palestina e nos Estados Unidos. Herdeiras, em outra época e num novo contexto, das defendidas pelo *Brit Shalom* no início dos anos 1930, essas propostas se articulam, sob a pena de Arendt, em torno de três pontos: um lar nacional judaico que não deve ser sacrificado à “pseudosoberania de um Estado judeu”; uma imigração para a Palestina “limitada em número e no tempo”; uma “sólida cooperação judaico-árabe”, encarnada numa autoadministração local apoiada em conselhos municipais comuns<sup>30</sup>. Definida num momento em que Arendt também defendia uma tutela provisória sobre o Estado de Israel, única forma, a seu ver, de impedir aquilo que ela chama “o estabelecimento de um poder soberano cujo único direito soberano seria o de se suicidar”, essa linha permanecerá a sua até seus últimos textos sobre o tema. Ela a completará, contudo, em 1950, acrescentando um projeto destinado a evitar a “balkanização” que resultaria de uma guerra sem paz, ao mesmo tempo em que apaziguaria aquilo que ela considera o pleito legítimo dos que pensam que “o objetivo dos judeus era expulsar os árabes de suas casas”: o projeto de uma federação dos diferentes Estados da região<sup>31</sup>.

Fiel até o fim à ideia de um lar nacional judaico, oscilando por muito tempo entre a perspectiva de um Estado binacional e a de uma federação de Estados, sempre refratária à soberania plena de um Estado de Israel, que ela jamais designa como tal, Hannah Arendt associava, portanto, à sua crítica do sionismo a busca de um modelo político que deveria ser inédito, a fim de se adaptar a especificidades geográficas e históricas. Resta determinar aonde a conduzem suas análises

---

<sup>28</sup> H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, trad. do inglês por Micheline Pouteau, Martine Leiris, Jean-Loup Bourget, Robert Davreu e Patrick Lévy, revisado por Hélène Frappat, in H. Arendt *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 590.

<sup>29</sup> «Pour sauver le foyer national juif», loc. cit., p. 139.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>31</sup> Ver «La paix ou l'armistice au Proche-Orient?» (janeiro de 1950), in Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p.194-202.

construídas do ponto de vista de Cassandra: apenas até além de uma crítica interna ao sionismo, às fronteiras do antissionismo — ou ainda mais longe?

## O PONTO DE VISTA DE CASSANDRA

Privadas, como através de uma carta de Gershom Scholem, ou públicas, em um artigo de Ben Halpern, as reações mais substanciais aos principais textos de Hannah Arendt sobre o sionismo foram severas: o primeiro lhe atribuindo um ponto de vista “abertamente trotskista antissionista”, enquanto o segundo lhe censura um “complexo de criança terrível”<sup>32</sup>. Não sem notar que Arendt talvez sofra do que ele chama de um “complexo anti-Palestina” e que, em todo caso, sua retórica “progressista” já não o impressiona desde a juventude, Scholem refuta seus principais argumentos: “Os árabes não aderem a nenhuma solução, nem federal, nem estatal, nem binacional, a partir do momento em que ela está ligada à imigração judaica”; Arendt não pode negar que eles teriam, juntos, aceitado negociar com a Gestapo se porventura isso tivesse permitido salvar Walter Benjamin; em vez de “deblaterar contra Herzl”, é melhor constatar que “o movimento sionista compartilha (uma) experiência da dialética da realidade e de suas possibilidades catastróficas com todos os outros movimentos que empreenderam realmente mudar alguma coisa no mundo”<sup>33</sup>.

Pode-se pensar que entram na crítica ao sionismo desenvolvida por Hannah Arendt alguns componentes pessoais. Uma relação contrariada, antes de tudo, com a identidade judaica, que transparece em seu livro sobre Rahel Varnhagen e se manifesta mais claramente em outros lugares: uma carta a Martin Heidegger de 9 de fevereiro de 1950, em que ela confessa nunca ter se considerado uma mulher alemã, ter deixado há muito tempo de se sentir uma mulher judia e, finalmente, reconhecer-se apenas como “aquela que vem de outro lugar”; outra a Karl Jaspers, de 30 de junho de 1947, onde afirma que é melhor “não se sentir realmente em casa em lugar nenhum (e) não confiar realmente em nenhum povo, pois ele pode em um instante se transformar em massa e em instrumento cego de morte”; e, por fim, aquela que ela aceitará tornar pública, em que responde a Scholem, que a acusava, após *Eichmann à Jérusalem*, de ser privada de todo “amor pelo povo judeu”, dizendo nunca ter amado nenhum povo, para reservar esse sentimento exclusivamente às pessoas<sup>34</sup>. Um vínculo ambíguo, depois, com Israel, visitado várias vezes: olhar altivo sobre a sociedade e repulsa em relação ao que ela chama de uma “população oriental” quando ali vai em 1961 para o julgamento

<sup>32</sup> Gershom Scholem, *Lettre à Hannah Arendt du 28 janvier 1946* (a propósito de «Réexamen du sionisme»), in *Briefe*, Band I, 1914–1947, Munique, C. H. Beck, 1994, p. 309-314; tradução parcial do alemão por Martine Leibovici in *Sionismes*, textos reunidos e apresentados por Denis Charbit, Paris, Albin Michel, 1998, p. 665-668. Consultam-se as notas da edição alemã (p. 450-454), que assinalam algumas observações mordazes de Scholem à margem de seu exemplar do texto e fornecem elementos da resposta de Arendt. Publicada pela *Jewish Frontier* em agosto de 1948, em um artigo intitulado “*The Partisan in Israel*”, a crítica de Ben Halpern visa «*Pour sauver le foyer national juif*», e Arendt lhe responderá no número de outubro da mesma revista por uma carta intitulada “*About Collaboration*”. Ver E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 301-303.

<sup>33</sup> Sobre a maneira como Scholem descreve uma dialética do sionismo e seus desdobramentos históricos, ver Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 450-455.

<sup>34</sup> Ver E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 304.

de Eichmann; admiração, quando observa, em uma carta a Karl Jaspers de 1º de outubro de 1967, que “os judeus orientais (...) se comportaram magnificamente durante a guerra” e que isso “contribuiu de maneira decisiva para a melhoria do caráter nacional”. Uma relação complexa, enfim, com a política, apesar de ser o objeto privilegiado de sua filosofia: convidada em 1948 a assumir a presidência de uma fundação criada por Magnes e defendendo suas teses, recusará fazê-lo, confessando ter sempre a tentação de “fugir correndo” de tais atividades, afirmando não sentir nenhum prazer em lutar com uma “multidão” e acrescentando estar certa de que isso prejudicaria seu trabalho de escritora<sup>35</sup>.

Resta que, se Hannah Arendt permaneceu fundamentalmente pessimista em relação a uma ação política que lhe parece em seu século “uma obra de desespero”, sua crítica, muitas vezes virulenta, à dos sionistas também se deve a uma postura que ela adotará em outras ocasiões nas quais aceita intervir na cena pública: a de um não-conformismo fundado em uma desconfiança filosófica em relação à opinião, mas cuja forma é sempre polêmica. Essa atitude é particularmente clara no texto de 1948, que ironiza sobre o consenso a respeito da criação do Estado de Israel e denuncia um “chauvinismo racista”, ao mesmo tempo em que esboça uma teoria do espaço público que se reencontrará em outros lugares: “A unanimidade da opinião é um fenômeno muito inquietante, característico de nossa era moderna. Ela destrói a vida social e a vida pessoal, que são fundadas sobre o fato de que somos diferentes por natureza e por nossas convicções (...) a unanimidade de massa não é o resultado de um acordo, mas a expressão do fanatismo e da histeria”<sup>36</sup>.

Quase sempre provocadoras, as tomadas de posição de Hannah Arendt a respeito da história moderna dos judeus a mostram perfeitamente imunizada contra o unanimismo: quer se trate de sua análise, na primeira parte de *Les origines du totalitarisme*, de uma responsabilidade mais ou menos direta em relação ao antisemitismo por parte de judeus que se colocam como vítimas eternas; de sua denúncia, em *Eichmann à Jérusalem*, de um processo manipulado para fins políticos, mal fundamentado juridicamente e desejoso de dissimular o papel dos Conselhos Judaicos na Shoá; ou de uma incansável virulência, enfim, em relação a tudo o que possa haver de burguês na vida judaica, paixão que a leva a reconhecer-se apenas em um herói: Bernard Lazare.

Entre 1944 e 1950, as posições assumidas em Nova York por Hannah Arendt eram efetivamente minoritárias e se assemelhavam principalmente às defendidas, no mesmo momento, por Martin Buber, em Jerusalém, alimentadas, no caso de Arendt, por um não-conformismo mesclado de empatia em relação a párias que lhe pareciam mudar de rosto, e fundadas, no caso de Buber, em uma espécie de anarquismo utópico que preferia a experimentação social ao Estado<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> «Pour sauver le foyer national juif», *loc. cit.*, p. 142.

<sup>36</sup> «Pour sauver le foyer national juif», *loc. cit.*, p. 142.

<sup>37</sup> Pode-se encontrar o essencial dos textos de Martin Buber sobre esse assunto em *Une terre et deux peuples. La question judéo-arabe*, trad. do alemão por Dominique Miermont e Brigitte Vergne, Paris, Lieu Commun, 1985.

Meio século mais tarde, tais posições parecem, contudo, ter obtido um sucesso inesperado, tanto em Israel quanto na França ou em outros lugares: ao serem capazes de inspirar certas maneiras de revisar o grande relato das origens de Israel, orientar algumas das críticas mais visíveis à sua política e federar diversas formas de anti (ou pós)-sionismos<sup>38</sup>. Que elas sejam suscetíveis de serem instrumentalizadas em um discurso antissemita, como temia desde 1944 a redação da *Commentary*, não resta dúvida — e a questão seria saber em que medida cada um é responsável pela posteridade de suas ideias. De todo modo, constata-se nessa ocasião um fenômeno com vínculos ambíguos com o despotismo das majorias conhecido desde Tocqueville: o de uma heterodoxia que se torna *doxa*.

Voluntariamente anticonformista quando se arriscava a aparecer na cena pública, Hannah Arendt nos lega, portanto, algumas previsões realizadas e proposições que, se fossem aplicadas, teriam colocado em perigo a obra do sionismo, mas cujo curso dos acontecimentos ao menos confirmou o caráter improvável. Poder-se-ia então colocar três perguntas a seu respeito: não teria ela sido tentada, à sua maneira, pelo que censurava aos homens do *Yishouv*: “Fugir para a lua, isto é, para uma região que escapa à maldade do mundo”? Ao observar este último desde Nova York, não teria ela, de certo modo, facilitado sua tarefa? Cassandra, afinal, não teria pés de barro?

---

<sup>38</sup> Poder-se-ia dizer o mesmo das posições assumidas por Hannah Arendt por ocasião do julgamento Eichmann. Ver P. Bouretz, introdução a *Eichmann à Jérusalem*, in H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1012-1013.

**L'ELUSION DE LA DEMOCRATIE: PENSER AVEC ET CONTRE HANNAH  
ARENDT<sup>1</sup>**

Claudia Hilb  
Matías Sirczuk

Bien que nous ne puissions savoir quand Lefort a lu Hannah Arendt pour la première fois, nous pouvons néanmoins affirmer – puisqu'il le dit lui-même – qu'il n'avait pas encore abordé sa lecture en 1956, lorsqu'il écrivit « Le totalitarisme sans Staline », et nous pouvons également remarquer que le nom d'Arendt apparaît pour la première fois sous la plume de Lefort – curieusement mal orthographié – en 1979, dans « L'image du corps et le totalitarisme ». En renouant avec sa préoccupation de penser le totalitarisme, après de longues années de silence sur ce sujet – des années consacrées quasi exclusivement à son étude de Machiavel – Lefort revient sur ce thème dans une perspective différente qui, tel que le signale Miguel Abensour, ne se situe plus dans une perspective critique qui serait interne au marxisme, mais dans une redécouverte du politique fortement inspirée, précisément, de Machiavel (Abensour, 1993: 83).<sup>2</sup> C'est sur ce retour que le nom d'Arendt apparaît, alors, pour la première fois dans l'œuvre de Lefort et que, dorénavant, le dialogue avec cette auteure perdurera jusque dans ses derniers écrits.

«Thinking with and against Hannah Arendt» («Penser avec et contre Hannah Arendt»), c'est de fait ainsi que Lefort lui-même intitule ce dialogue, dans un article publié dans la revue *Social Research* en 2002, où il reprend, presque mot pour mot, quelques-uns des passages de son ouvrage *La Complication* (1999). Un dialogue qui, dans *L'Invention démocratique* (1981), apparaît à peine esquissé, le nom de Arendt étant seulement mentionné à trois reprises, bien que toujours de façon élogieuse – deux fois dans «La logique totalitaire» (1980), une fois dans celui auquel nous avons déjà fait référence «L'image du corps et le totalitarisme», c'est-à-dire, dans les deux articles directement consacrés à penser le phénomène totalitaire. Arendt apparaît ici comme l'auteure qui, avec quelques autres peu nombreux – Lefort lui-même, Raymond Aron –, soutient la nécessité de nommer de la sorte les nouvelles formes d'oppression, face à une gauche qui, dans son ensemble, se refusait à les désigner comme telles.

---

<sup>1</sup> Une version antérieure de cet article a été publiée en espagnol dans C. Hilb y M. Sirczuk (eds.) *Claude Lefort. El Arte de Leer*. Buenos Aires y Madrid, Katz Editores, 2023, pp. 99-125.

<sup>2</sup> Selon Abensour, nous pouvons différencier deux moments dans l'interprétation lefortienne du phénomène totalitaire. Le premier culmine en 1960 avec la publication de « Qu'est-ce que la bureaucratie ? » et le deuxième débute en 1976 avec la parution de *Un homme en trop : réflexions sur l'Archipel du Goulag*. « Il convient de remarquer, en effet, qu'entre 1960 et 1976, à l'exception de l'essai relatif à l'idéologie, aucun texte n'est consacré au totalitarisme, comme si, jusqu'à cette deuxième date, la question était, en quelque sorte, réglée » (Abensour, 1993: 84-85).

Si, jusqu'alors, Arendt reste une figure à la fois proche mais plutôt secondaire dans la réflexion de Lefort, à partir des années 80, celui-ci entreprend de se pencher assidûment sur son œuvre. En effet, dès le début de cette décennie, apparaissent chez Lefort les signes d'une lecture plus systématique de l'œuvre d'Arendt, allant jusqu'à lui dédier une grande partie de son séminaire annuel à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) pendant l'année académique 1985-86,<sup>3</sup> ainsi que deux des trois textes consacrés exclusivement à elle. Il s'agit du texte de la conférence « Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs », de 1982, et de « Hannah Arendt et la question du politique » (originellement publié en 1985), qui fait partie d'*Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup> XX<sup>e</sup> siècles)* et auxquels il faut ajouter l'« Avant-Propos » des *Essais* où Arendt occupe une place privilégiée, ouvrage dans lequel elle se retrouve également mentionnée dans deux autres articles, « Mort de l'immortalité », et « Les droits de l'homme et l'État-providence » (qui datent originellement de 1982 et 1984).

Il est intéressant de souligner que l'éloge qui perçait dans le volume antérieur s'est transformé, dès l'avant-propos et de façon générale, en une mention, non moins élogieuse, mais à présent accompagnée d'une confrontation, de la manifestation d'une dissidence : Lefort semble rendre compte du fait que, dorénavant, dans sa propre réflexion, il pense à la fois avec et contre Arendt. Comme nous essayerons de le montrer à continuation, Lefort trouvera chez celle-ci non seulement l'occasion de prolonger sa propre réflexion sur le totalitarisme, mais aussi d'identifier, notamment en ce qui concerne son point de vue sur la modernité, la clé de certaines de leurs différences fondamentales, qui renvoient à la façon propre à chacun de concevoir l'avènement de cette forme inédite d'assujettissement et ses particularités.

Les deux mentions présentes dans *Écrire. À l'épreuve du politique* (1992) rééditent cette relation ambivalente : on retrouve ainsi une mention élogieuse, dans « Le corps interposé : 1984, de George Orwell » (1984), suivie d'une distanciation critique dans « Réflexions sur le présent » (1989-1990). Celles-ci mettent à nouveau en évidence le fait qu'Arendt, tout en étant pour Lefort une source d'inspiration inépuisable dans sa réflexion sur le totalitarisme, projette un regard sur la modernité qui constitue la pierre d'achoppement de leurs perspectives, le point à partir duquel celles-ci divergent significativement. D'ailleurs, on retrouve cette même relation duelle – penser avec et contre Hannah Arendt – dans le troisième texte consacré, en 2002, exclusivement à cette auteure (« Thinking with and against Hannah Arendt »), tout comme dans les autres textes de Lefort de cette même période où la référence à Arendt est aussi centrale (« Le concept de totalitarisme », de 1996, *La complication*, de 1999, et « Le refus de penser le totalitarisme », de 2000). Comme nous le verrons dans les parties qui suivent,

---

<sup>3</sup> Pendant l'année académique 1982-1983, Lefort se concentra, également, sur la pensée d'Arendt lors de diverses séances. Les mentions faites à son œuvre deviennent fréquentes à partir de ce moment-là. Nous remercions Claude Habib de nous avoir fourni ses notes de cours prises pendant cette période.

l'affinité avec Arendt garde la même teneur qu'elle possédait depuis le début – sensibilité à l'événement, intelligence de cette nouvelle forme de régime –, tandis que les différences se précisent de façon plus détaillée, éclairées par l'élaboration conceptuelle que fait Lefort du totalitarisme qu'il associe à l'institution d'un nouveau régime symbolique – de la position de la loi, de la constitution d'un Peuple-Un. Cette élaboration conceptuelle dont nous pouvons dire qu'elle était arrivée à son développement achevé au milieu des années 80, permet à Lefort de confronter les textes arendtiens en précisant à chaque fois ce qui le rapproche et ce qui l'éloigne des analyses ponctuelles de cette auteure, de même que leurs différences en ce qui concerne, une fois de plus, la façon dont l'un et l'autre appréhendent la relation entre totalitarisme et modernité politique, ou entre totalitarisme et démocratie.

Afin de nous plonger maintenant dans le vif du sujet, partons d'une vue d'ensemble de la lecture faite par Lefort de Hannah Arendt, depuis les premiers textes jusqu'aux derniers. Une constatation semble s'imposer : Lefort trouve chez elle – et plus spécifiquement dans *The Origins of Totalitarianism* – une source d'inspiration pour nourrir ses réflexions sur cette nouvelle forme de régime, tout en prenant ses distances, pour chacun des aspects où il reconnaît sa contribution à la compréhension de cette forme politique inédite, par rapport au traitement qu'elle donne à ses intuitions et développements.

Globalement, cette distance est encadrée par une différence fondamentale : pour Lefort, comprendre le totalitarisme exige de l'appréhender comme une *forme de régime* ou de *société*, qui s'érige, et se laisse mieux voir, dans son opposition à un *autre* régime, à une autre forme politique, c'est-à-dire, en opposition à la démocratie moderne. C'est dans cette nouvelle configuration symbolique que les différents éléments qui distinguent l'expérience totalitaire acquièrent tout leur sens, et c'est, semble-t-il, parce qu'Arendt ne se situe pas dans cette perspective – c'est-à-dire, dans la perspective d'un nouvel ordre symbolique, d'un nouveau régime perçu comme tel et représentant une rupture radicale vis-à-vis du régime contre lequel il s'érige – qu'elle ne tire pas pleinement parti de ses intuitions et de ses conceptions pourtant fulgurantes. Au contraire, lorsqu'Arendt cherche à leur donner une unité explicative, remarque Lefort, le fil interprétatif qu'elle déroule paraît être rattaché à une « théorie de la décadence », de l'occultation du politique propre à l'époque, ce qui non seulement l'aveugle sur la spécificité du régime démocratique – qu'elle associe simplement à la société de masses – et sur le caractère de « révolution antidémocratique » que représente le régime totalitaire, mais l'empêche également, bien souvent, d'exploiter pleinement le potentiel de ses propres découvertes, allant parfois jusqu'à les rendre contradictoires.

En somme, il nous paraît intéressant de proposer que Lefort – au travers de ce penser avec et contre Arendt – puise dans l'œuvre d'Arendt d'innombrables éléments pour nourrir sa conception du



totalitarisme, mais que, contrairement à ce qui se passe chez cette auteure, ceux-ci prennent sens, chez lui, dans leur inscription dans un nouvel ordre symbolique, dans une nouvelle façon de se représenter la relation à la loi, au pouvoir, au savoir. On peut imaginer que la lecture lefortienne de Tocqueville – dont l’empreinte dans sa réflexion sur la révolution démocratique comme nouveau régime de sens ne fait aucun doute – et de La Boétie – qui nourrira sa pensée sur l’Un et sur la prétention du totalitarisme à restituer l’unité de la communauté sous l’image du corps – contribue à façonner sa vision du totalitarisme en tant que nouvelle forme politique et qu’elle lui permet de récupérer, à chaque fois, les éléments singuliers de l’interprétation du totalitarisme que fait Arendt, pour les élaborer à titre personnel et pour aller souvent plus loin que l’auteure, ou dans une autre direction.

À présent, pour développer les éléments que nous n’avons fait jusqu’ici qu’avancer, nous procéderons, en premier lieu, en nous centrant sur la critique que Lefort adresse à Arendt concernant la distinction qu’elle établit entre le social et le politique, distinction qui, à ses yeux, la conduit à sous-estimer la nouveauté du concept moderne d’égalité. En second lieu, nous nous arrêterons à l’analyse que fait Lefort de la conceptions arendtienne du totalitarisme, en ce qui concerne les deux éléments qui sont pour lui fondamentaux pour appréhender cette nouvelle forme de domination : l’organisation et l’incorporation. En troisième lieu, nous étudierons comment Lefort reprend, tout en la critiquant, l’analyse que fait Arendt du statut symbolique de la loi sous le totalitarisme et comment il associe cette analyse à la nouvelle relation que la modernité entretient avec la temporalité. En quatrième lieu, nous identifierons également comment Lefort, tout en récupérant la définition arendtienne du « droit à avoir des droits », s’éloigne cependant de la position d’Arendt en ce qui concerne la place que les droits de l’homme occupent sur la scène politique postrévolutionnaire. Le fil conducteur qui relie ces éléments s’articule autour d’un axe, pivot de cette distance que Lefort établit vis-à-vis de la pensée d’Arendt : son manque de sensibilité, ou d’intérêt, à mettre en rapport l’analyse qu’elle fait de la modernité et du totalitarisme avec l’émergence de la démocratie moderne. Absence d’intérêt que, selon Lefort, et malgré sa détermination à se débarrasser de la tradition de la philosophie politique, va cependant chez Arendt de pair avec la certitude de pouvoir pleinement discriminer ce qui est politique de ce qui ne l’est pas – c’est-à-dire, de « détenir la définition du politique » (Lefort, 1986a : 14). Certitude qui aurait conduit Arendt à concevoir la modernité comme une perte ou dissimulation du politique.<sup>4</sup> Ainsi, bien qu’Arendt

---

<sup>4</sup> Dans un texte qu’il consacre essentiellement à Leo Strauss, Lefort suggère que, nonobstant ses différences avec Strauss, la manière dont Arendt pense le politique l’amène à établir – de même que celui-ci – une sorte de récit de la perte historique du politique et à conclure que la société moderne *n’est déjà plus* une société politique. « On a l’impression qu’à ses yeux [ceux de Leo Strauss], les formes de gouvernement ont cessé d’être déterminantes pour comprendre les sociétés. Je ne veux pas dire par là qu’il ignore la distinction du totalitarisme et de la démocratie. Strauss pense, indéniablement, qu’un régime est de loin préférable à l’autre. Mais il ne pense pas cette différence au sens où les Anciens envisageaient : l’opposition entre une société saine et une société corrompue.

ouvre, d'après Lefort, la voie pour penser l'événement totalitaire en ce qu'elle propose une pensée proprement politique de ce nouveau phénomène, en parallèle et de façon presque paradoxale, son aveuglement ou son déni de ce qui fait la spécificité de la démocratie moderne en tant que régime – en tant que « société politique » – la pousse à établir une continuité équivoque entre modernité et totalitarisme.<sup>5</sup>

### 1) La question de l'égalité, et la distinction entre le social et le politique.

Le manque d'intérêt ou de sensibilité que manifeste Arendt pour la démocratie, en tant que régime inédit de sens, semble être le cadre dans lequel il est possible d'inscrire la critique que Lefort – dans son prolongement de la réflexion arendtienne sur le caractère novateur de l'antisémitisme politique – propose du traitement arendtien de la distinction entre le politique et le social et, plus particulièrement, de la question de l'égalité. Comme nous l'avions d'ores et déjà avancé, c'est dans « Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs » que Lefort aborde, pour la première fois de façon systématique, la pensée d'Arendt. Nous y observons à quel point la haute estime qu'il porte à la façon dont Arendt analyse le totalitarisme – notamment en ce qui concerne ici la productivité de cette distinction qu'elle établit entre une tradition ancestrale de haine ou de ségrégation des juifs et le phénomène de l'antisémitisme politique qui surgit au XIX<sup>e</sup> siècle et qui se cristallisera, de manière catastrophique, dans le totalitarisme nazi – va de pair avec l'idée selon laquelle ce sont ses propres catégories de pensée qui semblent empêcher l'auteure de tirer une compréhension politique plus adéquate de ces transformations qu'elle observe pourtant avec grande acuité. De sorte que Lefort précise d'une part que c'est « dans ce décentrage de l'histoire des Juifs, dans le déplacement du foyer de la question, du lieu de l'antisémitisme au lieu du totalitarisme, d'une façon générale au lieu du politique, que réside l'originalité et l'audace de la tentative de Hannah Arendt » (Lefort, 2007a : 513). Mais d'autre part, il signale que, emportée par la distinction nette qu'elle établit entre le social et le politique qui se désintéresse de la signification politique des phénomènes sociaux – c'est-à-dire, qui se désintéresse de penser le régime politique en tant que forme de mise en sens du social – Arendt refuse de mettre en relation la signification nouvelle qu'acquière l'antisémitisme – l'antisémitisme politique –

---

De son point de vue, la véritable rupture avec les classiques tient à *l'essor de la technique* [...]. Hannah Arendt, si éloignée de l'esprit de Strauss, tend finalement à élaborer la même thèse : nos sociétés ne sont plus des sociétés politiques. C'est l'État gestionnaire, en même temps que l'État producteur, qui décide de la forme actuelle des relations sociales » (Lefort, 2007a : 557-558. Voir également Lefort, 1986d : 71-72).

<sup>5</sup> Comme nous le suggérons précédemment, cet aveuglement provient du fait que, selon Lefort, Arendt – dont la pensée du politique, contrairement à la plupart des auteurs, surgit de la rencontre avec les événements, en particulier l'avènement du totalitarisme – paraît, cependant, par moments, finir par réduire l'intelligence de l'événement à une définition catégorique du politique. « On trouve dans son œuvre », écrit-il à ce sujet, « une tension constante entre son désir d'élaborer une théorie et sa volonté d'être disponible devant l'évènement » (Lefort, 1986d : 62).

avec les conséquences des phénomènes d'assimilation et d'émancipation des juifs, qui constituent pourtant, aux yeux de Lefort, « des phénomènes intimement liés au développement de la démocratie » (Lefort, 2007a : 514).

Dans son analyse de l'antisémitisme politique, souligne Lefort, Arendt constate que l'égalisation des conditions, le concept d'égalité propre à l'époque moderne, replace cette question dans un cadre inédit. Elle observe très justement, ajoute-t-il, qu'il ne s'agit guère d'un nouveau chapitre de l'histoire multiséculaire de l'antisémitisme, comme les porte-paroles juifs eux-mêmes ont tendance à le penser. Il ne s'agit plus de la haine religieuse, ni de l'hostilité, que la condition socio-économique des juifs pouvait inspirer jadis, mais bien d'un phénomène moderne « produit de l'émancipation et, faudrait-il ajouter, de l'assimilation : l'effet de “l'égalité croissante entre les Juifs et tous les autres groupes” » (Lefort, 2007a : 518). Pour autant, d'après Lefort, l'aveuglement des juifs face à la nouvelle nature de cet antisémitisme est bien plus profond que ce qu'en observe Arendt : ils sont aveugles à la *signification politique* que l'antisémitisme acquière, c'est-à-dire, à la discrimination qu'engendre la désignation d'un Autre, quand nous nous trouvons dans un univers de significations qui considère les individus comme égaux. Pour le dire autrement : cette nouvelle forme d'antisémitisme n'est plus centrée ni sur la discrimination religieuse ni sur la position économique des juifs, mais s'inscrit, à présent, dans une réalité sociale dans laquelle les juifs apparaissent de moins en moins comme un groupe à part et bien plus comme « empiriquement » les égaux des autres citoyens, et c'est, dès lors, leur ressemblance et non plus leur différence qui exacerbe cette discrimination de vieille souche à leur égard.

Arendt remarque – écrit Lefort – que, dans la mesure où les individus des temps démocratiques se conçoivent comme égaux, la non-reconnaissance de l'égalité réciproque peut revêtir de nouvelles formes effroyables (Lefort, 2007a : 519). Cependant, la signification politique de l'antisémitisme moderne semble, au bout du compte, lui glisser entre les doigts. Ainsi, bien que l'interprétation d'Arendt paraisse nous permettre de saisir de plus près la signification politique du processus d'égalisation – la configuration d'un régime de sens où les êtres humains se considèrent comme égaux – et nous aider à en imaginer les incidences, son analyse finit par envisager le processus d'égalisation comme un phénomène purement empirique se déployant dans le champ du social, et l'amène ainsi à nier, d'un même geste, cette signification politique qu'elle semblait pourtant dévoiler.

En ce sens, aux yeux de Lefort, la façon dont Arendt sépare, de façon tranchante, les catégories du social et du politique, ne s'explique pas par la nécessité de comprendre l'événement mais appartient à un univers conceptuel qui surplombe et précède toute autre analyse. Cette distinction du social et du politique suppose, en effet, une conception de ce qui est proprement politique, et de sa différence par rapport au domaine du social, qui se désintéresse complètement de la façon dont des phénomènes qui seraient de l'ordre du (catégoriellement) social et du (catégoriellement) politique, s'imbriquent et

s'imprègnent dans les différentes formes de régime ; toute imbrication ne pourra finalement être conçue que comme un perversissement de la nature distincte de chacune de ces sphères. Autrement dit, la distinction catégorielle échoit dans un mode de penser le politique qui ignore la question du régime et, par conséquent, se prive d'entrevoir *la signification politique de l'égalisation des conditions* ; qui se prive de percevoir qu'il n'est pas possible de scinder le fait empirique de l'égalisation de sa signification politique, de son inscription dans un régime de sens – ici, celui de la démocratie moderne dans laquelle, au-delà des différences empiriques, les êtres humains se reconnaissent essentiellement comme égaux, autrement dit, ne reconnaissent pas de hiérarchies naturelles entre eux.

De fait, dans « Hannah Arendt et la question du politique », Lefort développera, peu de temps après, une critique semblable de cette distinction tranchante entre le social et le politique, qu'Arendt conceptualise de façon plus détaillée dans *The Human Condition*. En effet, pour elle, la modernité ne serait qu'un processus de dégradation du politique, caractérisé par « l'avènement de la “question sociale” » (Lefort, 1986d : 68), c'est-à-dire, par la disparition de l'opposition entre la sphère publique et la sphère privée, et par la réabsorption de ces deux sphères, sous l'effet de l'avènement du social. L'érosion des frontières, entre ce qui appartient à l'ordre du politique et ce qui est de l'ordre du social, survenue au cours de l'histoire moderne, aurait conduit à la perte du sens premier – proprement politique – de l'égalité (qui est de permettre aux individus égaux, autrement dit au petit nombre de ceux qui réussissent à se départir de la nécessité, d'agir conjointement). Pour Arendt, la confusion entre l'égalité politique et l'égalité sociale aurait perverti le concept même d'égalité et se serait cristallisée dans cette « fiction » des droits de l'homme, dans « l'idée insensée que les individus sont égaux par naissance » (Lefort, 1986d : 68). Lefort remarque, à nouveau ici, qu'Arendt, en négligeant la dimension symbolique du processus d'égalisation des conditions – et en négligeant le fait que c'est précisément une « découverte » moderne que d'affirmer que les êtres humains sont nés égaux (qu'ils sont semblables) qui ébranle radicalement le tissu social – perd de vue les transformations que cette nouvelle conception de l'égalité induit au niveau des relations que les êtres humains établissent entre eux, de l'accès à certains lieux qui leur étaient auparavant interdits, de leur rapport à la loi, ainsi que dans leur façon de se représenter le pouvoir.

En reprenant à présent le fil des deux textes, nous pouvons reformuler notre argumentation comme suit : aux yeux de Lefort, le présupposé théorique immuable d'Arendt – tout franchissement de la frontière entre la sphère sociale et la scène politique peut seulement être lu comme une perte du proprement politique – l'empêche de situer les éléments novateurs, qu'elle perçoit pourtant avec une remarquable acuité dans l'avènement du totalitarisme, dans leur rapport avec la conformation de cet autre régime de sens, celui de la révolution démocratique moderne, c'est-à-dire, d'une société ayant perdu les critères fixes de l'ordre et de la hiérarchie, une société, en somme, livrée à la dissolution de

tous les repères de certitude. Une forme de régime face auquel le totalitarisme – nous reviendrons sur ce point – s'érigera à la façon d'une contre-révolution. C'est ce présupposé qui la poussera à ignorer ses propres perceptions – l'impact de l'égalisation des conditions, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'édification de l'antisémitisme politique – pour écarter la signification politique de l'assimilation et de l'émancipation des juifs, limitant ces aspects à des phénomènes strictement sociaux. En omettant de considérer la signification politique de la discrimination sociale, Arendt est, par ailleurs, amenée, d'après Lefort, à attribuer à l'antisémitisme totalitaire un caractère exclusivement instrumental, à ignorer sa composante « organiciste » qui vise à extraire du corps social une maladie.<sup>6</sup> Enfin, en distinguant de façon tranchante le social du politique, Arendt dédaignera la signification symbolique des déclarations de droits, les envisageant comme pure « fiction » et comme revendiquant un idéal d'égalité soi-disant fondé sur la nature.<sup>7</sup>

Ainsi, de nombreux éléments précieux de l'analyse arendtienne – tels que sa perception de la façon dont les théories conspiratrices poussent sur le terreau d'une société où, selon les termes de Lefort, le pouvoir s'est désancré de l'espace fixe propre à une société hiérarchique aux contours définis – serviront à Lefort pour aller, d'une certaine façon, plus loin qu'Arendt ou, pourquoi pas, aller avec elle contre elle-même, en restituant le sens de ces éléments dans une réflexion portant sur une société ayant perdu les repères d'ordre, de hiérarchie et de légitimité de l'Ancien Régime – société qui voit le jour avec la révolution démocratique.<sup>8</sup>

## 2) Totalitarisme : organisation, incorporation et haine de la démocratie.

Dans la partie précédente, nous avons vu comment Lefort saluait le fait que l'approche arendtienne de l'antisémitisme – et à travers lui, de la nature d'une forme inédite de société – permettait d'éclairer le caractère politique de ce phénomène. Néanmoins, en parallèle, nous relevions les limites auxquelles l'entreprise arendtienne se trouvait confrontée, toujours d'après Lefort. Comme nous l'avons vu, ces limites sont liées au refus d'Arendt à inscrire le phénomène de l'antisémitisme dans l'ensemble des transformations que la société démocratique entraîne, non pas tant sur le plan empirique, mais en ce qu'elle ouvre à un régime de sens nouveau et inédit.

---

<sup>6</sup> Nous reviendrons sur la pensée de Lefort à propos de la dimension organiciste du totalitarisme dans la partie suivante.

<sup>7</sup> Voir *infra* Partie 4.

<sup>8</sup> Lefort considère qu'Arendt s'inspire de l'analyse de la démocratie de Tocqueville pour interpréter l'antisémitisme mais que, pour soutenir la cohérence de son argumentation, elle se voit contrainte à affirmer – contre Tocqueville et de façon quelque peu surprenante – que les inégalités s'accroissent dans le régime démocratique, comparé au régime aristocratique. Il ajoute encore que, bien qu'elle se serve des analyses de Tocqueville pour penser l'antisémitisme, « ce mot *démocratie*, dans cette première partie du chapitre [“The Jews and Society”] tout d'ordre théorique, elle ne le prononce pas. Évasion significative » (Lefort, 2007a : 519).

Dans cette deuxième partie, nous verrons comment les éléments, que Lefort considère comme particulièrement novateurs dans l'analyse arendtienne du totalitarisme, restent cependant, eux aussi, prisonniers (pour ainsi dire) de ce désintérêt d'Arendt à mettre en relation l'émergence de cette nouvelle forme de société avec les ambiguïtés intrinsèques à la démocratie moderne. Ici encore, il semble qu'à chaque fois que Lefort fait référence à Arendt, et à son analyse du totalitarisme, il commence par reconnaître que cette auteure, à la différence de tant d'autres, identifie un élément clé pour comprendre le caractère sans précédent de cette nouvelle forme de gouvernement : ce qui distingue le totalitarisme d'autres formes de domination dans le passé (telles que la tyrannie, la dictature ou le despotisme) c'est que, sous un tel régime, l'obéissance n'est pas simplement obtenue par des moyens externes de violence, mais plutôt, pour ainsi dire, « de l'intérieur ». Bien que Lefort reconnaisse que cette intuition permet à Arendt de développer un des éléments centraux de la « logique »<sup>9</sup> totalitaire – l'organisation de l'ensemble de la société en de multiples collectifs – il considère néanmoins, là aussi, qu'elle n'a pas mené cette intuition jusqu'à ces ultimes conséquences. Comme nous verrons par la suite, pour Lefort, bien que la domination « de l'intérieur » nous fournisse une clé d'une grande perspicacité pour comprendre la nouvelle forme d'obéissance qui opère sous le totalitarisme, celle-ci ne peut cependant pas s'expliquer uniquement par la capacité d'organisation de la société entière fournie par l'idéologie. À la différence d'Arendt, Lefort comprendra qu'il est nécessaire de prêter attention au mode par lequel cette nouvelle configuration symbolique prétend restituer la corporalité du social, destituée par la révolution démocratique. En ce sens, la question du corps – le renoncement à penser et « l'enchantement » sous le nom de l'Un, l'incorporation des membres de la société en un nous indivisible – ne pourra être comprise en profondeur qu'en abordant la place que le Parti occupe dans cette nouvelle configuration symbolique, qu'en admettant que l'idéologie change de registre quand elle s'incarne dans un Parti d'un genre nouveau, en se nouant dans un lien social et politique inédit. Détaillons donc cette question, point par point.

## 2a) La domination de l'intérieur : organisation et incorporation.

L'argument central d'Arendt, tel qu'il nous est restitué par Lefort, part d'une intuition fondamentale : le totalitarisme est un régime sans précédent, qui a fait voler en éclats la différence, établie par la tradition, entre régime légitime et régime arbitraire (Arendt, 1979 : 461). Pour Arendt, la typologie classique des formes de régimes prend appui sur deux piliers : le pouvoir et la loi. Cette typologie distingue différentes formes de société en fonction de qui gouverne – c'est-à-dire, selon qui

---

<sup>9</sup> Au sujet des raisons ayant amené Lefort à employer le concept de « logique » pour comprendre le totalitarisme, voir Lefort, 1994a : II ; Lefort, 2007d : 891 et Lefort, 1994c.

occupe le lieu du pouvoir : un, plusieurs ou tous – et si ce gouvernement s'exerce en accord avec la loi ou arbitrairement. S'il est vrai que ces deux piliers semblent avoir été des éléments suffisants pour distinguer les régimes tout au long de l'histoire, Arendt, indique Lefort, perçoit clairement que cette classification ne peut suffire à rendre compte du totalitarisme – ni le nombre de ceux qui gouvernent, ni la distinction entre légalité et arbitraire, ne suffisent à en définir le sens. La domination totalitaire n'est pas le résultat de la violence, elle n'est pas compréhensible en termes d'arbitraire, mais s'organise, bien au contraire, sous le signe de la loi, loi qui, toutefois, comme nous le verrons dans la troisième partie, n'obéit plus à sa position traditionnelle.<sup>10</sup>

Arendt, souligne Lefort, touche à un point essentiel en indiquant que, dans ce nouveau mode de domination, l'obéissance n'est pas obtenue, comme dans d'autres formes d'oppression dans le passé, par des moyens externes, mais s'exerce « de l'intérieur » (Lefort, 2007c : 843 ; Lefort, 2007d : 881-884 ; Lefort, 2007e : 971 et 976 ; Lefort, 2002 : 447). Arendt, insiste-t-il, ne croit pas que la soumission de la population puisse être simplement considérée comme le fruit de la propagande ou de l'endoctrinement (Lefort, 2002 : 448) : ces deux phénomènes ne peuvent suffire à expliquer l'adhésion des masses au régime, ni à rendre compte des mécanismes de l'obéissance en tant que processus émanant de l'intérieur. Elle insistera, par contre, signale Lefort, dans l'importance du rôle joué par l'idéologie pour garantir cette adhésion. La domination totalitaire opère par le truchement de l'organisation des masses qui trouve, dans l'idéologie qui imprègne le fonctionnement de l'organisation, son principe d'action et de reproduction.

En attirant l'attention sur la corrélation entre idéologie et organisation, Arendt, observe Lefort, nous entraîne vers une voie inexplorée : ce n'est plus la propagande ou l'endoctrinement qui suscite l'obéissance des masses, c'est l'idéologie qui pave la voie permettant d'encadrer l'ensemble de la population en de multiples organisations qui cimentent la domination totalitaire – et ce, en brisant le lien que chacun entretient avec l'expérience, en favorisant l'idéal selon lequel il serait possible d'organiser la société dans une direction définie, et en offrant, à tout un chacun, une clé pour déchiffrer le passé et chasser les incertitudes concernant l'avenir. Arendt pressent avec justesse, ajoute Lefort, que le but de l'idéologie est de faire de la société un tout organisable, faisant en sorte que chaque aspect de la vie individuelle s'imbrique avec le projet collectif.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> S'il est vrai qu'Arendt, comme nous l'avons déjà évoqué, observe que le totalitarisme a détruit les catégories avec lesquelles la tradition a pensé la différence entre les régimes, elle propose tout de même d'identifier, en suivant la modification de la typologie classique des formes de gouvernement réalisée par Montesquieu, ce qui serait la « nature » – la terreur – et ce qui serait le principe d'action – l'idéologie – de ce nouveau régime.

<sup>11</sup> « L'objectif est de contrôler et régler les conduites dans tous les domaines de la vie sociale, dans toutes les professions, mais aussi bien dans toutes les situations où se nouent des relations humaines qui échappent au cadre des institutions. Sans doute, est-ce en ce sens que Arendt peut affirmer qu'il ne s'agit pas d'un objectif "politique" : cet objectif est, dirais-je, de rendre tout organisable, tout matière à l'organisation du Parti » (Lefort, 2007d : 885).

L'idéal de l'organisation offre, reconnaît Lefort, un élément clé pour comprendre le totalitarisme. Pour Arendt, les ressorts de cette adhésion – c'est-à-dire, de cette obéissance de l'intérieur – sont à chercher du côté du fonctionnement même de l'idéologie, qui parvient à inscrire dans la réalité cet élan totalitaire d'organisation. Cependant, qu'est-ce qui permet de comprendre que l'idéologie puisse effectivement accomplir la vocation totalitaire, « d'encadrer le plus grand nombre dans son organisation » (Arendt citée par Lefort, 2007d : 884) ? Qu'est-ce qui conduit les individus à se rallier à la « logique d'une idée » et à renoncer à leur rapport à la pensée et à l'expérience personnelle, au sens où nous les connaissons ?

Nous touchons ici un point essentiel de la divergence qui oppose Lefort à Arendt. Le lieu privilégié que concède Arendt à l'idéologie – celui-là même qui l'amène à la considérer comme le « principe d'action » du régime totalitaire – dérive, selon Lefort, du fait qu'elle estime que l'efficacité de l'idéologie s'explique par le milieu dans lequel elle opère. Ainsi, pour Arendt, c'est parce que la société moderne s'est transformée en société de masses, parce que l'expérience centrale du XX<sup>e</sup> siècle est la solitude (*loneliness*), que l'idéologie peut accomplir sa fonction. L'idéologie parvient à atteindre son but car elle a face à elle une société dont les attaches ont été défaites et remplacées par une multitude d'individus atomisés, séparés entre eux, dont l'unique expérience commune est la solitude (voir Lefort, 2002 : 448 et Lefort, 2007c : 843). Lefort s'« étonne » que ce soit là la thèse principale d'Arendt : qu'elle considère que l'organisation, véhiculée par l'idéologie, d'une société caractérisée par l'atomisation puisse être l'élément central pour comprendre les caractéristiques de ce régime inédit, et qu'elle ne remarque pas – ou plutôt qu'elle laisse de côté ses intuitions à ce sujet – la pertinence d'un autre phénomène qui consiste dans l'incorporation des individus à un être collectif, à la réabsorption du multiple dans l'Un, phénomènes essentiels pour Lefort pour saisir la domination « de l'intérieur », celle que précisément Arendt nous a permis d'entrevoir (Lefort, 2007d : 887-888).<sup>12</sup>

Nous reviendrons tout de suite sur cet aspect. Mais entretemps, l'« étonnement » insinué par Lefort nous conduit à nouveau sur le chemin que nous parcourions il y a un instant. En effet, l'insuffisance de l'analyse arendtienne apparaît à nouveau liée, à ses yeux, au manque de réflexion, ou d'intérêt, de la part d'Arendt, pour la démocratie moderne en tant que régime spécifique ; ses recherches sur l'obéissance que l'idéologie suscite paraissent en définitive mettre l'accent sur les lignes de continuité qui existent entre modernité et totalitarisme.<sup>13</sup> Arendt, note Lefort, découvre dans le XIX<sup>e</sup> siècle

<sup>12</sup> En ce qui concerne ces intuitions d'Arendt elle-même, voir *infra*, n.° 16.

<sup>13</sup> « Pourquoi », s'interroge Lefort, « Arendt présente-t-elle la société totalitaire comme une société qui a été atomisée, délibérément, pour devenir la matière d'une domination totale ? La raison en est, me semble-t-il, qu'elle voit déjà dans la démocratie, en Europe du moins, l'avènement d'une société de masse, accompagnant la décomposition de l'État-nation, la destruction de la structure de classes, qui assurait aux individus des cadres permanents d'existence et les rendait capables de se situer les uns par rapport aux autres en fonction d'intérêts communs et d'oppositions intelligibles » (Lefort, 2007d : 889. Voir également Lefort, 1986d : 69). Ajoutons que,



l'émergence d'une expérience – la solitude – et d'un type d'individu qui peut être disponible pour le travail de l'idéologie. Nous pouvons dire que Lefort ne refuse pas l'idée que la solitude est une expérience qui acquiert progressivement de l'importance au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour lui, cette expérience est étroitement liée à la démocratie : la nouvelle forme de solitude, qu'éprouvent les hommes et les femmes des temps modernes, advient comme conséquence de la dissolution des liens caractéristiques de l'Ancien Régime. Mais il considère certainement – contre Arendt – qu'en dépit du fait que cette solitude puisse parfois s'avérer insupportable, elle est aussi le signe d'une nouvelle liberté individuelle et de la fécondité dont celle-ci est porteuse – telle que la reconnaissance de se savoir différent des autres, singulier – elles-mêmes liées à l'institution de la société démocratique.<sup>14</sup> Et si le totalitarisme peut être compris, tel qu'Arendt le conçoit, en rapport avec cette expérience de la solitude, ce n'est pas tant dans son prolongement que dans sa clôture qu'il faudra essayer de le penser. Selon Lefort, Arendt voit dans l'expérience de la solitude, qui émerge au cœur de la modernité, uniquement le bouillon de culture dans lequel l'idéologie pourra le plus efficacement opérer, le totalitarisme reposant, selon elle, sur cette expérience de la solitude dans laquelle les individus se reconnaissent mutuellement comme étant séparés les uns des autres.

Ainsi, comme nous l'énoncions plus haut, Lefort considère que le fait d'insister sur la place prépondérante que joue l'idéologie pour comprendre l'obéissance à un régime – enracinée dans l'idée que le totalitarisme repose sur l'expérience de la solitude caractéristique d'une société dont le tissu traditionnel a été brisé – ne réussit pas à rendre pleinement compte de quelque chose qui, bien qu'insinué par Arendt, semble lui glisser entre les doigts au cours de son analyse, et qui constituerait l'envers ou la dénégation de cette séparation des individus entre eux. Il dit trouver surprenant qu'Arendt, si attachée à ne pas séparer la compréhension des événements du sens commun, ne prête pas davantage attention à cette vision naïve qui associe le totalitarisme au collectivisme (Lefort, 2007d : 887) : « Cependant, un autre trait du régime totalitaire me paraît remarquable, qu'on néglige ou sous-estime, quand on met l'accent, comme le fait notamment Arendt, sur le processus de massification et d'atomisation caractéristique du nazisme et du communisme. À la tentative d'organisation totale se joint celle d'une incorporation des individus dans des “collectifs” et, finalement, dans un peuple-Un, ou, à mieux dire, dans le peuple que le Parti fait advenir à l'unité » (Lefort, 2007c : 843).

---

selon Lefort, Arendt inscrit l'émergence des idéologies dans le cadre de son interprétation générale du XX<sup>e</sup> siècle, sans considérer que l'idéologie change, elle aussi, de statut en s'articulant à un nouveau régime de sens.

<sup>14</sup> « Ce qui me paraît être une grandeur de la démocratie, c'est qu'il y est tacitement reconnu le fait que chacun est insaisissable pour l'autre. C'est aussi l'idée que la *liberté individuelle* instaure une distance entre les hommes, qu'elle demeure non résorbable dans la communauté. L'homme ne peut oublier la *solitude*. Il y a bien évidemment une solitude atroce qui sourd dans la société capitaliste. Nous n'avons pas à nier ce phénomène. Il y a cependant une solitude féconde, profondément liée à l'institution de la société démocratique. L'homme seul peut être noyé dans la foule ; mais c'est là, aussi, qu'il est appelé à se savoir différent » (Lefort, 2007b : 567).

Le totalitarisme ne peut être compris comme simple conséquence de l'atomisation, tout comme l'obéissance au régime ne peut être pleinement conçue en appelant, comme le fait Arendt, qu'à la seule idéologie. Lefort oppose à l'argument d'Arendt l'élément que lui-même considère comme central pour saisir le totalitarisme : la tentative de restituer imaginativement la corporéité du social, par le biais de la création d'un Parti d'un type nouveau, qui rompt avec toutes les autres formations politiques, qui s'affranchit du cadre de la légalité et se fixe comme objectif la conquête de l'État. Pour Lefort, ce n'est pas le Parti qui s'adapte à la doctrine, ou à l'idéologie, c'est, au contraire, le Parti qui s'en sert, de telle sorte que « [l]a doctrine devient façonnée en conséquence de l'impératif d'une absolue unité du Parti. Hors de ses frontières, nul accès n'est possible à la vérité, nulle participation n'est possible à la lutte révolutionnaire » (Lefort, 2007e : 976).

En ce sens, Lefort entend que le Parti implique dans sa structure même, au-delà de la doctrine qu'il revendique, une nouvelle forme de lien social, qui « témoigne d'un nouveau "régime" de la pensée et de la langue politiques » (Lefort, 2007d : 871), dans lequel l'identité de chacun se réaliserait à travers la croyance partagée et l'appartenance à un être collectif, dont les membres auraient fusionné les uns avec les autres. Cette « croyance partagée » devient possible dans la mesure où tous croient de concert, « où chez chacun, le *Je* s'engloutit dans le *Nous* » (Lefort, 2007e : 976).<sup>15</sup> Ainsi, en allant au-delà d'Arendt, Lefort comprend que le réseau d'organisations, dans lequel les individus sont reliés les uns aux autres sous le régime totalitaire, peut être mieux perçu à la lumière de l'attraction qu'opère le fait même d'appartenir à « une communauté qui forme un seul bloc, qui offre l'image de l'Un. Ne peut-on ajouter qu'à la faveur de ces multiples incorporations, la croyance s'impose à la grande communauté du peuple qui se reflète dans le corps visible du dirigeant suprême ? Je suis enclin à juger qu'au plus profond, c'est l'image du corps qui soutient la foi dans l'Un. Tandis que l'organisation peut être objet de discours, et sa vertu célébrée, l'image du corps s'ancre dans l'inconscient, son efficacité n'en est que plus forte. Elle persiste quand l'organisation s'est détraquée » (Lefort, 2007e : 977).<sup>16</sup>

De ce fait, bien que Lefort note qu'Arendt s'approche, de façon extraordinaire, de cette intuition selon laquelle la domination totalitaire n'opère pas comme les autres formes d'oppression par

<sup>15</sup> « Les idées prennent consistance là où les hommes croient ensemble, s'ajustent les uns aux autres dans l'organisation » (Lefort, 2007d : 884).

<sup>16</sup> Lefort signale qu'en limitant notre attention aux aspects de l'organisation « on négligerait un autre ressort du communisme et du fascisme : celui de l'incorporation des individus dans un être collectif, celui de la résorption du multiple dans l'Un. Tandis que l'organisation relève d'un projet artificialiste du social, poussé à l'extrême, mais déjà manifeste dans le monde moderne où il accompagnait la rationalisation des diverses sphères d'activités, notamment politiques, économiques et religieuses, la tâche de l'incorporation relève d'un idéal substantialiste » (Lefort, 2007d : 886). Dans le même sens, il soutient que « [l]a recherche d'une domination totale, qui caractérise le nazisme [...] ne saurait être dissociée de la volonté obstinée d'assurer l'intégrité du corps social, d'un corps fantasmé comme corps naturel [...]. Si l'on s'arrêtait à la composante artificialiste du nazisme, on oublierait la composante naturaliste » (Lefort, 2007a : 515-516).

le passé, et bien qu'il signale également que le traitement par Arendt de l'idéologie – dans sa capacité à dissocier les individus de leur expérience et dans sa prétention à dissoudre l'incertitude – semble nous apporter des pistes pour comprendre la nouvelle nature de cette obéissance au régime, l'organisation de toute la société en de multiples collectifs, la soumission à la toute-puissance du chef et la participation d'une grande partie de la population à la poursuite d'objectifs homicides (Lefort, 2007e : 974), notre auteur considère aussi qu'Arendt ne réussit pas à rendre compte de façon achevée de la « logique » intrinsèque de ce nouveau régime « de la pensée et de la langue politiques ». <sup>17</sup> Et ceci est dû, d'après Lefort, au fait que pour concevoir, de façon plus aboutie et pleinement, le caractère « sans précédent » de cette nouvelle forme de domination, il est nécessaire de prendre en considération la manière dont l'idéologie change de statut quand elle est prise une nouvelle configuration de sens ; tout comme il est nécessaire d'observer comment la formation d'un Parti d'un nouveau type réussit – bien que de façon inachevée – à satisfaire le désir de chacun *d'en finir avec la* « solitude ». En définitif, Lefort considère que nous devons prendre en compte que le processus d'incorporation d'individus dans un collectif est ce qui permet le mieux de penser que l'obéissance n'est pas externe, mais procède « de l'intérieur ». L'ambition totalitaire de fondre chacun dans un nous indivisible, de réinstaurer la corporéité du social, constitue l'élément clé que, selon Lefort, Arendt perd de vue. Cette ambition, une fois de plus, ne se laisse voir que si nous percevons clairement ce contre quoi le totalitarisme se élève.

## 2b) Le totalitarisme comme révolution anti-démocratique.

Comme nous le signalions, Lefort insiste sur le fait que considérer le phénomène totalitaire comme un phénomène sans précédent est *le* point à relever de l'interprétation arendtienne, celui qu'il partage avec l'auteure et qui les amène, tous deux, à prendre conscience de la nécessité d'élaborer de nouveaux concepts pour comprendre ce phénomène. Toutefois, en allant chercher les éléments de cette nouveauté au niveau du rôle que l'idéologie joue par rapport à l'organisation ou dans la façon dont son efficacité s'appuie sur le matériel qu'elle rencontre – la société atomisée – qui est là où elle

---

<sup>17</sup> Lefort signale qu'Arendt est prête, à divers moments, à penser la transformation du lien entre les individus, la « création de l'Un à partir du multiple », la disparition de la pluralité face à l'image d'un homme aux dimensions gigantesques (en particulier dans *Idéologie et Terreur*). « Cependant, des observations de ce genre font toujours apparaître l'Un comme l'objectif de la domination. Quelle que soit la justesse de ce point de vue, il laisse dans l'ombre l'attrait qu'exerce, sur ceux qui sont appelés à la subir, l'appartenance à un parti, un groupe, un peuple qui fait bloc avec lui-même ; il laisse aussi dans l'ombre la satisfaction procurée aux multiples appétits de pouvoir qui se déchaînent sous le couvert de la participation à une œuvre commune. Pour ma part, j'associe l'image de l'Un à l'image du corps. Cette notion est chargée de toutes les connotations qui s'attachent à une esthétique et une hygiène sociale. La beauté, la vigueur et la santé sont les attributs de "l'homme nouveau", par contraste avec l'homme décrépité et malade du monde démocratique » (Lefort, 2007d : 888). Poursuivant en ce sens, dans *La complication*, Lefort signale qu'Arendt découvre le lien qui relie l'idéologie à l'organisation et suggère que la « construction de la réalité est indissociable de la construction d'un corps collectif » (Lefort, 1999 : 131). Cependant, une fois de plus, il considère que la réduction du multiple à l'Un ne reste que suggérée dans les textes d'Arendt.

peut le mieux s'acquitter de sa fonction, Arendt se laisse entraîner à rattacher ce phénomène inédit aux « circonstances » l'ayant précédé, ce que Lefort récuse.

Comme nous l'avons déjà noté, et comme le nous verrons plus en détails par la suite, la distance que Lefort établit, entre sa propre élaboration du totalitarisme et celle d'Arendt, trouve ici son nœud fondamental : en premier lieu, Lefort estime que, pour rendre pleinement compte de la nouveauté du totalitarisme, il est indispensable de le penser en tant que « régime politique », ce qui requiert d'élucider le mode particulier selon lequel la relation entre la loi, le pouvoir et le savoir, se noue en son sein. En second lieu, Lefort considère que le caractère inédit du totalitarisme s'éclaire plus nettement dans son contraste avec l'avènement de la démocratie, elle-même entendue comme régime et supposant, à son tour, une transformation radicale vis-à-vis des régimes du passé. Une fois encore, Lefort remarque qu'Arendt semble ne pas s'intéresser, ou ne pas être sensible, à la particularité de la forme politique de la démocratie. Il considère, quant à lui, que nous ne comprendrons la spécificité de cette nouvelle forme de domination qu'en tenant compte de ce contre quoi elle s'élève, du mode de vie qu'elle vise à détruire, de la forme de société qui fait, de façon privilégiée, l'objet de sa haine.

En ce qui concerne le premier élément, il faut remarquer que, pour Lefort, comprendre la spécificité du totalitarisme suppose – comme nous l'avons suggéré auparavant – de bien saisir que celui-ci s'agence selon une « logique » particulière, que sa singularité ne peut simplement reposer sur des différences empiriques ou des contingences. Appréhender véritablement ce phénomène implique de pouvoir penser la société dans les termes d'une « société politique » ou d'un régime. Comme nous le savons, Lefort considère que tout élément singulier du social, ainsi que le rapport entre les classes, l'organisation de l'espace commun, le fonctionnement des institutions, la distinction entre le juste et l'injuste, le légitime et l'illégitime, le haut et le bas, l'interdit et le permis, le normal et le pathologique, est pris dans un enchevêtrement dont le sens devient lisible à travers une mise en scène, qui est « dramatisée » par des modes de génération et de représentation du pouvoir (Lefort, 1986b : 20). Chaque société politique se structure – et se distingue des autres – autour d'un ensemble de « principes générateurs » (Lefort, 1994b : 69), lesquels se manifestent avec plus de clarté au niveau de l'instance du pouvoir et qui définissent son mode particulier d'existence. Dans cet ordonnancement se révèle – au-delà des pratiques, au-delà des relations, au-delà des institutions qui surgissent des déterminations factuelles, qu'elles soient naturelles ou historiques – une configuration spécifique qui ne peut se déduire ni de la nature ni de l'histoire, mais qui donne sens à ce qui se présente comme étant réel (Lefort, 1983 : 42). Et même si Lefort souligne qu'Arendt nous procure un point de vue fondamental, quand elle affirme que le totalitarisme manque de précédents, il comprend également qu'elle ne s'arrête pas suffisamment à la « nouvelle structure du social », au nouveau régime symbolique qui se constitue au cours des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Et en échouant à examiner le totalitarisme sous le prisme

du régime politique, Arendt, pour Lefort, se prive de mesurer correctement la distance qui le sépare de la démocratie.<sup>18</sup>

Ce qui vient d'être dit nous paraît indissociable du second aspect que nous soulignons. Tout comme Arendt, Lefort considère que le totalitarisme ne peut pas être compris dans les termes de la tradition. Cependant, et à la différence d'Arendt, il soutient que pour le rendre intelligible il est nécessaire d'analyser la forme de société de laquelle il surgit et à laquelle il fait face, et, par là-même, d'interpréter quel est le principal objet de la haine, aussi bien du régime nazi que du régime communiste. À ses yeux, le caractère sans précédent du totalitarisme devient intelligible à la lumière de la compréhension de cet autre régime, la démocratie, qui émerge elle aussi comme une véritable rupture avec la tradition et une transformation radicale du rapport à la transcendance, et qui configure de façon inédite l'image d'une société désincorporée et d'un pouvoir inoccupable.

En ce sens, Lefort pense, contre Arendt, que l'avènement du nazisme et du communisme doit se lire dans son rapport avec la transformation du tissu social introduite par la révolution démocratique (dissolution des hiérarchies et des statuts, incertitude quant aux fondements de la loi et du pouvoir, éviction de la possibilité de penser la communauté sous la figure d'un corps). De même, Lefort considère que si nous perdons de vue le fait que ces différents éléments s'articulent les uns aux autres d'une façon particulière autour d'une nouvelle configuration du pouvoir, qui implique l'impossibilité de l'incarner, nous perdrons de vue le caractère « révolutionnaire » ou, plus précisément, « contre-révolutionnaire » de l'entreprise totalitaire. Le totalitarisme constitue, aux yeux de Lefort, une révolution anti-démocratique. Il semble, en effet, avoir pour but d'« abolir les principes constitutifs de la démocratie moderne ; c'est-à-dire non seulement le système représentatif – un cadre juridico-politique –, mais une forme de vie sociale, dans laquelle sont tacitement admises la légitimité des différences d'intérêts, d'opinions et de croyances, la légitimité du conflit de classe, et, aussi, la légitimité de modes d'activité, de modes de connaissance, de modes d'expression qui ne se ramènent pas à des normes communes, sont affrontés, dans leur limites, à la question de leur fondement et de leur finalité – cela, tout en participant d'une même expérience du monde [...]. Que le phénomène totalitaire soit sans précédent, comme le note Arendt, ne devrait pas nous faire oublier que le phénomène démocratique, moderne, est lui-même sans précédent » (Lefort, 2007d : 889-890).

Ainsi, nous fait observer Lefort, si nous prétendons rendre compte, de façon plus précise, du caractère sans précédent du totalitarisme, de la singularité qui le caractérise, il semble indispensable d'observer de quelle manière, au travers de toutes ses variantes – communisme, nazisme ou fascisme -

---

<sup>18</sup> Arendt, écrit Lefort, “denounced the myth of the One without considering the scheme of a new symbolic order. That is the reason why she has not measured the abyss that separates two forms of society: totalitarianism and modern democracy” (Lefort, 2002: 459).

, le totalitarisme semble s'instituer en tant que négation de la démocratie ;<sup>19</sup> il est nécessaire d'analyser comment cette nouvelle articulation entre la loi, le pouvoir et le savoir – cette ambition de faire apparaître la société comme Une, sans divisions, de tenter de restituer l'unité de la communauté sous l'image du corps – implique, précisément, le renversement du mode de vie démocratique. Lefort reste « perplexe » face au fait qu'Arendt ne se soit jamais intéressée à la démocratie moderne puisque, pour lui, il ne fait aucun doute que ce qui rapproche le nazisme du communisme est la haine de la démocratie. Pourtant « elle ne veut rien en savoir. H. Arendt, si attachée à restaurer le pluriel – contre l'Un –, n'observe pas que la fantastique tentative de faire de la société un corps uni, soudé à sa tête – avec le Führer, le guide suprême –, cette fantastique tentative procède du renversement du régime qui s'est édifié en distinguant le pôle du pouvoir du pôle de la loi et du pôle du savoir, et en acceptant la division sociale, le conflit, en acceptant l'hétérogénéité des mœurs et des opinions, et, précisément, en tenant à distance, comme aucun régime ne l'avait fait auparavant, le fantasme d'une société organique » (Lefort, 1986d : 72).

### 3) Loi et mouvement.

Nous terminions le point précédent en signalant que penser la spécificité du totalitarisme supposait, pour Lefort, d'analyser la façon dont s'articule le lien entre pouvoir, loi et savoir, dans ce régime qui s'oppose à la démocratie. Bien que Lefort laisse entendre qu'Arendt n'élaboré pas la différence entre totalitarisme et démocratie en termes de rupture (rupture que représente le totalitarisme vis-à-vis du régime qu'il déplace), il affirme pourtant aussi que l'auteure a, très tôt, tourné son regard vers la nouvelle position que va occuper la loi sous le régime totalitaire. Ou, autrement dit, les réflexions d'Arendt à propos du nouveau statut de la loi – surtout dans le chapitre final de *The Origins of Totalitarianism* – révèlent, une fois de plus, que l'auteure est pionnière dans sa façon de mettre à jour ce phénomène. Mais encore une fois, Lefort signalera qu'elle ne va pas au bout de l'élaboration de ce que sa réflexion éclaire, justement du fait que ses perceptions ne s'inscrivent pas dans une pensée globale du régime et, en particulier, de la rupture avec cette forme de société que le totalitarisme vient à enterrer.

---

<sup>19</sup> C'est justement parce que Lefort considère que nous devons appréhender le totalitarisme comme une révolution anti-démocratique que nous pouvons comprendre son désaccord avec Arendt, aussi bien en ce qui concerne la périodisation qu'elle établit entre périodes totalitaires et pré-totalitaires, qu'au sujet de l'exclusion du fascisme des régimes « proprement » totalitaires. À ce sujet, Lefort soutient que « [l]e phénomène italien indique une orientation politique nouvelle, ébauche un modèle que nous ne négligerions qu'en perdant de vue la dimension européenne d'une révolution anti-démocratique » (Lefort, 2007d : 872). Ou bien, il affirme : « [j]e n'identifie pas le nazisme ou le fascisme et le communisme. Outre qu'ils se fondent sur des principes inconciliables, c'est un fait que l'un des ressorts de la propagande nazie ou fasciste a été l'anticommunisme et, qu'à partir des années 30, l'un des ressorts de la propagande communiste fut l'antifascisme. Mais l'antagonisme ne nous fait pas oublier que dans ces deux versions le pouvoir totalitaire eut pour cible le régime démocratique, un type de constitution et un mode d'existence. Fascisme et communisme ont participé d'une même contre-révolution, ils ont entrepris de renverser le cours de la "révolution démocratique" » (Lefort, 1992b : 370).

Face à l'analyse arendtienne du nouveau statut de la loi sous le totalitarisme, nous pouvons tout d'abord observer que Lefort rend, une fois de plus, hommage à cet auteure, en reconnaissant que c'est elle qui a fait voir que le totalitarisme faisait voler en éclats la distinction qui existe entre un régime soumis à des lois et un régime arbitraire (comme nous l'avons déjà mentionné), et que, dès lors, si l'on souhaite saisir l'essence du totalitarisme, l'observation du statut de la loi s'avère indispensable. En revanche, Lefort prendra ses distances avec l'argument – pas toujours cohérent à ses yeux – qu'Arendt développe à partir de cette affirmation et, en particulier, avec celle qui soutient que le caractère exceptionnel du totalitarisme est de poursuivre l'ambition monstrueuse de remonter jusqu'à la source de l'autorité (Arendt, 1979 : 461). Le totalitarisme prétendrait, monstrueusement, faire remonter la loi à la Loi de la nature, pour le nazisme, et à la Loi de l'histoire, pour le communisme, abolissant ainsi le *consensus iuris* des lois positives et la distance existant entre celles-ci et leur source.

Selon Lefort, il est parfaitement clair qu'Arendt, elle-même, ne croit pas à l'existence d'une telle loi (de la nature ou de l'histoire) et qu'elle parle même, à ce propos, d'une *fiction*, établissant ainsi expressément l'écart entre la Loi qui prévaut dans d'autres formes d'organisation sociale, aussi éloignées de nous qu'elles soient,<sup>20</sup> et la Loi totalitaire. Toutefois, dans le développement de son argument, cette ambition du totalitarisme acquiert *non pas* le caractère d'une imposture (comme pour sa part l'entend Lefort) au travers d'un Parti qui, détenteur effectif de l'autorité manifeste, parviendrait à imposer, par le biais de l'idéologie, la fiction du règne de la Loi de l'histoire ou de la Loi de la nature, mais il acquière plutôt la force effective d'un mouvement imparable que le nouveau régime précipiterait tout en se soumettant à lui.<sup>21</sup>

Autrement dit, là où, pour Lefort, le totalitarisme nous met face à la *perversion* de ce que nous avons toujours admis pour Loi, pervertissant la notion de loi qui suppose toujours un hiatus infranchissable, bien que parfois seulement implicite, entre légalité positive et loi, Arendt semble, contrairement à ce qu'elle-même nous a pourtant enseigné, confondre cette perversion de la loi avec le fonctionnement effectif de l'idéologie (qui prétend que la légalité du régime totalitaire repose sur l'accès immédiat à la source de la loi et sur la soumission, sans médiation, au mouvement de la Loi de l'histoire

---

<sup>20</sup> Si nous ne jugeons pas fictive la loi par laquelle s'organisent les sociétés dont les modes, néanmoins, sont devenus totalement éloignés des nôtres, écrit Lefort, c'est parce que nous admettons, même tacitement, que la loi ne peut être considérée simplement comme un artifice humain, une simple convention. Nous ne pouvons parler de loi que là où elle est considérée génératrice de relations que les êtres humains soutiennent entre eux et avec le monde, là où s'impose l'expérience d'une limite qui se situe au-delà de toutes limites de fait (1999 : 201). Arendt, signale Lefort, parle seulement de « supposée » loi quand elle fait référence au totalitarisme.

<sup>21</sup> “Why does Arendt insist on the notion of movement to such an extent that it becomes more powerful than the political actors? This question seems to me to be tightly linked to another question: Why does Arendt abstain from any reference to the role of the party? Assuming that the totalitarian regime exhibits a “monstrous pretension to go back to the source of authority,” one must indicate the organ in which this authority is invested. In a totalitarian regime power resides in the party.” (Lefort, 2002: 453). À ce propos, dans *La complication*, Lefort écrit qu'Arendt « évite, le plus souvent, de parler de parti » (Lefort, 1999 : 203).

ou de la nature). Autrement dit, la Loi de l'histoire ou de la nature ne serait plus pour Arendt le produit de l'idéologie totalitaire qui -au nom d'une soi-disant loi qui organiserait et guiderait, sans médiation, les actions des individus – pervertirait ce que la relation entre loi et loi positive a depuis toujours mis en scène, mais elle agirait *de façon effective* sur la coexistence des êtres humains.

Pourquoi, se demande Lefort, bien qu'ayant reconnu la Loi de l'histoire ou de la nature comme loi fictive, Arendt ne parvient-elle pas à l'aborder comme le fruit de l'idéologie totalitaire et paraît souvent la considérer comme si elle exprimait, véritablement, un nouveau mode de coexistence (1999 : 202) ? L'élucidation de cette question, nous mène, une fois de plus, au cœur du désaccord qui sépare Lefort de Arendt : si celle-ci, bien qu'ayant, avec une exquise sensibilité, décelé la fiction de la loi caractéristique du totalitarisme, paraît, à certains moments, revenir sur ses propres exhortations concernant la spécificité inédite de cette nouvelle forme de domination, c'est parce qu'elle cède à la tentation de mettre en lien la Loi de l'histoire ou de la nature – loi établie par le parti totalitaire, nous dit Lefort, comme la fiction d'une autorité sans visage imposant la logique de son mouvement au tout social – avec le nouveau mode de temporalité qui caractérise les sociétés modernes et qui fait l'objet d'une critique philosophique virulente de cette même auteure, dans un *topos* partagé avec d'autres auteurs contemporains comme Martin Heidegger ou Leo Strauss.

Autrement dit : en analysant la façon dont opère, sous le totalitarisme, la relation à une (prétendue) Loi de la nature ou de l'histoire, en analysant comment ces lois, contrairement à la loi traditionnelle, apparaissent bien plus comme facteur de mouvement que de stabilisation, dans leur rapprochement avec le mouvement de l'idée qui est le propre des idéologies modernes, Arendt – note Lefort – dirige ses attaques, d'une part, contre un nouveau mode de domination qui se propose, par le biais de la Terreur, d'accélérer le mouvement d'une Loi qui commanderait son devenir, éliminant les secteurs parasites, destinés à disparaître en vertu de la l'orientation de cette loi, et préparant, au travers de l'idéologie – la logique de l'idée -, ses sujets à prendre la place de bourreaux ou de victimes qui leur aura été assignée. Cependant, en dénonçant la loi en tant que loi de mouvement, Arendt vise, également, sur un mode critique, un nouveau mode de temporalité propre de la modernité qui aurait, à ses yeux, ébranlé le rapport traditionnel entre l'instabilité des affaires humaines et la stabilité que leur procurait la loi, et qui à travers cette notion de progrès et de processus, aurait imposé l'adhésion à une nouvelle logique du mouvement dont, nous dit-elle, témoignent la philosophie de l'histoire et les théories de l'évolution. Dans ce registre, le totalitarisme – caractérisé en première instance comme un phénomène inédit – viendrait finalement réaliser, par le biais de la terreur, le parachèvement de ce mouvement (moderne) d'aliénation de la pensée dans la logique de l'idée, ce qui revient à dire, dans l'idéologie (Lefort, 1999 : 198).



Certes, soutient Lefort, il n'y a pas lieu d'attribuer à Arendt un modèle déductif dont elle-même nous enjoint de nous libérer (1999 : 206). Mais il n'en est pas moins vrai que sa critique de la modernité, telle que nous pouvons la lire dans *Tradition and the Modern Age* ou dans *The Concept of History: Ancient and Modern*, l'entraîne à amalgamer sous la notion de « mouvement » des phénomènes aussi hétérogènes que : l'histoire de l'humanité (qu'Arendt considère comme fictive, dans la mesure où l'histoire se révélerait, pour elle, au travers d'*actions* sur fond de continuité, continuité propre à la condition humaine), le progrès (en tant que mouvement sans finalité définie), la lutte des classes du marxisme (en tant qu'enchaînement strict et orienté), ou encore, le mouvement effectif qui, sous le totalitarisme, détruit les lois positives et engendre la terreur (Lefort, 1999 : 210). Et l'amènera à proposer que, sous le totalitarisme, la loi s'inscrit d'une façon *effective* en tant que loi de mouvement et non plus de stabilisation. Autrement dit, son manque d'intérêt à interroger le totalitarisme en tant que forme de régime inédit, au regard de ce qui le sépare de la démocratie moderne, son absence de sensibilité pour ce qui, dans la modernité démocratique, suppose un régime de sens nouveau – inaugurant la société historique, mobile par excellence, capable d'accueillir et de préserver en son sein l'indétermination (Lefort 1986b : 25) – tout comme l'attention qu'elle porte à une histoire de la décadence dont la société de masses en serait l'illustration, conduisent Arendt à ignorer le sens radicalement autre, voire contraire, que révèle l'incertitude démocratique, la rupture d'un système fixe d'ordonnancements, la perte des références ultimes de certitude – que nous signale si bien Tocqueville (Lefort, 1999 : 209) – quand on le confronte à cette subsomption *fictive* au mouvement de la Loi de l'histoire ou de la nature propre des totalitarismes qui, insiste Lefort, loin de nous mettre en face d'une société livrée à la recherche du sens, nous place au contraire devant un mode de coexistence régi par l'immobilité la plus absolue (Lefort, 1999 : 204 et 209).

#### 4) La question des droits de l'homme.

Pour terminer, il ne nous reste plus qu'à analyser la distance qu'établit Lefort avec Arendt, en ce qui concerne la place qu'occupent les droits de l'homme dans la modernité ; comme nous le savons, Lefort considère que les déclarations de droits sont liées à une conception spécifique de la coexistence humaine qui advient avec les révolutions démocratiques : c'est-à-dire que la démocratie instituée dans son horizon l'appel légitime au droit et aux droits, dont la définition est toujours soumise à débat. Ce qui signifie que, pour Lefort, les droits humains sont étroitement liés au concept de cité – ouverte à l'indétermination – dont le totalitarisme constitue la négation (Lefort, 1994b : 68).

Nous devons, quoi qu'il en soit, souligner à ce sujet que, lorsque Lefort se penche sur la place qu'occupent les droits humains au sein de la démocratie et qu'il conteste ceux qui dénoncent le caractère abstrait ou individualiste des déclarations de droits, ce n'est pas tant avec Arendt qu'il débat qu'avec

Marx, Burke ou De Maistre. Sa critique à leur rencontre se résume au fait qu'aucun d'eux ne se soucie de la dimension symbolique des droits lesquels finissent, dans leur critique, par se voir réduits à leur caractère abstrait ou individualiste, sans apercevoir combien la nouvelle place qu'ils occupent modifie la pratique politique, engendre la transformation des modes d'interaction avec la loi et le pouvoir d'individus dont la position, désormais, n'est plus fixée et qui peuvent émettre des revendications d'égalité dans le langage du droit. Et même si, comme nous le disions, cette critique ne se dirige pas essentiellement à Arendt, il nous semble envisageable de suggérer que certains de ses arguments peuvent aussi lui être en partie destinés, et nous permettent d'observer sur ce point l'écart qui, une fois de plus, sépare ces deux penseurs.

Nous estimons que la clé de cet écart réside dans le fait qu'Arendt considère que les droits humains ne sont que des droits individuels (c'est-à-dire, qu'elle les associe à une compréhension de la modernité pouvant se lire comme libérale) ou que – dans la direction de sa critique de la perversion de l'égalité advenue au cours de l'histoire moderne que nous avons évoquée plus tôt – elle ne peut que les concevoir comme une fiction. Les envisager uniquement comme des droits individuels, ou comme une fiction, tel que le fait Arendt, empêche de voir, encore une fois, la signification politique de ce qui est présenté comme un phénomène de l'ordre du naturel, c'est-à-dire, l'égalité de droits. Et c'est, précisément, le nouveau rapport qu'ils permettent d'établir avec la loi et le pouvoir, qui fait des droits humains un des principes d'articulation de la société démocratique et, ce n'est pas un hasard, un des éléments centraux permettant à Lefort de distinguer cette forme de société du totalitarisme.<sup>22</sup>

Signalons enfin que, en dépit de ce que nous indiquions dans les paragraphes précédents, Lefort nous laisse entrevoir, une fois de plus, ici aussi, à quel point sa lecture d'Arendt s'est révélée suggestive : nonobstant ses virulents arguments critiques concernant les droits humains, c'est elle l'auteure de la phrase : « le droit à avoir des droits », qui synthétise la façon dont Lefort exprimera le nouveau statut que revêtent, à ses yeux, les droits, sous la démocratie. Ainsi, dans *Les droits de l'homme et l'État-providence*, il écrira, au sujet des déclarations de droits, que « [p]ar delà leurs énoncés, elles faisaient reconnaître le droit à avoir des droits (selon une expression que j'emprunte à Hannah Arendt, mais dont elle fait un autre usage) libérant ainsi une aventure dont le cours est imprévisible. Ou, en d'autres termes, la conception naturaliste du droit a masqué l'extraordinaire événement que constituait une déclaration qui était une auto-déclaration, c'est-à-dire une déclaration dans laquelle les hommes, à travers leurs représentants, s'avéraient être simultanément les sujets et les objets de l'énonciation, dans laquelle, tout à la fois, ils nommaient l'homme en chacun, ils "se parlaient" eux-mêmes, comparaissaient

---

<sup>22</sup> Ceux qui conçoivent les droits de l'homme comme des droits individuels « se privent de concevoir la différence du totalitarisme et de la démocratie, sinon à la rapporter à une différence de degré dans l'oppression » (Lefort, 1994b : 51).

les uns devant les autres, et, ce faisant, s'érigeaient en témoins, en juges les uns des autres" (Lefort, 1986c : 51). Une fois de plus, nous observons que Lefort fait le constat que quelque chose dans l'énonciation arendtienne nous ouvre les portes pour comprendre les droits d'une autre façon, mais qu'Arendt ne semble pas suivre ce chemin qu'elle a pourtant frayé et que Lefort s'estime devoir poursuivre, contre elle, ou au-delà d'elle-même.

##### **5) En guise de conclusion – Penser avec et contre Hannah Arendt**

Dans un passage consacré à Arendt dans *La Complication*, Claude Lefort écrit : « Hannah Arendt [est] l'auteur dont je me suis toujours senti le plus proche » (Lefort, 1999 : 17). Et il répètera cette affirmation, en diverses occasions et de différentes manières, pour indiquer que c'est sur les sentiers explorés par Arendt, dans l'effort qu'elle déploie à penser l'évènement sans précédent qui éclata au cœur de l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle, qu'il trouva, plus d'une fois, les voies pour poursuivre sa propre réflexion. Comme nous le savons, Lefort partage la sensibilité d'Arendt pour penser à partir des événements, cet entendement que le raisonnement naît de l'expérience, que, seulement en demeurant relié à celle-ci, pouvons-nous trouver les signes permettant de comprendre le présent, que le caractère sans précédent du totalitarisme nous oblige, justement, à repenser le politique. Lefort a affirmé avoir lu le travail d'Arendt avec une grande admiration depuis la fin des années 70, et a manifesté qu'il y trouva l'audace d'une pensée à même d'interroger, « depuis le lieu du politique », cette nouvelle forme de domination. De telle sorte qu'il écrivit également, en 1985, que « quiconque découvrirait H. Arendt aujourd'hui ne manquerait pas de voir avec quelle vigueur elle a ouvert la voie aux questions présentes, avec quelle rigueur elle les a articulées et a tenté d'y répondre ». Pour ajouter immédiatement, certes, que, bien que « l'interrogation qui sous-tend son entreprise mérite toute notre attention », « [c]'est ne pas dire pour autant que les réponses qu'elle avance comblent nécessairement notre attente ». (Lefort, 1986d : 60).

En même temps, comme nous avons essayé de le montrer dans ce qui précède, dans son dialogue avec elle, Claude Lefort, tout en reconnaissant chez Arendt l'ouverture d'une voie permettant d'élaborer le caractère inédit du nouveau mode de domination qui entre en scène au XX<sup>e</sup> siècle, indique aussi les limites auxquelles elle se heurte, selon lui, et qui l'empêchent de dégager toutes les conclusions qui pourraient découler de ses analyses. En parcourant l'œuvre de Lefort, nous avons tenté de montrer la façon dont il nous donne à voir – en pensant avec et contre Arendt, dans l'élaboration de son propre questionnement sur le politique – combien cette proximité abrite aussi un écart. Cet écart peut se dire d'un terme spécifique, comme nous l'avons évoqué ici à de multiples reprises, un terme dont le poids dans le vocabulaire lefortien ne saurait pas nous échapper. En effet, Arendt, nous dit Lefort, élude le mot démocratie.

Tout lecteur de Lefort, et nous en sommes, devrait savoir que dire qu'Arendt élude la démocratie ou, comme nous l'avons traduit nous-mêmes, qu'elle n'est pas sensible ou qu'elle perd de vue la mutation symbolique qu'engendre l'avènement de la démocratie – dans la mesure où penser le politique *ici et maintenant* revient, pour Lefort, en substance, à penser la différence entre totalitarisme et démocratie – indique une discordance qui n'est pas des moindres. En effet, l'œuvre lefortienne – tout du moins à partir du milieu des années 70 – pourrait se lire comme l'effort pour penser la différence entre deux modes inédits de société qui livrent leur sens dans la dissolution des repères de certitude, comme un effort pour établir des critères pour comprendre dans quelle mesure le totalitarisme, bien que s'emparant de certains des aspects de la société démocratique et les prolongeant de manière fantastique (Lefort, 1994d : 170), s'institue en détruisant ce mode de vie démocratique.

Dès lors, les réserves de Lefort vis-à-vis d'Arendt, celles sur lesquelles nous avons peut-être insisté particulièrement, laissant de côté, par moments, ce qui rapproche ces auteurs, reposent – pour Lefort – sur l'absence de réflexion portant sur la dimension symbolique du social, l'absence d'analyse, de la part d'Arendt, de la société moderne en tant que « société politique » – analyse qui eut permis d'opposer comme deux formes de sociétés antagonistes, le totalitarisme et la démocratie. Cette absence aurait amené Arendt, bien qu'elle affirme la nouveauté radicale que constitue le totalitarisme, à établir des lignes de continuité discutables entre le processus moderne de dégradation du politique et l'émergence du totalitarisme ou, pour le dire avec moins de prudence, entre modernité et totalitarisme.

Pour terminer, il reste juste un éclaircissement succinct à faire : dans notre cheminement nous ne nous sommes pas attelés à creuser davantage la question de savoir si la critique de Lefort s'avère totalement juste vis-à-vis de la pensée d'Arendt. Nous n'avons pas été mus par le propos d'opposer la pensée de chacun mais plutôt par le fait de donner à voir de quelle manière la confrontation de Lefort avec l'œuvre d'Arendt – avec et contre elle – permet d'éclairer sa propre interprétation du totalitarisme et de la démocratie. Toutefois, nous espérons ne pas avoir cédé, pas complètement au moins, à la tentation de n'observer que l'écart qui se dissimule sous leur apparente proximité. En effet, nous n'oublions pas que Lefort soutient explicitement l'idée selon laquelle Arendt ne rapproche pas la démocratie et le totalitarisme, pas plus qu'elle n'envisage ce dernier comme le parachèvement, à l'époque moderne, de l'occultation du politique. Ni qu'elle a été l'auteure dont il s'est toujours senti le plus proche. Cependant, la distinction tranchante entre le social et le politique, la compréhension du fait que l'égalité ait été pervertie sous la modernité, les difficultés pour percevoir le totalitarisme sous la forme de l'image du corps, la superposition de la loi totalitaire et de la temporalité moderne et, pour finir, la dénégation du statut symbolique qu'acquièrent les droits de l'homme dans les sociétés postrévolutionnaires, tous ces éléments, que nous avons identifiés au cours de notre travail, finissent

par tisser un noyau de sens qui retient l'attention de Lefort « parce que », écrit-il, « il fait entrevoir ce qu'il refoule : la question de la démocratie » (Lefort, 2007a : 517). L'évasion significative que décèle Lefort – Arendt évite de parler de démocratie – semble toucher pour lui au point aveugle de sa recherche sur le totalitarisme, recherche que Lefort tentera à son tour, tout au long de son œuvre, de continuer à creuser et qui l'amènera à dire que, à ses yeux, « [l]e totalitarisme ne s'éclaire [...] qu'à la condition de saisir la relation qu'il entretient avec la démocratie » (Lefort, 1994d : 170).

## Bibliographie

Abensour, Miguel (1993), « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort », in *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort* (sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard), Paris, Esprit : 79-136.

Arendt, Hannah (1979), *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Cia.

Lefort, Claude (1979), « Le totalitarisme sans Staline. L'URSS dans une nouvelle phase », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard : 155-235. Publié dans *Socialisme ou barbarie*, 19 (1956) : 110-145.

— (1983) « Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique », *Psychanalystes. Revue du Collège de psychanalystes*, 9 (1983).

— (1986a) « Avant-Propos », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 7-14.

— (1986b) « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 17-30. Article extrait de Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (éd), *Le Retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983 : 71-88.

— (1986c) « Les droits de l'homme et l'État providence », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 31-58. Publié comme « Les droits de l'homme en question », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13 (1984) : 11-47.

— (1986d) « Hannah Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 59-72. Publié dans *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, 5 (1985) : 15-21.

— (1986e) « Mort de l'immortalité », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil, pp. 301-332. Publié dans *Le Temps de la réflexion*, 3 (1982).

— (1992a) « Le corps interposé : 1984, de George Orwell », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 15-36. Publié dans *Passé-présent, La force de l'événement*, 3 (1984).

— (1992b) « Réflexions sur le présent », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 357-390. Publié en deux parties : « Décomposition du totalitarisme », *Libération* (10 juillet 1989) et « Renaissance de la démocratie ? », *Pouvoirs*, 52 : 5-22.

- (1994a) « Préface », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : I-IX.
- (1994b) « Droits de l'homme et politique », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 45-83. Publié dans *Libre*, 7 (1980) : 3-42.
- (1994c) « La logique totalitaire », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 85-106. Publié dans *Kontinent Scandinavia*, 3-4 (1980).
- (1994d), « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 159-176. Publié dans *Confrontations*, 2 (1979).
- (1999) *La complication – Retour sur le communisme*, Paris, Fayard.
- (2002) « Thinking with and against Hannah Arendt », *Social Research*, 69, 2 : 447-459.
- (2007a) « Hannah Arendt : antisémitisme et génocide des Juifs », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 505-528. Publié en deux parties : « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. I. Les juifs dans l'histoire politique occidentale », *Commentaire*, 20, 4 (1982) : 645-660 et « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. II. L'antisémitisme et les ambiguïtés de la démocratie », *Commentaire*, 21, 1 (1982) : 21-28.
- (2007b) « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 551-568. Conférence faite à Paris en 1986. Publié in Pierre Bühler (éd), *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989 : 89-108.
- (2007c) « Pensée politique et Histoire – Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent » in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 833-868. Entretien EHESS organisé par Marc Ferro, 12 avril, 1996.
- (2007d) « Le concept du totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 869-891. Conférence faite à Zurich, 1996.
- (2007e) « Le refus de penser le totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 969-980. Conférence Hannah Arendt à l'occasion de l'installation à Berlin des Archives Hannah Arendt.

**A EVASÃO DA DEMOCRACIA:  
Pensar com e contra Hannah Arendt<sup>1</sup>.**

Claudia Hilb<sup>2</sup>  
Matías Sirczuk<sup>3</sup>

Embora não possamos saber ao certo quando Lefort leu Hannah Arendt pela primeira vez, podemos, contudo, afirmar — já que ele próprio o diz — que ainda não havia começado essa leitura em 1956, quando escreveu “Le totalitarisme sans Staline”, e podemos também observar que o nome de Arendt aparece pela primeira vez sob a pena de Lefort — curiosamente com erro de grafia — em 1979, no texto “L’image du corps et le totalitarisme”. Retomando então sua preocupação em pensar o totalitarismo, após longos anos de silêncio sobre o tema — anos dedicados quase exclusivamente ao estudo de Maquiavel —, Lefort volta a esse assunto sob uma perspectiva diferente. Tal como assinala Miguel Abensour, essa nova abordagem já não se inscreve numa perspectiva crítica interna ao marxismo, mas sim numa redescoberta do político fortemente inspirada, precisamente, em Maquiavel (Abensour, 1993, p. 83)<sup>4</sup>.

“Thinking with and against Hannah Arendt” (“Pensar com e contra Hannah Arendt”) é, de fato, assim que o próprio Lefort intitula esse diálogo, em um artigo publicado na revista *Social Research* em 2002, no qual retoma, quase palavra por palavra, alguns trechos de seu livro *La Complication* (1999). Trata-se de um diálogo que, em *L’Invention démocratique* (1981), aparece apenas esboçado: o nome de Arendt é ali mencionado somente três vezes, embora sempre de modo elogioso — duas em “La logique totalitaire” (1980) e uma no já citado “L’image du corps et le totalitarisme”. Ou seja, em ambos os artigos diretamente consagrados à reflexão sobre o fenômeno totalitário. Arendt aparece, aqui, como a autora que, junto a poucos outros — Lefort e Raymond Aron, por exemplo —, sustenta a necessidade de nomear como “totalitárias” as novas formas de opressão, em contraste com uma esquerda que, em geral, recusava-se a designá-las assim.

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste artigo foi publicada em espanhol em: C. Hilb e M. Sirczuk (orgs.), *Claude Lefort. El arte de leer*, Buenos Aires e Madri: Katz Editores, 2023, pp. 99–125. Esta tradução feita por Carlos Fernando Silva Brito e Alexandrina Paiva da Rocha tem como base a versão do texto que fora produzido em francês. O título original, “L’élusion de la démocratie”, de difícil correspondência em português foi vertido aqui como “A evasão da democracia”, mas tendo em mente que “élusion” que significa “evitar”, “esquivar-se”, “fugir habilmente de algo”. O sentido original denota uma evasão, fuga sutil ou recusa implícita, não uma negação direta, mas um “contornar” o problema (N.T).

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires, possui DEA em Estudos Latino-Americanos (opção Ciência Política) pela Universidade de Paris III e mestre em Sociologia pela Universidade de Paris VIII. Atualmente, é professora de teoria política no programa de Ciência Política da Faculdade de Ciências Sociais (UBA) e pesquisadora independente no Conicet (Conicet). Autora de: *Leo Strauss. El arte de leer* (2005), *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre bobbesiano* (en colab., 2007), *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero* (comp., 2009) e *Silencio, Cuba. La izquierda democrática frente al régimen de la Revolución Cubana* (2010).

<sup>3</sup> Doutor pela Universidade de Barcelona. Formado em Sociologia pela Universidade de Buenos Aires e mestre em Pensamento Contemporâneo pela Universidade de Barcelona. Lecionou e participou de grupos de pesquisa na área de teoria política na Universidade de Buenos Aires, na Universidade de Barcelona e na Universidade Pompeu Fabra. Atualmente, é pesquisador associado do CONICET (Conselho Nacional de Peritos).

<sup>4</sup> Segundo Abensour, podemos diferenciar dois momentos na interpretação lefortiana do fenômeno totalitário. O primeiro culmina em 1960, com a publicação de “Qu’est-ce que la bureaucratie?”, e o segundo tem início em 1976, com a aparição de *Un homme en trop: réflexions sur l’Archipel du Goulag*. “Cumprer notar, de fato, que entre 1960 e 1976, à exceção do ensaio relativo à ideologia, nenhum texto é consagrado ao totalitarismo, como se, até essa segunda data, a questão estivesse, de certo modo, resolvida.” (Abensour, 1993, p. 84–85).

Se até então Arendt permanecia uma figura próxima, mas secundária, na reflexão de Lefort, a partir dos anos 1980 ele passa a se dedicar assiduamente à sua obra. Já no início dessa década surgem em Lefort sinais de uma leitura mais sistemática de Arendt, chegando a dedicar-lhe grande parte de seu seminário anual na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) durante o ano acadêmico de 1985-1986<sup>5</sup>, além de dois dos três textos consagrados exclusivamente a ela: a conferência “Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs ” (1982) e “Hannah Arendt et la question du politique” (publicado originalmente em 1985), que integra d'*Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup> XX<sup>e</sup> siècles)*. A esses, soma-se o “Avant-Propos” (Prefácio) dos *Ensaio*s, onde Arendt ocupa um lugar privilegiado, sendo ainda mencionada em dois outros artigos: “Morte da imortalidade” e “Os direitos do homem e o Estado de bem-estar social” (respectivamente de 1982 e 1984).

É interessante notar que o elogio que aparecia no volume anterior transforma-se, a partir do *Prefácio* e de modo geral, em uma menção não menos elogiosa, mas agora acompanhada de confronto, de uma manifestação de dissidência: Lefort parece dar-se conta de que, doravante, em sua própria reflexão, pensa ao mesmo tempo com e contra Arendt. Como tentaremos mostrar adiante, Lefort encontra nela não apenas a oportunidade de prolongar sua reflexão sobre o totalitarismo, mas também de identificar, especialmente no que diz respeito à visão da modernidade, a chave de suas diferenças fundamentais — diferenças que dizem respeito à maneira própria de cada um conceber o surgimento dessa forma inédita de sujeição e suas particularidades.

As duas menções presentes em *Écrire. À l'épreuve du politique* (1992) reiteram essa relação ambivalente: encontramos, por um lado, uma referência elogiosa em “Le corps interposé : 1984, de George Orwell” (1984), seguida, por outro lado, de um distanciamento crítico em “Réflexions sur le présent ” (1989–1990). Esses textos revelam, mais uma vez, que Arendt, embora seja para Lefort uma fonte inesgotável de inspiração em sua reflexão sobre o totalitarismo, projeta um olhar sobre a modernidade que constitui o ponto de atrito de suas perspectivas — o ponto a partir do qual elas divergem significativamente. Aliás, essa mesma relação dupla — pensar com e contra Hannah Arendt — reaparece no terceiro texto que Lefort dedica exclusivamente a ela, em 2002 (“*Thinking with and against Hannah Arendt*”), assim como em outros textos do mesmo período nos quais a referência a Arendt também é central: “Le concept de totalitarisme” (1996), *La Complication* (1999) e “Le refus de penser le totalitarisme” (2000). Como veremos nas partes seguintes, a afinidade de Lefort com Arendt conserva o mesmo caráter desde o início — uma sensibilidade compartilhada diante do acontecimento e uma compreensão penetrante dessa nova forma de regime —, enquanto as diferenças tornam-se mais nítidas, iluminadas pela elaboração conceitual que Lefort realiza em torno do totalitarismo, o qual ele associa à instituição de um novo regime simbólico: o da posição da lei, da constituição de um Povo-Uno (*Peuple-Un*). Essa elaboração conceitual, que podemos considerar plenamente desenvolvida em meados dos anos 1980, permite a Lefort confrontar os textos arendtianos com maior precisão, definindo o que o aproxima e o que o afasta das análises dessa autora — especialmente no modo como cada um compreende a relação entre totalitarismo e modernidade política, ou entre totalitarismo e democracia.

Para mergulharmos agora no cerne da questão, partamos de uma visão geral da leitura que Lefort faz de Hannah Arendt, desde os primeiros textos até os últimos. Uma constatação parece se impor: Lefort encontra em Arendt — e mais especificamente em *The Origins of Totalitarianism* — uma fonte de inspiração para nutrir suas próprias reflexões sobre essa nova forma de regime. Ao mesmo tempo, ele mantém certa distância crítica, precisamente nos pontos em que reconhece em Arendt

<sup>5</sup> Durante o ano acadêmico de 1982–1983, Lefort concentrou-se também no pensamento de Arendt em diversas sessões. As menções à sua obra tornam-se frequentes a partir desse momento. Agradecemos a Claude Habib por ter nos fornecido suas anotações de curso tomadas nesse período.



uma contribuição decisiva para a compreensão dessa forma política inédita, mas discorda do modo como ela desenvolve ou sistematiza essas intuições.

De modo geral, essa distância se estrutura em torno de uma diferença fundamental: para Lefort, compreender o totalitarismo exige apreendê-lo como uma *forma de regime* ou *de sociedade* — uma forma que só se revela plenamente em sua oposição a *outra* forma, isto é, à democracia moderna. É nessa nova configuração simbólica que os diversos elementos distintivos da experiência totalitária adquirem seu sentido. E é justamente porque Arendt, segundo Lefort, não se coloca nessa perspectiva — a de um novo regime simbólico, percebido como tal e representando uma ruptura radical com o regime contra o qual se ergue — que ela não aproveita integralmente o alcance de suas próprias intuições e concepções. Ao contrário, quando Arendt tenta unificar suas intuições sob um fio interpretativo, esse fio, observa Lefort, tende a se vincular a uma “teoria da decadência”, à ideia de um obscurecimento do político próprio da época moderna. Tal leitura não apenas a cega diante da especificidade do regime democrático — que ela reduz à sociedade de massas — e do caráter de “revolução antidemocrática” do totalitarismo, mas também a impede, muitas vezes, de explorar plenamente o potencial de suas próprias descobertas, chegando inclusive a torná-las contraditórias entre si.

Em suma, podemos propor que Lefort — por meio desse movimento de pensar com e contra Arendt — extrai da obra arendtiana inúmeros elementos que alimentam sua concepção do totalitarismo, mas que, ao contrário do que ocorre em Arendt, esses elementos ganham sentido, em Lefort, quando são inscritos num novo ordenamento simbólico: uma nova maneira de representar a relação com a lei, com o poder e com o saber. Podemos supor que a leitura lefortiana de Tocqueville — cuja influência em sua reflexão sobre a revolução democrática como novo regime de sentido é inegável — e de La Boétie — que alimenta sua análise do *Uno* e da pretensão totalitária de restaurar a unidade da comunidade sob a imagem do corpo — contribui decisivamente para moldar sua visão do totalitarismo como uma nova forma política. Assim, Lefort é capaz de recuperar, em cada ocasião, elementos singulares da interpretação arendtiana do totalitarismo para reelaborá-los pessoalmente e, muitas vezes, ir além dela — ou mesmo numa direção distinta.

Agora, para desenvolver os elementos que até aqui apenas introduzimos, procederemos, em primeiro lugar, nos centraremos primeiro na crítica de Lefort à distinção entre o social e o político em Arendt, que, a seu ver, a leva a subestimar a novidade do conceito moderno de igualdade. Em seguida, examinaremos a análise lefortiana da concepção arendtiana do totalitarismo, especialmente quanto aos dois elementos que ele considera fundamentais: organização e incorporação. Em terceiro lugar, estudaremos como Lefort retoma, criticamente, a análise arendtiana do estatuto simbólico da lei sob o totalitarismo, relacionando-a à nova relação da modernidade com a temporalidade. Por fim, veremos de que modo Lefort, ao recuperar a definição arendtiana do “direito a ter direitos”, dela se distancia quanto ao papel dos direitos humanos na cena política pós-revolucionária. O fio condutor que atravessa todos esses elementos articula-se em torno de um eixo que é o pivô da distância que Lefort estabelece em relação a Arendt: sua falta de sensibilidade — ou de interesse — em relacionar a análise da modernidade e do totalitarismo ao surgimento da democracia moderna. Essa ausência de interesse, segundo Lefort — e apesar da determinação de Arendt em se libertar da tradição da filosofia política —, anda de mãos dadas, paradoxalmente, com a certeza de poder definir plenamente o que é o político, ou seja, “de deter a definição do político” (Lefort, 1986a: p. 14). Essa certeza teria levado Arendt a conceber a modernidade como perda ou dissimulação do político<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Em um texto consagrado essencialmente a Leo Strauss, Lefort sugere que, não obstante suas diferenças com Strauss, a maneira como Arendt pensa o político a conduz a estabelecer — assim como aquele — uma espécie de narrativa da perda histórica do político, concluindo que a sociedade moderna já não é uma sociedade política. “Tem-se a impressão de que, a seus olhos [os de Leo Strauss], as formas de governo deixaram de ser

Assim, embora Arendt tenha aberto, segundo Lefort, o caminho para se pensar o acontecimento totalitário — na medida em que propõe uma reflexão propriamente política sobre esse novo fenômeno —, de modo simultâneo e paradoxal, sua cegueira ou negação diante da especificidade da democracia moderna como regime, como “sociedade política”, a leva a estabelecer uma continuidade equívoca entre modernidade e totalitarismo<sup>7</sup>.

### 1) A QUESTÃO DA IGUALDADE E A DISTINÇÃO ENTRE O SOCIAL E O POLÍTICO.

A falta de interesse ou de sensibilidade que Arendt manifesta pela democracia enquanto regime inédito de sentido parece ser o contexto no qual se pode situar a crítica que Lefort — ao prolongar a reflexão arendtiana sobre o caráter inovador do antissemitismo político — formula em relação ao tratamento que ela dá à distinção entre o político e o social e, mais particularmente, à questão da igualdade. Como já havíamos indicado, é em “Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs” que Lefort aborda pela primeira vez, de modo sistemático, o pensamento de Arendt. Ali observamos até que ponto a alta estima que ele nutre pela maneira como Arendt analisa o totalitarismo — sobretudo quanto à produtividade da distinção que ela estabelece entre uma tradição ancestral de ódio ou de segregação dos judeus e o fenômeno do antissemitismo político, que surge no século XIX e que se cristalizará, de modo catastrófico, no totalitarismo nazista — vai de par com a ideia de que são as próprias categorias de pensamento de Arendt que a impedem de alcançar uma compreensão política mais adequada das transformações que, contudo, ela observa com grande acuidade.

Lefort observa, por um lado, que “é nesse deslocamento do foco da história dos judeus, na passagem do lugar do antissemitismo ao lugar do totalitarismo — de modo geral, ao lugar do político — que reside a originalidade e a audácia da tentativa de Hannah Arendt” (Lefort, 2007<sup>a</sup>, p. 513). Mas, por outro lado, ele assinala que, conduzida pela distinção rígida que estabelece entre o social e o político — distinção que desconsidera o significado político dos fenômenos sociais, isto é, que se desinteressa por pensar o regime político enquanto forma de dar sentido ao social —, Arendt recusa-se a relacionar o novo significado adquirido pelo antissemitismo — o antissemitismo político — com as consequências dos fenômenos de assimilação e emancipação dos judeus, que constituem, aos olhos de Lefort, “fenômenos intimamente ligados ao desenvolvimento da democracia” (Lefort, 2007a, p. 514).

Em sua análise do antissemitismo político, Lefort observa, Arendt constata que a igualação das condições, o conceito de igualdade próprio da época moderna, recoloca essa questão em um quadro inédito. Arendt percebe com clareza, acrescenta Lefort, que não se trata de mais um capítulo da longa história do antissemitismo, como os próprios porta-vozes judeus tendiam a crer. Já não se trata do ódio religioso nem da hostilidade inspirada pela condição socioeconômica dos judeus em

---

determinantes para compreender as sociedades. Não quero dizer com isso que ele ignore a distinção entre totalitarismo e democracia. Strauss pensa, indubitavelmente, que um regime é de longe preferível ao outro. Mas ele não pensa essa diferença no sentido em que os antigos a concebiam: como a oposição entre uma sociedade sã e uma sociedade corrompida. De seu ponto de vista, a verdadeira ruptura com os clássicos reside no advento da técnica [...]. Hannah Arendt, embora tão distante do espírito de Strauss, tende, afinal, a elaborar a mesma tese: nossas sociedades já não são sociedades políticas. É o Estado gestor, ao mesmo tempo que o Estado produtor, que decide a forma atual das relações sociais.” (Lefort, 2007a: 557–558; ver também Lefort, 1986d: 71–72).

<sup>7</sup> Como sugerimos anteriormente, essa cegueira provém do fato de que, segundo Lefort, Arendt — cujo pensamento do político, ao contrário da maioria dos autores, surge do encontro com os acontecimentos, em particular com o advento do totalitarismo — parece, contudo, por vezes, acabar reduzindo a inteligência do acontecimento a uma definição categórica do político. “Encontra-se em sua obra”, escreve ele a esse respeito, “uma tensão constante entre o seu desejo de elaborar uma teoria e a sua vontade de permanecer disponível diante do acontecimento.” (Lefort, 1986d: 62).

tempos passados, mas sim de um fenômeno moderno, “produto da emancipação e, seria preciso acrescentar, da assimilação: efeito da ‘igualdade crescente entre os judeus e todos os outros grupos’” (Lefort, 2007a, p. 518). Contudo, segundo Lefort, a cegueira dos judeus diante da nova natureza desse antissemitismo é ainda mais profunda do que Arendt reconhece: eles estão cegos quanto ao *significado político* que o antissemitismo adquire, ou seja, quanto à discriminação que nasce da designação de um Outro num universo simbólico que já considera os indivíduos como iguais. Em outras palavras: essa nova forma de antissemitismo já não se centra nem na diferença religiosa nem na posição econômica dos judeus; inscreve-se, agora, numa realidade social na qual os judeus aparecem cada vez menos como um grupo à parte e cada vez mais como “empiricamente” iguais aos demais cidadãos. É, portanto, a semelhança, e não mais a diferença, que exacerba essa antiga discriminação dirigida contra eles.

Arendt observa — escreve Lefort — que, na medida em que os indivíduos das épocas democráticas se concebem como iguais, a não-reconhecimento da igualdade recíproca pode assumir formas novas e terríveis (Lefort, 2007a, p. 519). No entanto, o significado político do antissemitismo moderno acaba, em última instância, escapando-lhe. Assim, embora a interpretação de Arendt pareça permitir-nos captar de maneira mais próxima o sentido político do processo de igualação — a configuração de um regime de sentido no qual os seres humanos se consideram iguais — e ajudar-nos a imaginar suas consequências, sua análise termina por conceber esse processo de igualação como um fenômeno puramente empírico, restrito ao campo do social. Isso a leva, simultaneamente, a negar o significado político que ela mesma parecia ter desvelado.

Nesse sentido, para Lefort, o modo como Arendt separa de forma rígida as categorias do social e do político não se explica por uma exigência de compreensão do acontecimento, mas pertence a um universo conceitual anterior e dominante, que se impõe a toda análise. Essa distinção entre o social e o político pressupõe, de fato, uma concepção prévia do que é propriamente político, e de sua diferença em relação ao social, que ignora completamente o modo como fenômenos que seriam da ordem do (categoricamente) social e do (categoricamente) político se imbricam e se impregnam mutuamente nas diferentes formas de regime. Qualquer imbricação entre essas esferas acaba sendo, então, concebida como perversão da natureza distinta de cada uma. Em outras palavras, essa distinção categorial leva a um modo de pensar o político que ignora a questão do regime e, consequentemente, priva-se de perceber *o significado político da igualação das condições*. Priva-se, assim, de compreender que não é possível separar o fato empírico da igualação de seu sentido político, de sua inscrição num regime de sentido — aqui, o da democracia moderna, na qual, para além das diferenças empíricas, os seres humanos se reconhecem essencialmente como iguais, isto é, não reconhecem hierarquias naturais entre si.

De fato, em “Hannah Arendt et la question du politique”, Lefort desenvolverá, pouco tempo depois, uma crítica semelhante a essa distinção rígida entre o social e o político, que Arendt conceitualiza mais detalhadamente em *The Human Condition*. Com efeito, para Arendt, a modernidade seria um processo de degradação do político, caracterizado pelo “advento da “questão social” (Lefort, 1986d, p. 68), ou seja, pela desaparecimento da oposição entre a esfera pública e a esfera privada e pela absorção de ambas sob o efeito do surgimento do social. A erosão das fronteiras entre o político e o social, ao longo da história moderna, teria levado à perda do sentido originário — propriamente político — da igualdade (isto é, a igualdade como condição que permite aos indivíduos, libertos da necessidade, agir em conjunto). Para Arendt, a confusão entre igualdade política e igualdade social teria pervertido o próprio conceito de igualdade, cristalizando-se na “ficção” dos direitos do homem, na “ideia insensata de que os indivíduos são iguais por nascimento” (Lefort, 1986d, p. 68). Lefort observa, mais uma vez, que Arendt, ao negligenciar a dimensão simbólica do processo de igualação das condições — e ao ignorar que é precisamente uma “descoberta” moderna afirmar que os seres

humanos nascem iguais (que são semelhantes), o que abala radicalmente o tecido social —, perde de vista as transformações que essa nova concepção de igualdade introduz nas relações entre os seres humanos, no acesso a lugares antes interditos, na relação com a lei e, enfim, na forma de representar o poder.

Retomando o fio condutor desses dois textos, podemos reformular o argumento de Lefort do seguinte modo: a pressuposição teórica imutável de Arendt — segundo a qual qualquer transposição da fronteira entre o social e o político só pode significar uma perda do “propriamente político” — impede-a de situar os elementos inovadores que ela mesma percebe com notável lucidez no advento do totalitarismo em relação à revolução democrática moderna, isto é, à emergência de uma sociedade que perdeu os critérios fixos de ordem e hierarquia, uma sociedade, enfim, entregue à dissolução de todos os referenciais de certeza. É precisamente diante dessa forma de regime — a democracia moderna — que o totalitarismo, como veremos, se erguerá sob a forma de uma contra-revolução. Esse pressuposto levará Arendt a ignorar suas próprias intuições — como o impacto da igualação das condições, no século XIX, sobre o desenvolvimento do antissemitismo político — e a excluir o sentido político da assimilação e da emancipação dos judeus, reduzindo tais fenômenos a simples fatos sociais. Ao deixar de considerar o significado político da discriminação social, Arendt, segundo Lefort, acaba atribuindo ao antissemitismo totalitário um caráter exclusivamente instrumental, ignorando sua componente organicista, que visa extrair do corpo social uma doença<sup>8</sup>. Por fim, ao distinguir de maneira rígida o social do político, Arendt desdenha o significado simbólico das declarações de direitos, tratando-as como mera “ficção” e como expressão de um ideal de igualdade supostamente fundado na natureza<sup>9</sup>.

Assim, muitos elementos valiosos da análise arendtiana — como sua percepção de que as teorias conspiratórias florescem no terreno de uma sociedade em que, nos termos de Lefort, “o poder se desancorou do espaço fixo próprio de uma sociedade hierárquica e bem delimitada” — servirão a Lefort para ir, de certo modo, mais longe do que Arendt, ou mesmo com ela contra ela própria, restituindo o sentido desses elementos dentro de uma reflexão sobre uma sociedade que perdeu as referências de ordem, de hierarquia e de legitimidade do Antigo Regime — sociedade que nasce com a revolução democrática<sup>10</sup>.

## 2) TOTALITARISMO: ORGANIZAÇÃO, INCORPORAÇÃO E ÓDIO À DEMOCRACIA.

Na parte anterior, vimos como Lefort valorizava o fato de que a abordagem arendtiana do antissemitismo — e, por meio dela, da natureza de uma forma inédita de sociedade — permite iluminar o caráter político desse fenômeno. Contudo, paralelamente, identificamos também os limites que, segundo Lefort, essa empreitada encontra. Como vimos, tais limites se vinculam à recusa de Arendt em inscrever o fenômeno do antissemitismo no conjunto das transformações engendradas pela sociedade democrática — não tanto no plano empírico, mas no sentido em que ela abre caminho para um regime de sentido novo e inédito.

<sup>8</sup> Voltaremos à reflexão de Lefort acerca da dimensão organicista do totalitarismo na seção seguinte.

<sup>9</sup> Ver *infra*, Parte 4.

<sup>10</sup> Lefort considera que Arendt se inspira na análise da democracia feita por Tocqueville para interpretar o antissemitismo, mas que, para sustentar a coerência de sua argumentação, vê-se constrangida a afirmar — contra Tocqueville e de modo algo surpreendente — que as desigualdades aumentam no regime democrático em comparação com o regime aristocrático. Ele acrescenta ainda que, embora Arendt se sirva das análises de Tocqueville para pensar o antissemitismo, “essa palavra democracia, nessa primeira parte do capítulo [“The Jews and Society”], inteiramente teórica, ela não a pronuncia. Elusão significativa.” (Lefort, 2007a: 519).

Nesta segunda parte, veremos como os elementos que Lefort considera particularmente inovadores na análise arendtiana do totalitarismo permanecem, contudo, presos — por assim dizer — a esse mesmo desinteresse de Arendt em relacionar o surgimento dessa nova forma de sociedade com as ambiguidades intrínsecas à democracia moderna. Mais uma vez, parece que, a cada vez que Lefort se refere a Arendt e à sua análise do totalitarismo, ele começa por reconhecer que ela, ao contrário de muitos outros, identifica um elemento-chave para compreender o caráter sem precedentes dessa nova forma de governo: o que distingue o totalitarismo de outras formas de dominação do passado (tais como a tirania, a ditadura ou o despotismo), o fato de que, sob o totalitarismo, a obediência não se obtém simplesmente por meios externos de violência, mas se exerce, de certo modo, “a partir de dentro”. Embora Lefort reconheça que essa intuição permite a Arendt desenvolver um dos elementos centrais da “lógica”<sup>11</sup> totalitária — a organização da sociedade como um todo em múltiplos coletivos —, ele considera, contudo, que ela não leva essa intuição até suas últimas consequências.

Como veremos adiante, para Lefort, embora a noção de dominação “a partir de dentro” forneça uma chave penetrante para compreender a nova forma de obediência que opera sob o totalitarismo, essa obediência não pode ser explicada apenas pela capacidade de organização da sociedade proporcionada pela ideologia. Ao contrário de Arendt, Lefort entende que é necessário atentar para o modo pelo qual essa nova configuração simbólica pretende restaurar a corporalidade do social, destituída pela revolução democrática. Nesse sentido, a questão do corpo — o abandono do pensamento sob o nome “encantador” do Uno, a incorporação dos membros da sociedade num nós indivisível — só pode ser plenamente compreendida se se examinar o papel que o Partido ocupa nessa nova configuração simbólica. É preciso reconhecer que a ideologia muda de estatuto quando se encarna num Partido de tipo novo, enraizando-se num vínculo social e político inédito. Desdobremos, portanto, essa questão ponto por ponto.

## 2a) A dominação a partir de dentro: organização e incorporação

O argumento central de Arendt, tal como o reconstitui Lefort, parte de uma intuição fundamental: o totalitarismo é um regime sem precedentes, que faz explodir a diferença, estabelecida pela tradição, entre regime legítimo e regime arbitrário (Arendt, 1979, p. 461). Para Arendt, a tipologia clássica das formas de governo apoia-se em dois pilares: o poder e a lei. Essa tipologia distingue as diferentes sociedades segundo quem governa — isto é, aquele que ocupa o lugar do poder: um, vários ou todos — e segundo se o governo se exerce conforme a lei ou de modo arbitrário. Se é verdade que esses dois pilares bastaram, ao longo da história, para diferenciar os regimes, Arendt, observa Lefort, percebe claramente que essa classificação já não é suficiente para dar conta do totalitarismo — nem o número dos que governam, nem a distinção entre legalidade e arbitrariedade bastam para definir seu sentido. A dominação totalitária não resulta apenas da violência; ela não é compreensível em termos de arbitrariedade, mas organiza-se, ao contrário, sob o signo da lei — lei que, no entanto, como veremos na parte seguinte, já não ocupa sua posição tradicional<sup>12</sup>.

Arendt, sublinha Lefort, toca um ponto essencial ao indicar que, nesse novo modo de dominação, a obediência não é obtida, como nas formas antigas de opressão, por meios externos, mas se exerce “de dentro” (Lefort, 2007c, p. 843; Lefort, 2007d, p. 881–884; Lefort, 2007e, p. 971,

---

<sup>11</sup> Sobre as razões que levaram Lefort a empregar o conceito de “lógica” para compreender o totalitarismo, ver Lefort, 1994a: II; Lefort, 2007d: 891 e Lefort, 1994c.

<sup>12</sup> Se é verdade que Arendt, como já mencionamos, observa que o totalitarismo destruiu as categorias com as quais a tradição pensou a diferença entre os regimes, ela propõe, ainda assim, identificar — acompanhando a modificação da tipologia clássica das formas de governo realizada por Montesquieu — aquilo que seria a “natureza” (o terror) e o princípio de ação (a ideologia) desse novo regime.

976; Lefort, 2002, p. 447). Arendt, insiste Lefort, não acredita que a submissão da população possa ser explicada simplesmente pela propaganda ou pelo doutrinação (Lefort, 2002, p. 448): esses dois fatores não bastam para explicar a adesão das massas ao regime nem para dar conta dos mecanismos de obediência enquanto processo que emerge de dentro. Ela insiste, ao contrário, na importância do papel desempenhado pela ideologia para garantir essa adesão. A dominação totalitária opera por meio da organização das massas, e é na ideologia que permeia o funcionamento dessa organização que se encontra seu princípio de ação e de reprodução.

Ao chamar atenção para a correlação entre ideologia e organização, Arendt, observa Lefort, nos conduz a um terreno inexplorado: já não é a propaganda ou o doutrinação que suscitam a obediência das massas, mas sim a ideologia, que abre o caminho para enquadrar toda a população em múltiplas organizações que cimentam a dominação totalitária. Isso se dá ao romper o vínculo de cada um com a experiência, ao fomentar o ideal segundo o qual seria possível organizar a sociedade em uma direção definida e ao oferecer a cada indivíduo uma chave para decifrar o passado e dissipar as incertezas sobre o futuro. Arendt intui com justeza, acrescenta Lefort, que o objetivo da ideologia é fazer da sociedade um todo organizável, de modo que cada aspecto da vida individual se integre no projeto coletivo<sup>13</sup>.

O ideal de organização fornece, reconhece Lefort, um elemento decisivo para compreender o totalitarismo. Para Arendt, as fontes dessa adesão — isto é, dessa obediência interna — devem ser buscadas no funcionamento mesmo da ideologia, que consegue inscrever na realidade esse impulso totalitário de organização. Mas o que permite compreender que a ideologia possa efetivamente cumprir essa vocação totalitária, de “enquadrar o maior número possível dentro de sua organização” (Arendt, citada por Lefort, 2007d, p. 884)? O que leva os indivíduos a se submeterem à “lógica de uma ideia” e a renunciar à relação com o pensamento e com a experiência pessoal, tal como os conhecemos?

Chegamos aqui a um ponto essencial da divergência entre Lefort e Arendt. O lugar privilegiado que Arendt concede à ideologia — a ponto de considerá-la o “princípio de ação” do regime totalitário — decorre, segundo Lefort, de ela entender que a eficácia da ideologia se explica pelo meio social em que opera. Assim, para Arendt, é porque a sociedade moderna se tornou uma sociedade de massas, porque a experiência central do século XX é a solidão (*loneliness*), que a ideologia pode cumprir sua função. A ideologia atinge seu objetivo porque tem diante de si uma sociedade cujos laços foram desfeitos e substituídos por uma multiplicidade de indivíduos atomizados, separados uns dos outros, cuja única experiência comum é a solidão (Cf. Lefort, 2002, p. 448; Lefort, 2007c, p. 843). Lefort “se espanta” que essa seja a tese principal de Arendt: que ela considere que a organização, veiculada pela ideologia, de uma sociedade atomizada, possa ser o elemento central para compreender as características desse regime inédito, e que ela não perceba — ou melhor, deixe de lado suas próprias intuições a esse respeito — quanto à pertinência de outro fenômeno que consiste na incorporação dos indivíduos a um ser coletivo, a reabsorção do múltiplo no Uno, fenômenos essenciais para Lefort, a fim de compreender a dominação “de dentro”, precisamente aquela que Arendt havia permitido entrever (Lefort, 2007d, p. 887–888)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> “O objetivo é controlar e regular as condutas em todos os domínios da vida social, em todas as profissões, mas também em todas as situações em que se estabelecem relações humanas que escapam ao quadro das instituições. Sem dúvida, é nesse sentido que Arendt pode afirmar que não se trata de um objetivo ‘político’: esse objetivo é, eu diria, tornar tudo organizável, toda matéria suscetível de ser organizada pelo Partido.” (Lefort, 2007d: 885).

<sup>14</sup> No que diz respeito a essas intuições da própria Arendt, ver *infra*, nota 17.

Voltaremos já a esse ponto. Mas, por ora, o “espanto” de Lefort nos reconduz ao caminho que trilhávamos há pouco: a insuficiência da análise arendtiana, segundo ele, volta a se ligar à falta de reflexão — ou de interesse — de Arendt pela democracia moderna enquanto regime específico. Suas investigações sobre a obediência produzida pela ideologia acabam por enfatizar as linhas de continuidade entre modernidade e totalitarismo<sup>15</sup>. Arendt, nota Lefort, descobre no século XIX o surgimento de uma experiência, a solidão, e de um tipo de indivíduo disponível ao trabalho da ideologia. Podemos dizer que Lefort não nega que a solidão seja uma experiência que ganha importância crescente ao longo do século XIX. Para ele, essa experiência está intimamente ligada à democracia: a nova forma de solidão sentida pelos homens e mulheres dos tempos modernos advém como consequência da dissolução dos vínculos do Antigo Regime. Mas ele sustenta — contra Arendt — que, embora essa solidão possa ser às vezes insuportável, ela é também o sinal de uma nova liberdade individual, de uma fecundidade ligada ao reconhecimento da própria singularidade e diferença — tudo isso associado à instituição da sociedade democrática<sup>16</sup>. Assim, se o totalitarismo pode ser compreendido, como Arendt o concebe, em relação a essa experiência da solidão, é preciso pensá-lo não como seu prolongamento, mas como sua negação. Segundo Lefort, Arendt vê na solidão, emergente no coração da modernidade, apenas o terreno propício sobre o qual a ideologia pode agir com mais eficácia; o totalitarismo, para ela, repousa nessa experiência da solidão na qual os indivíduos se reconhecem como separados uns dos outros.

Assim, como afirmamos acima, Lefort sustenta que insistir na primazia da ideologia para compreender a obediência a um regime — apoiada na ideia de que o totalitarismo repousa sobre a experiência da solidão característica de uma sociedade cujo tecido tradicional foi rompido — não explica plenamente o essencial: aquilo que, embora insinuado por Arendt, escapa-lhe, e que constitui o avesso dessa separação, a tendência à incorporação, à fusão dos indivíduos num corpo único. Ele acha surpreendente que Arendt, tão atenta à experiência comum, não dê mais atenção à visão ingênua que associa o totalitarismo ao coletivismo (Lefort, 2007d, p. 887):

“Contudo, outro traço do regime totalitário me parece notável e é negligenciado ou subestimado quando se enfatiza, como faz Arendt, o processo de massificação e atomização característico do nazismo e do comunismo. À tentativa de organização total junta-se a de uma incorporação dos indivíduos em ‘coletivos’ e, finalmente, em um povo-Uno, ou melhor, no povo que o Partido faz advir à unidade” (Lefort, 2007c, p. 843).

O totalitarismo, portanto, não pode ser compreendido como mera consequência da atomização, assim como a obediência ao regime não pode ser explicada apenas pela ideologia.

<sup>15</sup> “Por que”, interroga-se Lefort, “Arendt apresenta a sociedade totalitária como uma sociedade que foi atomizada, deliberadamente, para se tornar a matéria de uma dominação total? A razão é, ao que me parece, que ela vê já na democracia, ao menos na Europa, o advento de uma sociedade de massas, acompanhando a decomposição do Estado-nação, a destruição da estrutura de classes, que assegurava aos indivíduos quadros permanentes de existência e os tornava capazes de se situar uns em relação aos outros segundo interesses comuns e oposições inteligíveis.” (Lefort, 2007d: 889; ver também Lefort, 1986d: 69). Acrescentemos que, segundo Lefort, Arendt inscreve o surgimento das ideologias no quadro de sua interpretação geral do século XX, sem considerar que a ideologia também muda de estatuto ao articular-se a um novo regime de sentido.

<sup>16</sup> “O que me parece ser uma grandeza da democracia é que nela se reconhece tacitamente o fato de que cada um é inapreensível para o outro. É também a ideia de que a liberdade individual instaura uma distância entre os homens, uma distância que não se deixa absorver na comunidade. O homem não pode esquecer a solidão. Há, evidentemente, uma solidão atroz que aflora na sociedade capitalista. Não temos por que negar esse fenômeno. Há, no entanto, uma solidão fecunda, profundamente ligada à instituição da sociedade democrática. O homem sozinho pode ser engolido pela multidão; mas é aí, também, que ele é chamado a se saber diferente.” (Lefort, 2007b: 567).

Lefort opõe ao argumento de Arendt o elemento que considera central: a tentativa de restaurar imaginariamente a corporeidade do social por meio da criação de um Partido de tipo novo, que rompe com todas as demais formações políticas, emancipa-se do quadro da legalidade e fixa como objetivo a conquista do Estado. Para Lefort, não é o Partido que se adapta à doutrina, mas a doutrina que se molda ao imperativo de uma unidade absoluta do Partido: “A doutrina torna-se moldada em consequência do imperativo de uma unidade absoluta do Partido. Fora de suas fronteiras, nenhum acesso é possível à verdade, nenhuma participação à luta revolucionária” (Lefort, 2007e, p. 976).

O Partido, assim, implica em sua própria estrutura, além da doutrina que proclama, uma nova forma de vínculo social, que “testemunha um novo ‘regime’ do pensamento e da linguagem políticas” (Lefort, 2007d, p. 871). Nele, a identidade de cada um se realiza por meio da crença compartilhada e da pertença a um ser coletivo, em que os membros se fundem uns nos outros. Essa crença comum só é possível porque todos acreditam em uníssono, “porque, em cada um, o *eu* se afunda no *nós*” (Lefort, 2007e, p. 976)<sup>17</sup>. Assim, indo além de Arendt, Lefort compreende que a rede de organizações pela qual os indivíduos se encontram interligados sob o regime totalitário só pode ser entendida à luz da atração exercida pelo fato de pertencer a “uma comunidade que forma um bloco único, que oferece a imagem do Uno. Não se poderia acrescentar que, favorecidas por essas múltiplas incorporações, a crença se impõe à grande comunidade do povo, que se reflete no corpo visível do dirigente supremo? Estou inclinado a julgar que, no mais profundo, é a imagem do corpo que sustenta a fé no Uno. Enquanto a organização pode ser objeto de discurso e sua virtude celebrada, a imagem do corpo enraíza-se no inconsciente, e sua eficácia é tanto maior. Ela persiste mesmo quando a organização se desarticula” (Lefort, 2007e: 977)<sup>18</sup>.

Dessa forma, embora Lefort reconheça que Arendt se aproxima extraordinariamente dessa intuição segundo a qual a dominação totalitária não opera como as formas de opressão anteriores, e embora saliente que seu tratamento da ideologia — em sua capacidade de dissociar os indivíduos de suas experiências e na sua pretensão a desfazer a incerteza — fornece pistas valiosas para compreender a nova natureza da obediência ao regime, organização de toda a sociedade em coletivos múltiplos, a submissão à força do líder e a participação de uma grande parte da população na concretização de objetivos homicidas (Lefort, 2007, p. 974), nosso autor considera que Arendt não chega a captar plenamente a “lógica” intrínseca desse novo regime “do pensamento e de linguagem política”<sup>19</sup>. Isso se deve, segundo Lefort, ao fato de que, para compreender de modo acabado o caráter

<sup>17</sup> “As ideias adquirem consistência onde os homens creem juntos, ajustam-se uns aos outros na organização.” (Lefort, 2007d: 884).

<sup>18</sup> Lefort observa que, ao limitarmos nossa atenção aos aspectos da organização, “negligenciariamos outro motor do comunismo e do fascismo: o da incorporação dos indivíduos em um ser coletivo, o da absorção do múltiplo no Uno. Enquanto a organização provém de um projeto artificialista do social, levado ao extremo, mas já manifesto no mundo moderno, onde acompanhava a racionalização das diversas esferas de atividade — notadamente políticas, econômicas e religiosas —, a tarefa da incorporação procede de um ideal substancialista.” (Lefort, 2007d: 886). No mesmo sentido, ele sustenta que “a busca de uma dominação total, que caracteriza o nazismo [...] não pode ser dissociada da vontade obstinada de assegurar a integridade do corpo social, de um corpo fantasmado como corpo natural [...]. Se nos detivéssemos na componente artificialista do nazismo, esqueceríamos a componente naturalista.” (Lefort, 2007a: 515–516).

<sup>19</sup> Lefort observa que Arendt está, em vários momentos, disposta a pensar a transformação do vínculo entre os indivíduos, a “criação do Uno a partir do múltiplo”, o desaparecimento da pluralidade diante da imagem de um homem de dimensões gigantescas (em especial em *Idéologie et Terreur*). “Contudo, observações desse gênero sempre fazem aparecer o Uno como objetivo da dominação. Por mais justo que seja esse ponto de vista, ele deixa na sombra o fascínio exercido, sobre aqueles que são chamados a sofrê-la, pela pertença a um partido, a um grupo, a um povo que forma um bloco consigo mesmo; deixa também na sombra a satisfação proporcionada aos múltiplos apetites de poder que se desencadeiam sob o pretexto da participação em uma obra comum. Por minha parte, associo a imagem do Uno à imagem do corpo. Essa noção carrega todas as conotações ligadas a uma estética e a uma higiene social. A beleza, o vigor e a saúde são atributos do ‘homem



“sem precedentes” dessa forma de dominação, é necessário considerar a mudança de estatuto da ideologia quando ela se inscreve em uma nova configuração de sentido; é preciso também observar como a formação de um Partido de novo tipo satisfaz, ainda que de modo inacabado, *o desejo de pôr fim* “à solidão”. Em última análise, Lefort considera que é o processo de incorporação dos indivíduos num coletivo que permite compreender melhor por que a obediência não é externa, mas procede “de dentro”.

A ambição totalitária de fundir todos num “nós” indivisível, de reinstaurar a corporeidade do social, é o elemento central que, segundo Lefort, Arendt perde de vista. E essa ambição só se revela com clareza, insiste ele, quando percebemos contra o que o totalitarismo se ergue.

## 2b) O TOTALITARISMO COMO REVOLUÇÃO ANTIDEMOCRÁTICA

Como já assinalamos, Lefort insiste no fato de que considerar o fenômeno totalitário como um fenômeno sem precedentes é o ponto central da interpretação arendtiana, aquele que ele compartilha com a autora e que conduz ambos à tomada de consciência da necessidade de elaborar novos conceitos para compreender tal fenômeno. Contudo, ao procurar os elementos dessa novidade no nível do papel que a ideologia desempenha em relação à organização, ou na maneira pela qual sua eficácia se apoia no material que ela encontra — a sociedade atomizada —, que é precisamente o lugar onde ela pode melhor cumprir sua função, Arendt se deixa arrastar a vincular esse fenômeno inédito às “circunstâncias” que o precederam, o que Lefort recusa.

Como já observamos, e como veremos mais detalhadamente adiante, a distância que Lefort estabelece entre sua própria elaboração do conceito de totalitarismo e a de Arendt encontra aqui seu nó fundamental. Em primeiro lugar, Lefort considera que, para dar plenamente conta da novidade do totalitarismo, é indispensável pensá-lo como um “regime político”, o que requer elucidar o modo particular pelo qual a relação entre a lei, o poder e o saber se articula em seu interior. Em segundo lugar, Lefort sustenta que o caráter inédito do totalitarismo se esclarece de modo mais nítido quando contrastado com o advento da democracia, entendida também como um regime e implicando, por sua vez, uma transformação radical em relação aos regimes do passado. Mais uma vez, Lefort observa que Arendt parece não se interessar, ou não ser sensível, à particularidade da forma política da democracia. Ele, ao contrário, considera que só compreenderemos a especificidade dessa nova forma de dominação levando em conta aquilo contra o que ela se ergue, o modo de vida que visa destruir, a forma de sociedade que constitui, de modo privilegiado, o objeto de seu ódio.

No que concerne ao primeiro elemento, é preciso notar que, para Lefort, compreender a especificidade do totalitarismo supõe — como já sugerimos anteriormente — apreender que ele se organiza segundo uma “lógica” particular, cuja singularidade não pode simplesmente repousar sobre diferenças empíricas ou contingências. Apreender verdadeiramente esse fenômeno implica ser capaz de pensar a sociedade em termos de “sociedade política” ou de regime. Como sabemos, Lefort considera que todo elemento singular do social, bem como a relação entre as classes, a organização do espaço comum, o funcionamento das instituições, a distinção entre o justo e o injusto, o legítimo e o ilegítimo, o alto e o baixo, o proibido e o permitido, o normal e o patológico, está preso em um entrelaçamento cujo sentido se torna legível por meio de uma *mise en scène*, dramatizada pelos modos de geração e de representação do poder (Lefort, 1986b, p. 20). Cada sociedade política se estrutura — e se distingue das demais — em torno de um conjunto de “princípios geradores” (Lefort, 1994b,

---

novo’, em contraste com o homem decrépito e enfermo do mundo democrático.” (Lefort, 2007d: 888). Prosseguindo nesse sentido, em *La complication*, Lefort assinala que Arendt descobre o vínculo que liga a ideologia à organização e sugere que a “construção da realidade é indissociável da construção de um corpo coletivo.” (Lefort, 1999: 131). Contudo, mais uma vez, ele considera que a redução do múltiplo ao Uno permanece apenas sugerida nos textos de Arendt.

p. 69), os quais se manifestam com maior clareza no nível da instância do poder e definem o seu modo particular de existência. Nesse ordenamento revela-se — para além das práticas, das relações e das instituições que surgem de determinações factuais, sejam elas naturais ou históricas — uma configuração específica que não pode ser deduzida nem da natureza nem da história, mas que confere sentido àquilo que se apresenta como sendo real (Lefort, 1983, p. 42). E mesmo que Lefort sublinhe que Arendt nos fornece um ponto de vista fundamental quando afirma que o totalitarismo carece de precedentes, ele também compreende que ela não se detém o suficiente sobre a “nova estrutura do social”, sobre o novo regime simbólico que se constitui nas primeiras décadas do século XX. E, ao deixar de examinar o totalitarismo sob o prisma do regime político, Arendt, segundo Lefort, priva-se de medir corretamente a distância que o separa da democracia<sup>20</sup>.

O que acaba de ser dito parece-nos indissociável do segundo aspecto que destacávamos. Assim como Arendt, Lefort considera que o totalitarismo não pode ser compreendido nos termos da tradição. No entanto, e diferentemente de Arendt, ele sustenta que, para torná-lo inteligível, é necessário analisar a forma de sociedade da qual ele surge e à qual ele se opõe, e, por conseguinte, interpretar qual é o principal objeto de ódio tanto do regime nazista quanto do regime comunista. A seus olhos, o caráter sem precedentes do totalitarismo torna-se inteligível à luz da compreensão desse outro regime — a democracia —, que também emerge como uma verdadeira ruptura com a tradição e como uma transformação radical da relação com a transcendência, configurando de maneira inédita a imagem de uma sociedade desincorporada e de um poder inocupável.

Nesse sentido, Lefort pensa, contra Arendt, que o advento do nazismo e do comunismo deve ser lido em sua relação com a transformação do tecido social introduzida pela revolução democrática (dissolução das hierarquias e dos estatutos, incerteza quanto aos fundamentos da lei e do poder, exclusão da possibilidade de pensar a comunidade sob a figura de um corpo). Do mesmo modo, Lefort considera que, se perdermos de vista o fato de que esses diferentes elementos se articulam de modo particular em torno de uma nova configuração do poder, a qual implica a impossibilidade de encarná-lo, perderemos também de vista o caráter “revolucionário” ou, mais precisamente, “contrarrevolucionário” da empresa totalitária. O totalitarismo constitui, aos olhos de Lefort, uma revolução antidemocrática. Ele parece, de fato, ter como objetivo

“abolir os princípios constitutivos da democracia moderna; isto é, não apenas o sistema representativo — um quadro jurídico-político —, mas uma forma de vida social na qual se admitem tacitamente a legitimidade das diferenças de interesses, de opiniões e de crenças; a legitimidade do conflito de classes; e também a legitimidade de modos de atividade, de modos de conhecimento e de modos de expressão que não se reduzem a normas comuns, que se confrontam, nos limites de cada um, com a questão de seu fundamento e de sua finalidade — tudo isso participando de uma mesma experiência do mundo [...]. Que o fenômeno totalitário seja sem precedentes, como observa Arendt, não deveria nos fazer esquecer que o fenômeno democrático moderno também é, ele próprio, sem precedentes” (Lefort, 2007d, p. 889–890).

Assim, observa Lefort, se pretendemos dar conta de modo mais preciso do caráter sem precedentes do totalitarismo, da singularidade que o caracteriza, parece indispensável examinar de que maneira, através de todas as suas variantes — comunismo, nazismo ou fascismo —, o

<sup>20</sup> Arendt, escreve Lefort, “denunciou o mito do Uno sem considerar o esquema de uma nova ordem simbólica. Eis a razão pela qual ela não mediu o abismo que separa duas formas de sociedade: o totalitarismo e a democracia moderna.” (Lefort, 2002: 459).

totalitarismo se institui como negação da democracia<sup>21</sup>; é necessário analisar como essa nova articulação entre a lei, o poder e o saber — essa ambição de fazer a sociedade aparecer como Uma, sem divisões, de tentar restituir a unidade da comunidade sob a imagem do corpo — implica precisamente o reverso do modo de vida democrático. Lefort permanece “perplexo” diante do fato de que Arendt jamais tenha se interessado pela democracia moderna, pois, para ele, não há dúvida de que o que aproxima o nazismo e o comunismo é o ódio à democracia. No entanto, “ela não quer saber disso. H. Arendt, tão apegada a restaurar o plural — contra o Uno —, não observa que a fantástica tentativa de fazer da sociedade um corpo unido, soldado à sua cabeça — com o Führer, o guia supremo —, essa fantástica tentativa procede da inversão do regime que se edificara distinguindo o polo do poder do polo da lei e do polo do saber, e aceitando a divisão social, o conflito, aceitando a heterogeneidade dos costumes e das opiniões, e precisamente mantendo à distância, como nenhum outro regime o havia feito antes, o fantasma de uma sociedade orgânica” (Lefort, 1986d: 72).

### 3) LEI E MOVIMENTO

Encerramos o ponto anterior assinalando que pensar a especificidade do totalitarismo supunha, para Lefort, analisar a maneira como se articula o vínculo entre poder, lei e saber nesse regime que se opõe à democracia. Embora Lefort sugira que Arendt não elabore a diferença entre totalitarismo e democracia em termos de ruptura (ruptura que o totalitarismo representa em relação ao regime que ele desloca), ele afirma, contudo, que a autora voltou muito cedo seu olhar para a nova posição que a lei viria a ocupar sob o regime totalitário. Ou, dito de outro modo, as reflexões de Arendt a respeito do novo estatuto da lei — sobretudo no capítulo final de *The Origins of Totalitarianism* — revelam, mais uma vez, que a autora é pioneira em sua maneira de atualizar esse fenômeno. Mas, mais uma vez, Lefort assinalará que ela não leva até o fim a elaboração do que sua reflexão torna visível, justamente porque suas percepções não se inscrevem em um pensamento global do regime e, em particular, da ruptura com aquela forma de sociedade que o totalitarismo vem sepultar.

Diante da análise arendtiana do novo estatuto da lei sob o totalitarismo, podemos observar, antes de tudo, que Lefort presta, mais uma vez, homenagem à autora, reconhecendo que foi ela quem mostrou que o totalitarismo faz explodir a distinção existente entre um regime submetido a leis e um regime arbitrário (como já mencionamos) e que, portanto, se quisermos apreender a essência do totalitarismo, a observação do estatuto da lei se torna indispensável. Em contrapartida, Lefort tomará distância em relação ao argumento — a seus olhos, nem sempre coerente — que Arendt desenvolve a partir dessa afirmação, e, em particular, em relação à ideia segundo a qual o caráter excepcional do totalitarismo consistiria em perseguir a ambição monstruosa de remontar até a fonte da autoridade (Arendt, 1979, p. 461). O totalitarismo pretenderia, monstruosamente, fazer a lei remontar à Lei da

---

<sup>21</sup> É precisamente porque Lefort considera que devemos apreender o totalitarismo como uma revolução antidemocrática que podemos compreender seu desacordo com Arendt, tanto no que diz respeito à periodização que ela estabelece entre períodos totalitários e pré-totalitários, quanto à exclusão do fascismo dos regimes ‘propriamente’ totalitários.

A esse respeito, Lefort sustenta que “o fenômeno italiano indica uma orientação política nova, esboça um modelo que negligenciariamos apenas perdendo de vista a dimensão europeia de uma revolução antidemocrática.” (Lefort, 2007d: 872). Ou então afirma: “Não identifico o nazismo ou o fascismo ao comunismo. Além de se fundarem em princípios inconciliáveis, é fato que um dos motores da propaganda nazista ou fascista foi o anticomunismo e que, a partir dos anos 1930, um dos motores da propaganda comunista foi o antifascismo. Mas o antagonismo não nos faz esquecer que, nessas duas versões, o poder totalitário teve por alvo o regime democrático, um tipo de constituição e um modo de existência. Fascismo e comunismo participaram de uma mesma contrarrevolução: empreenderam reverter o curso da ‘revolução democrática’.” (Lefort, 1992b: 370).

Natureza, no caso do nazismo, e à Lei da História, no caso do comunismo, abolindo assim o *consensus iuris* das leis positivas e a distância existente entre estas e sua fonte.

Segundo Lefort, é perfeitamente claro que a própria Arendt não acredita na existência de tal lei (da natureza ou da história) e que ela chega inclusive a falar, a esse respeito, de uma *ficção*, estabelecendo expressamente a distância entre a Lei que prevalece em outras formas de organização social, por mais distantes que estas sejam de nós<sup>22</sup>, e a Lei totalitária. Todavia, no desenvolvimento de seu argumento, essa ambição do totalitarismo adquire não o caráter de uma impostura (como entende Lefort), exercida por meio de um Partido que, detentor efetivo da autoridade manifesta, conseguiria impor, através da ideologia, a ficção do domínio da Lei da História ou da Lei da Natureza, mas adquire, antes, a força efetiva de um movimento imparável, que o novo regime precipitaria ao mesmo tempo em que se submeteria a ele<sup>23</sup>.

Em outras palavras, onde, para Lefort, o totalitarismo nos coloca diante da *perversão* daquilo que sempre admitimos como Lei, pervertendo a noção de lei que sempre supõe um hiato intransponível, ainda que às vezes apenas implícito, entre a legalidade positiva e a lei, Arendt parece, contrariamente ao que ela mesma nos ensinara, confundir essa perversão da lei com o funcionamento efetivo da ideologia (que pretende que a legalidade do regime totalitário repousa sobre o acesso imediato à fonte da lei e sobre a submissão, sem mediação, ao movimento da Lei da História ou da Natureza). Em outras palavras, a Lei da História ou da Natureza deixaria, para Arendt, de ser o produto da ideologia totalitária — que, em nome de uma suposta lei capaz de organizar e guiar, sem mediação, as ações dos indivíduos —, perverteria aquilo que a relação entre lei e lei positiva sempre *encenou para agir efetivamente* sobre a coexistência dos seres humanos.

Por que, pergunta Lefort, embora tenha reconhecido a Lei da História ou da Natureza como uma lei fictícia, Arendt não chega a abordá-la como fruto da ideologia totalitária, e parece, muitas vezes, considerá-la como se exprimissem, verdadeiramente, um novo modo de coexistência (1999, p. 202)? A elucidação dessa questão nos conduz, uma vez mais, ao centro do desacordo que separa Lefort e Arendt: se esta última, apesar de ter discernido, com sensibilidade refinada, a ficção da lei característica do totalitarismo, parece, em certos momentos, recuar em relação às próprias advertências que formulou sobre a especificidade inédita dessa nova forma de dominação, é porque ela cede à tentação de relacionar a Lei da História ou da Natureza — lei estabelecida, segundo Lefort, pelo partido totalitário como ficção de uma autoridade sem rosto que impõe a lógica de seu movimento ao todo social — ao novo modo de temporalidade que caracteriza as sociedades modernas, e que é objeto de uma crítica filosófica virulenta da própria autora, num *topos* que ela compartilha com outros pensadores contemporâneos, como Martin Heidegger ou Leo Strauss.

Em outras palavras: ao analisar o modo como opera, sob o totalitarismo, a relação com uma (pretensa) Lei da Natureza ou da História, ao examinar como essas leis, contrariamente à lei tradicional, aparecem muito mais como fatores de movimento do que de estabilização, em sua

---

<sup>22</sup> Se não julgamos fictícia a lei pela qual se organizam as sociedades cujos modos, entretanto, se tornaram totalmente alheios aos nossos, escreve Lefort, é porque admitimos, ainda que tacitamente, que a lei não pode ser considerada simplesmente como um artifício humano, uma simples convenção. Só podemos falar de lei onde ela é considerada geradora das relações que os seres humanos mantêm entre si e com o mundo, onde se impõe a experiência de um limite situado além de todos os limites de fato. (Lefort, 1999: 201). Arendt, observa Lefort, fala apenas de “suposta” lei quando se refere ao totalitarismo.

<sup>23</sup> “Por que Arendt insiste na noção de movimento a tal ponto que ela se torna mais poderosa que os atores políticos? Essa questão parece-me estreitamente ligada a outra: por que Arendt se abstém de qualquer referência ao papel do partido? Admitindo que o regime totalitário exibe uma ‘pretensão monstruosa de remontar à fonte da autoridade’, é preciso indicar o órgão no qual essa autoridade está investida. Num regime totalitário, o poder reside no partido.” (Lefort, 2002: 453). A esse propósito, em *La complication*, Lefort escreve que Arendt “evita, na maior parte das vezes, falar de partido.” (Lefort, 1999: 203).

proximidade com o movimento da ideia que é próprio das ideologias modernas, Arendt, observa Lefort, dirige suas críticas, de um lado, contra um novo modo de dominação que se propõe, por meio do Terror, acelerar o movimento de uma Lei que comandaria o seu devir, eliminando os setores parasitas, destinados a desaparecer em virtude da orientação dessa lei, e preparando, através da ideologia — isto é, da lógica da ideia —, os sujeitos a ocupar o lugar de carrascos ou de vítimas que lhes terá sido atribuído. No entanto, ao denunciar a lei enquanto lei de movimento, Arendt também visa, de maneira crítica, um novo modo de temporalidade próprio da modernidade, que teria, a seus olhos, abalado a relação tradicional entre a instabilidade dos assuntos humanos e a estabilidade que a lei lhes proporcionava, e que, por meio das noções de progresso e de processo, teria imposto a adesão a uma nova lógica do movimento, da qual, segundo ela, dão testemunho tanto a filosofia da história quanto as teorias da evolução. Nesse registro, o totalitarismo — caracterizado num primeiro momento como um fenômeno inédito — viria, afinal, realizar, através do terror, o acabamento desse movimento (moderno) de alienação do pensamento na lógica da ideia, o que equivale a dizer: na ideologia (Lefort, 1999, p. 198).

É certo, sustenta Lefort, que não há motivo para atribuir a Arendt um modelo dedutivo do qual ela mesma nos convida a nos libertar (1999, p. 206). Mas não é menos verdadeiro que sua crítica da modernidade — tal como a podemos ler em *Tradition and the Modern Age* ou em *The Concept of History: Ancient and Modern* — a conduz a amalgamar sob a noção de “movimento” fenômenos tão heterogêneos quanto: a história da humanidade (que Arendt considera fictícia, na medida em que a história se revela, para ela, por meio das *ações*, sobre o fundo de uma continuidade própria da condição humana), o progresso (enquanto movimento sem finalidade definida), a luta de classes do marxismo (como encadeamento estrito e orientado), ou ainda, o movimento efetivo que, sob o totalitarismo, destrói as leis positivas e engendra o terror (Lefort, 1999, p. 210). Isso a levará a sustentar que, sob o totalitarismo, a lei se inscreve *efetivamente* como lei de movimento e não mais de estabilização. Em outras palavras, sua falta de interesse em interrogar o totalitarismo enquanto forma de regime inédito, em relação àquilo que o separa da democracia moderna, sua falta de sensibilidade para o que, na modernidade democrática, supõe um novo regime de sentido — inaugurando a sociedade histórica, móvel por excelência, capaz de acolher e preservar em seu seio a indeterminação (Lefort, 1986b, p. 25) —, assim como a atenção que ela concede a uma história da decadência, da qual a sociedade de massas seria a ilustração, conduzem Arendt a ignorar o sentido radicalmente outro, ou mesmo contrário, que revela a incerteza democrática: a ruptura de um sistema fixo de ordenamentos, a perda das referências últimas de certeza — que Tocqueville assinala tão bem (Lefort, 1999, p. 209) —, quando a confrontamos com essa subsunção *fictícia* ao movimento da Lei da História ou da Natureza, própria dos totalitarismos, que, insiste Lefort, longe de nos colocar diante de uma sociedade entregue à busca de sentido, nos coloca, ao contrário, diante de um modo de coexistência regido pela imobilidade mais absoluta (Lefort, 1999, p. 204, 209).

#### 4) A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS.

Para concluir, resta-nos apenas analisar a distância que Lefort estabelece em relação a Arendt no que diz respeito ao lugar ocupado pelos direitos humanos na modernidade. Como sabemos, Lefort considera que as declarações de direitos estão ligadas a uma concepção específica da coexistência humana que advém com as revoluções democráticas: isto é, a democracia institui em seu horizonte o apelo legítimo ao direito e aos direitos, cuja definição está sempre submetida ao debate. Isso significa que, para Lefort, os direitos humanos estão estreitamente vinculados ao conceito de cidade — aberta à indeterminação — da qual o totalitarismo constitui a negação (Lefort, 1994b, p. 68).

Devemos, contudo, sublinhar, a esse respeito, que, quando Lefort se debruça sobre o lugar ocupado pelos direitos humanos no seio da democracia e contesta aqueles que denunciam o caráter

abstrato ou individualista das declarações de direitos, não é tanto com Arendt que ele debate, mas com Marx, Burke ou De Maistre. Sua crítica a esses autores se resume ao fato de que nenhum deles se preocupa com a dimensão simbólica dos direitos, os quais acabam, em suas análises, reduzidos ao seu caráter abstrato ou individualista, sem perceber o quanto o novo lugar que eles ocupam modifica a prática política, engendra a transformação dos modos de interação com a lei e o poder por parte de indivíduos cuja posição já não é fixa e que podem formular reivindicações de igualdade na linguagem do direito. E mesmo se, como dizíamos, essa crítica não se dirige essencialmente a Arendt, parece-nos possível sugerir que alguns de seus argumentos podem também ser-lhe parcialmente destinados, permitindo-nos observar, nesse ponto, o afastamento que, uma vez mais, separa esses dois pensadores.

Estimamos que a chave desse afastamento reside no fato de que Arendt considera que os direitos humanos não são mais que direitos individuais (isto é, que ela os associa a uma compreensão da modernidade que pode ser lida como liberal) ou que — na direção de sua crítica à perversão da igualdade ocorrida ao longo da história moderna, que evocamos anteriormente — ela só pode concebê-los como uma ficção. Considerá-los unicamente como direitos individuais, ou como uma ficção, como o faz Arendt, impede de perceber, mais uma vez, o significado político do que é apresentado como um fenômeno de ordem natural, isto é, a igualdade de direitos. E é precisamente o novo tipo de relação que eles permitem estabelecer com a lei e com o poder que faz dos direitos humanos um dos princípios de articulação da sociedade democrática e, não por acaso, um dos elementos centrais que permitem a Lefort distinguir essa forma de sociedade do totalitarismo<sup>24</sup>.

Assinalemos, por fim, que, apesar do que indicamos nos parágrafos precedentes, Lefort nos deixa entrever, mais uma vez aqui também, o quanto sua leitura de Arendt se revelou sugestiva: não obstante seus argumentos críticos veementes a respeito dos direitos humanos, foi ela a autora da célebre expressão “o direito a ter direitos”, que sintetiza o modo pelo qual Lefort expressará o novo estatuto que os direitos adquirem, a seus olhos, sob a democracia. Assim, em *Les droits de l’homme et l’État-providence*, ele escreverá, a propósito das declarações de direitos, que:

“[A]lém de suas formulações, elas faziam reconhecer o direito a ter direitos (segundo uma expressão que tomo emprestada de Hannah Arendt, mas da qual ela faz um uso diferente), libertando assim uma aventura cujo curso é imprevisível. Ou, em outros termos, a concepção naturalista do direito mascarou o extraordinário acontecimento que constituía uma declaração que era uma autodeclaração, isto é, uma declaração na qual os homens, por meio de seus representantes, revelavam-se simultaneamente os sujeitos e os objetos da enunciação, na qual, ao mesmo tempo, eles nomeavam o homem em cada um, “falavam-se” uns aos outros, compareciam uns diante dos outros e, ao fazê-lo, erigiam-se em testemunhas e juízes uns dos outros” (Lefort, 1986c, p. 51).

Mais uma vez, observamos que Lefort constata que há algo, na formulação arendtiana, que nos abre as portas para compreender os direitos de outro modo, mas que Arendt não parece seguir o caminho que ela própria havia desbravado, e que Lefort considera dever prosseguir contra ela, ou para além dela mesma.

## 5) A TÍTULO DE CONCLUSÃO — PENSAR COM E CONTRA HANNAH ARENDT.

<sup>24</sup> Aqueles que concebem os direitos humanos como direitos individuais “privam-se de conceber a diferença entre totalitarismo e democracia, a não ser reduzindo-a a uma diferença de grau na opressão.” (Lefort, 1994b: 51).

Em um trecho consagrado a Arendt em *La Complication*, Claude Lefort escreve: “Hannah Arendt [é] a autora de quem sempre me senti mais próximo”(Lefort, 1999, p. 17). E ele repetirá essa afirmação em diversas ocasiões e de diferentes maneiras, para indicar que foi nos caminhos explorados por Arendt, no esforço que ela empreende para pensar o acontecimento sem precedentes que irrompeu no coração da Europa do século XX, que ele encontrou, mais de uma vez, as vias para prosseguir sua própria reflexão. Como sabemos, Lefort compartilha a sensibilidade de Arendt para pensar a partir dos acontecimentos: esse entendimento segundo o qual o pensamento nasce da experiência; que somente permanecendo ligado a ela podemos encontrar os signos que permitem compreender o presente; e que o caráter sem precedentes do totalitarismo nos obriga, precisamente, a repensar o político. Lefort afirmou ter lido o trabalho de Arendt com grande admiração desde o fim dos anos 1970 e declarou ter encontrado nele a audácia de um pensamento capaz de interrogar, “a partir do lugar do político”, essa nova forma de dominação. Assim, ele escreveu também, em 1985, que “qualquer um que viesse a descobrir H. Arendt hoje não deixaria de ver com que vigor ela abriu o caminho para as questões atuais, com que rigor ela as articulou e tentou respondê-las”. Mas acrescenta imediatamente, é claro, que, embora “a interrogação que sustenta seu empreendimento mereça toda a nossa atenção”, “[i]sso não quer dizer, contudo, que as respostas que ela propõe satisfaçam necessariamente nossa expectativa” (Lefort, 1986d, p. 60).

Ao mesmo tempo, como procuramos mostrar nas páginas anteriores, no seu diálogo com Arendt, Claude Lefort, ao mesmo tempo que reconhece nela a abertura de um caminho que permite elaborar o caráter inédito do novo modo de dominação que entra em cena no século XX, também indica os limites com que, a seu ver, ela se depara — limites que a impedem de extrair todas as conclusões que poderiam decorrer de suas análises. Ao percorrer a obra de Lefort, tentamos mostrar de que modo ele nos faz ver — pensando com e contra Arendt, na elaboração de sua própria interrogação sobre o político — o quanto essa proximidade abriga também um afastamento. Esse afastamento pode ser dito por meio de um termo específico, como evocamos aqui em várias ocasiões, um termo cujo peso no vocabulário lefortiano não poderia nos escapar. Com efeito, Lefort nos diz que Arendt elude a palavra democracia.

Todo leitor de Lefort, e nós o somos, deve saber que dizer que Arendt elude a democracia, ou, como traduzimos nós mesmos, que ela não é sensível ou perde de vista a mutação simbólica engendrada pelo advento da democracia — na medida em que pensar o político *aqui e agora* equivale, para Lefort, essencialmente, a pensar a diferença entre totalitarismo e democracia — indica uma discordância das mais profundas. Com efeito, a obra lefortiana — ao menos a partir de meados dos anos 1970 — pode ser lida como o esforço de pensar a diferença entre dois modos inéditos de sociedade que revelam seu sentido na dissolução dos referenciais de certeza, como um esforço para estabelecer critérios que permitam compreender em que medida o totalitarismo, embora se apodere de certos aspectos da sociedade democrática e os prolongue de modo fantástico (Lefort, 1994d, p. 170), se institui destruindo esse modo de vida democrático.

A partir daí, as reservas de Lefort em relação a Arendt, aquelas sobre as quais talvez tenhamos insistido mais, deixando de lado, por momentos, o que aproxima esses autores, repousam, segundo Lefort, na ausência de reflexão sobre a dimensão simbólica do social, na ausência, por parte de Arendt, de uma análise da sociedade moderna enquanto “sociedade política” — análise que teria permitido opor, como duas formas de sociedade antagônicas, o totalitarismo e a democracia. Essa ausência teria levado Arendt, embora ela afirme a novidade radical que o totalitarismo representa, a estabelecer linhas de continuidade discutíveis entre o processo moderno de degradação do político e o surgimento do totalitarismo ou, para dizê-lo com menos prudência, entre modernidade e totalitarismo.

Para concluir, resta apenas um esclarecimento sucinto: em nosso percurso, não nos propusemos a investigar mais a fundo se a crítica de Lefort se revela totalmente justa em relação ao pensamento de Arendt. Não fomos movidos pela intenção de opor o pensamento de um ao do outro, mas sim pelo propósito de mostrar de que modo a confrontação de Lefort com a obra de Arendt — com e contra ela — permite iluminar sua própria interpretação do totalitarismo e da democracia. Contudo, esperamos não ter cedido, pelo menos não completamente, à tentação de observar apenas o afastamento que se dissimula sob sua aparente proximidade. De fato, não esquecemos que Lefort sustenta explicitamente a ideia de que Arendt não aproxima democracia e totalitarismo, nem tampouco considera este último como o acabamento, na época moderna, do obscurecimento do político. Nem esquecemos que ela foi, para ele, a autora de quem sempre se sentiu mais próximo. No entanto, a distinção nítida entre o social e o político, a compreensão de que a igualdade foi pervertida na modernidade, as dificuldades em perceber o totalitarismo sob a forma da imagem do corpo, a superposição entre a lei totalitária e a temporalidade moderna e, por fim, a negação do estatuto simbólico adquirido pelos direitos humanos nas sociedades pós-revolucionárias — todos esses elementos, que identificamos ao longo deste trabalho, acabam tecendo um núcleo de sentido que retém a atenção de Lefort “porque”, escreve ele, “faz entrever aquilo que [Arendt] reprime: a questão da democracia.” (Lefort, 2007a, p. 517). A elisão significativa que Lefort detecta, o fato de que Arendt evita falar de democracia, parece, para ele, tocar o ponto cego de sua investigação sobre o totalitarismo, investigação que Lefort, por sua vez, tentará ao longo de toda a sua obra continuar a aprofundar, e que o levará a afirmar que, a seus olhos, “[o] totalitarismo só se esclarece [...] à condição de apreendermos a relação que ele mantém com a democracia.” (Lefort, 1994d, p. 170).

## BIBLIOGRAPHIE

- Abensour, Miguel (1993), « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort », in *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort* (sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard), Paris, Esprit : 79-136.
- Arendt, Hannah (1979), *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Cia.
- Lefort, Claude (1979), « Le totalitarisme sans Staline. L'URSS dans une nouvelle phase », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard : 155-235. Publié dans *Socialisme ou barbarie*, 19 (1956) : 110-145.
- (1983) « Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique », *Psychanalystes. Revue du Collège de psychanalystes*, 9 (1983).
- (1986a) « Avant-Propos », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 7-14.
- (1986b) « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 17-30. Article extrait de Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (éd), *Le Retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983 : 71-88.



- (1986c) « Les droits de l'homme et l'État providence », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 31-58. Publié comme « Les droits de l'homme en question », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13 (1984) : 11-47.
- (1986d) « Hannah Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 59-72. Publié dans *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, 5 (1985) : 15-21.
- (1986e) « Mort de l'immortalité », in *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du seuil, pp. 301-332. Publié dans *Le Temps de la réflexion*, 3 (1982).
- (1992a) « Le corps interposé : 1984, de George Orwell », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 15-36. Publié dans *Passé-présent, La force de l'événement*, 3 (1984).
- (1992b) « Réflexions sur le présent », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 357-390. Publié en deux parties : « Décomposition du totalitarisme », *Libération* (10 juillet 1989) et « Renaissance de la démocratie ? », *Pouvoirs*, 52 : 5-22.
- (1994a) « Préface », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : I-IX.
- (1994b) « Droits de l'homme et politique », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 45-83. Publié dans *Libre*, 7 (1980) : 3-42.
- (1994c) « La logique totalitaire », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 85-106. Publié dans *Kontinent Scandinavia*, 3-4 (1980).
- (1994d), « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 159-176. Publié dans *Confrontations*, 2 (1979).
- (1999) *La complication – Retour sur le communisme*, Paris, Fayard.
- (2002) « Thinking with and against Hannah Arendt », *Social Research*, 69, 2 : 447-459.
- (2007a) « Hannah Arendt : antisémitisme et génocide des Juifs », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 505-528. Publié en deux parties : « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. I. Les juifs dans l'histoire politique occidentale », *Commentaire*, 20, 4 (1982) : 645-660 et « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. II. L'antisémitisme et les ambiguïtés de la démocratie », *Commentaire*, 21, 1 (1982) : 21-28.

- (2007b) « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 551-568. Conférence faite à Paris en 1986. Publié in Pierre Bühler (éd), *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989 : 89-108.
- (2007c) « Pensée politique et Histoire – Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent » in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 833-868. Entretien EHESS organisé par Marc Ferro, 12 avril, 1996.
- (2007d) « Le concept du totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 869-891. Conférence faite à Zurich, 1996.
- (2007e) « Le refus de penser le totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 969-980. Conférence Hannah Arendt à l'occasion de l'installation à Berlin des Archives Hannah Arendt.

## PLURALIDADE PARA CUIDAR DE UM MUNDO EM CRISE: ENTREVISTA COM JO-ANNE DILLABOUGH E DANIELE BASSI, DO HANNAH ARENDT CONSORTIUM (UNIVERSIDADE DE CAMBRIDGE)

Apresentação – Thiago Dias

Em setembro de 2024, aconteceu o evento de lançamento de um novo espaço dedicado à reflexão e inspirado diretamente por Hannah Arendt. Sediado na Universidade de Cambridge, Inglaterra, o *Hannah Arendt Consortium on Crises and Political Transformation*<sup>1</sup> foi fundado com o intuito expresso de compreender o mundo a partir, não apenas do pensamento e dos conceitos arendtianos, mas sobretudo de uma postura arendtiana diante de uma contemporaneidade percebida como “em crise”.

Parece haver uma ênfase, a meu juízo bastante bem-vinda, na pluralidade como ferramenta para enfrentar a crise. Já na composição dos quatro membros fundadores do *Consortium*, oriundos de países e disciplinas acadêmicas bastante distintas entre si, a diversidade se impõe inequivocamente. Jo-Anne Dillabough é canadense, tem formação bastante interdisciplinar e é professora da Faculdade de Educação (Cambridge); Danielle Bassi é italiano, filósofo e pesquisador do *Centro di studi politici Hannah Arendt* sediado em Verona, Itália; Irit Katz é israelense, poetisa e professora da Faculdade de Arquitetura (Cambridge); Zeina al-Azmeh é síria e professora da Faculdade de Sociologia (Cambridge); A entrevista abaixo foi feita com estes dois primeiros.

Esta vocação para a abertura se manifestou também nos dois dias do evento de lançamento, em setembro de 2024, uma vez que congregou, além de ingleses, italianos e este brasileiro que aqui escreve, pesquisadores (e artistas) da Turquia, Síria, Estados Unidos, Chipre, Israel, oriundos de áreas igualmente variadas – filosofia, arquitetura, educação, artes, ciência política, literatura, comunicação, sociologia, história.<sup>2</sup>

A aparente dispersão do encontro (e talvez do *Consortium* como um todo) é, justamente, apenas aparente, pois as discussões convergiram para isto que tem sido percebido como “crise contemporânea” e foram firmemente conduzidas em *more arendtiano*; ao longo das intervenções e das conversas, uma convergência era perfeitamente visível nas preocupações, no vocabulário, nas referências, na postura teórica. Como se lerá na entrevista abaixo, a diversidade constitutiva do *Consortium* – perceptível já no nome, aliás – é parte de um programa consciente de crítica à burocratização universitária e à alienação ética e política contemporânea – trata-se, assim, de fomento proposital da pluralidade.

<sup>1</sup> O site do *Consortium* está aqui: <https://arendtcentrecambridge.com/about>

<sup>2</sup> A programação completa do evento pode ser vista aqui: <https://arendtcentrecambridge.com/launch-program>

A entrevista abaixo foi feita com Jo-Anne Dillabough e Daniele Bassi. Ao longo de 2024, gozei de um produtivo período de pesquisa junto ao *Centro Arendt* de Verona, onde tive a felicidade de conhecer Daniele Bassi, que generosamente me acolheu e contribuiu decisivamente para o sucesso da estadia, seja com “pequenas coisas”, como a senha do Wi-fi da universidade, seja me apresentando o *Consortium* em formação. Decidimos realizar esta entrevista ainda durante o evento, mas por razões de agenda ela só aconteceu de fato no dia 03 de julho de 2025.

Tanto minha estadia em Verona quanto a participação do evento em Cambridge foram financiados pela FAPESP, instituição sem a qual esta entrevista e os demais resultados desta mesma pesquisa teriam sido impossíveis.<sup>3</sup> Devo agradecer ainda ao IFCH da UNICAMP, onde realizo esta pesquisa, e ao professor Oswaldo Giacóia Jr., que supervisiona meu trabalho com muita gentileza e atenção.

## Entrevista

**Thiago Dias:** Gostaria de começar com algumas perguntas introdutórias. O *Arendt Consortium* foi lançado em setembro de 2024 e, sendo bastante novo, ainda não é conhecido entre nós sul-americanos. Então gostaria de pedir que vocês dois se apresentem brevemente e compartilhem um pouco de sua trajetória acadêmica, especialmente em relação a Hannah Arendt.

**Jo-Anne Dillabough:** Quem você gostaria que comesse?

**Daniele Bassi:** Vá em frente, Jo. Você é a chefe [risos].

**Dillabough:** [risos] Certo. Minha relação com Arendt foi um tanto indireta. Não comecei como uma especialista em Arendt propriamente dita. Fiz um doutorado interdisciplinar — o primeiro doutorado interdisciplinar na minha instituição de origem — em política, sociologia e educação, de modo amplo conectado aos direitos humanos internacionais. Depois de concluir o doutorado, eu estava vivendo em Cambridge e comecei a trabalhar em uma revista chamada *Gender and Education*, voltada, naturalmente, para questões de gênero na educação.

Foi nesse período que encontrei um livro de Bonnie Honig que explorava feminismo e política agonística à luz de Arendt. Esse livro foi o ponto de partida; despertou meu interesse em trazer as ideias de Arendt para meu próprio trabalho transdisciplinar. Naquele momento ainda era mais um

---

<sup>3</sup> O pós-doutorado é financiado pela FAPESP por meio de dois processos: no Brasil, processo 2022/02216-0; na Itália, processo 2023/14044-1.

projeto paralelo, mas que acabou se infiltrando em tudo o que eu fazia. Eu não me relacionava com Arendt diretamente como filósofa ou teórica política, mas sim integrava seu pensamento em conversas mais amplas que já mantinha em diferentes áreas da minha pesquisa. Com o tempo — especialmente nos últimos seis ou sete anos — passei a me dedicar mais deliberadamente a escrever textos conceituais sobre Arendt.

Ao longo da minha carreira, mantive contato com outros estudiosos de Arendt. Quando morava no Canadá, havia poucos colegas trabalhando com ela, mas consegui criar espaços de diálogo. Por exemplo, ministrei um curso aberto a toda a universidade sobre Arendt na Universidade de Toronto, algo bastante inovador à época. Mesmo no Reino Unido, não há muitos pesquisadores dedicados exclusivamente a Arendt; embora alguns sejam bastante proeminentes, não se compara ao cenário europeu. Assim, meu engajamento com sua obra foi mais uma integração gradual; ela foi se tornando cada vez mais central. Durante anos, tentei criar algum tipo de centro ou núcleo formal de pesquisa em Cambridge, mas o sistema acadêmico britânico tende a priorizar pesquisas empíricas que possam gerar financiamento, o que dificultou bastante.

Por fim, conectei-me com Irit Katz e alguns outros. Começamos a nos reunir informalmente para discutir, antes mesmo da chegada de Daniele a Cambridge. Mas foi apenas quando ele e outros colegas italianos se juntaram a nós que realmente acreditei que poderíamos criar o *Consortium*. Eu não teria conseguido fazê-lo sem ele. Tem sido desafiador, sobretudo sem um apoio financeiro substancial no Reino Unido, mas por meio de esforços consistentes e da colaboração acadêmica, o Hannah Arendt *Consortium* foi formado.

**Dias:** Obrigado, Jo-Anne. Daniele, poderia nos contar sobre sua trajetória acadêmica e como se envolveu com a obra de Arendt?

**Bassi:** Claro. Meu caminho com Arendt começou durante a graduação em Filosofia na Universidade de Verona. Minha formação é fortemente teórica, e minha orientadora na época foi a professora Olivia Guaraldo. Minha monografia de graduação tratou de Arendt, especificamente do significado político da amizade, em especial em sua interlocução com Lessing.

Depois, segui para o mestrado na Universidade de Bolonha, onde estudei com um renomado especialista italiano em Montesquieu, responsável pela edição de suas obras na Itália ao longo dos últimos cinquenta anos. Minha dissertação de mestrado examinou a relação entre Arendt e Montesquieu, com foco especial na leitura que Arendt faz da teoria de Montesquieu em *Sobre a Revolução*. Essa etapa aprofundou meu engajamento com a questão do poder — se ele poderia ser entendido apenas como dominação e monopólio da violência, como defendia Max Weber, ou se outras visões de poder seriam possíveis.

Durante o doutorado na Universidade de Ferrara, continuei explorando esse tema. Trabalhei sobre a relação entre poder e violência na obra de Arendt e tentei construir uma espécie de genealogia daquilo que ela chamou de outra tradição do pensamento político ocidental — uma tradição na qual o poder não se confunde com a violência. No cerne dessa tradição está a ideia de que o poder pode existir sem monopólio da violência, sem recorrer à lógica da dominação e da obediência coercitiva. Concentrei-me particularmente no ensaio *Sobre a Violência*. Assim, posso dizer que, ao longo desses anos de estudo, trabalhei intensamente com Arendt, especialmente com sua interpretação do poder no quadro de uma crítica política da violência.

Esse tema — o poder como algo distinto da violência — é, a meu ver, um dos pontos teóricos centrais que tornam Arendt particularmente relevante para o nosso tempo, que considero um tempo de crise. Vivemos uma guinada autoritária global e, infelizmente, o paradigma político dominante ainda tende a identificar poder com violência. Arendt, que viveu em tempos profundamente sombrios, foi capaz, ainda assim, de buscar — e escrever sobre — a possibilidade da luz. Acredito que essa é ainda hoje a nossa difícil tarefa, a nossa responsabilidade, e Arendt nos oferece instrumentos críticos e teóricos para cumpri-la.

**Dias:** O que os inspirou a criar o *Consortium* — não apenas em termos teóricos, mas também como resposta aos desafios contemporâneos do mundo?

**Dillabough:** Bem, além do que eu vinha explicando sobre os interlocutores e as pessoas que já estavam envolvidas antes da chegada de Daniele a Cambridge, gostaria de dizer que eu vinha trabalhando, havia cerca de sete anos, sobre os conceitos de exílio e apatridia, especialmente em colaboração com acadêmicos, estudantes e outros grupos de pessoas afetadas por guerra, conflito e regimes autoritários. Trabalhei de perto com uma pesquisadora síria, Zeina al-Azmeh, que também integra o *Consortium*. Juntas, buscávamos construir uma estrutura em nível universitário para tratar de como poder, produção de conhecimento e exílio se inter-relacionam. Se pretendíamos levar o trabalho de Daniele sobre poder e violência na direção de como esses conceitos são compreendidos dentro dos regimes autoritários, então tentaríamos examinar o que significam exílio e apatridia sem permitir que as condições normativas dos quadros universitários dessem essa definição.

A forma padrão de pensar histórias de migração é: “vamos pesquisar sobre migração, e os migrantes nos contarão como se sentem sendo migrantes”. Mas nosso objetivo era ultrapassar esse modo muito normativo — e até epistemicamente violento — de conceber os conceitos de apatridia e exílio, e situá-los em um outro campo de reflexão, junto a um grupo de pesquisadores transdisciplinares que buscassem superar a violência dos métodos normativos de pesquisa sobre migração, inspirando-se na noção arendtiana de apatridia em sua relação com a sociologia dos intelectuais em uma era de novos extremos.

Grande parte do trabalho, portanto, nasceu dessa ideia de uma sociologia dos intelectuais: como compreender o exílio; como buscar imaginá-lo em relação à pós-colonialidade e à anticolonialidade, e o papel implicado da universidade na apropriação desse imaginário. Lidamos com tais questões não apenas no interior da universidade, mas sobretudo no âmbito do pensamento. Buscamos formar uma rede de pessoas preocupadas com essas questões, mas que também quisessem trabalhar sobre elas de maneiras distintas.

Portanto, o *Consortium* não trata apenas de Arendt — embora ela seja nossa interlocutora central; trata também de pesquisadores que realizam esse tipo de trabalho, criando um espaço de diálogo no qual pensamos de modo diferente alguns conceitos-chave de Arendt e incentivamos diálogos nesses marcos de novas formas. Assim, trata-se também de articular Arendt a outros pensadores.

Um texto recente em que tenho trabalhado é um diálogo entre Arendt e os anticolonialistas. Estou tentando encontrar maneiras de deslocar a linguagem do exílio, da apatridia e até da construção de um mundo comum para um conjunto um pouco diferente de diálogos e conversas — mas sem perder os argumentos centrais que Arendt apresentou, especialmente em sua ênfase na apatridia e na violência do Estado-nação. Daniele tem toda a razão quando afirma que ela não estava apenas registrando seu tempo com uma linguagem singular. Ela era uma antecipadora de nosso tempo, e essa capacidade de previsão tornou-se hoje essencial para energizar dentro da universidade. Se você observa o que acontece no Reino Unido, verá que a liberdade acadêmica está em declínio e há grande preocupação com a censura, com sérias dúvidas sobre o que constitui “verdade” e com o fechamento de espaços universitários onde estudantes poderiam agir e se engajar em atividades fundamentais para amar o mundo ou proteger o Estado. A maré está virando até mesmo em lugares como o Reino Unido, onde eu jamais imaginaria que a situação pudesse chegar a esse ponto. Então, tudo isso estava por trás da nossa iniciativa.

E gostaria ainda de acrescentar algumas palavras sobre Irit, que pertence à Faculdade de Arquitetura e se interessa muito pela relação que Arendt narra entre fixação territorial, questões de lugar e espaço, e as formas pelas quais isso é compreendido a partir de uma perspectiva arendtiana (mas também de outros teóricos). A abordagem de Irit é bastante singular, muito diferente, mas realmente importante e inovadora.

**Dias:** Falando sobre a equipe, há também a Zeina al-Azmeh, certo? Se entendi bem, no final do evento de lançamento ela disse que estava prestes a sair, não?

**Dillabough:** Ah, não! Ela continua conosco! Acho que, à época do evento, ela era *Junior Research Fellow* em um dos *colleges* de Cambridge e agora é professora de Sociologia, trabalhando com o teórico político Patrick Barrett, que supervisionou seu doutorado. Ela atuou por alguns anos no projeto *HE & Crises* [Educação superior e crises].

**Bassi:** Quanto à equipe, devemos mencionar também Jee Rubin, que tem feito um trabalho incrivelmente criativo nos nossos projetos gráficos e também colabora no nosso trabalho conceitual.

**Dias:** E em relação a outras instituições com as quais vocês estão conectados? Existe, claro, o *Centro Arendt* de Verona...

**Dillabough:** Sim. Até agora Verona é a única conexão formal e colaboração que temos. Estamos trabalhando em outras conexões e parcerias para que possamos florescer como uma comunidade transnacional de estudiosos de Arendt (e além). Isso é algo crucial. De fato, parte da razão de termos sobrevivido do modo como sobrevivemos foi termos conseguido financiamento para manter a iniciativa; mas precisamos expandir nossa infraestrutura e estamos realmente tentando fazê-lo.

**Dias:** Muito bom. Passando agora um pouco aos temas do trabalho do *Consortium*. O centro trabalha sobre três eixos temáticos: “Pluralidade e promessa da política”, “Exílio e apatridia” e “Construção de um mundo comum”. É relativamente fácil ver que todos eles se relacionam diretamente ao pensamento de Arendt. Mas gostaria de ouvir de vocês o que os levou a escolher esses focos, esses eixos, em vez de outros. Ou, para simplificar, vocês poderiam apresentá-los?

**Dillabough:** Talvez eu fale só um pouquinho e depois passo a palavra ao Daniele, porque ele também esteve envolvido desde o início. Bem, penso que — como mencionei antes, embora tenha me esquecido de citar o primeiro eixo — a ideia com “Exílio e apatridia” e “Construção de um mundo comum” foi lidar com questões críticas que já vínhamos trabalhando como pesquisadores, mas também fazer o que imaginávamos que Arendt faria, ou seja, medir o pulso do nosso momento político. Isso, em si, como um momento conjuntural contemporâneo — na linha de alguém como Stuart Hall, ou até mesmo retomando questões sobre hegemonia em Gramsci — consiste em compreender por que essa realidade está ressurgindo e como podemos responder a ela dentro da universidade. E o ponto de fundo nisso tudo — que não mencionei de início — é que estamos implicados. Enquanto educadores universitários, ou pessoas comprometidas com uma noção de construção de um mundo comum em alguma medida, estamos implicados.

Parecia-me que as coisas estavam se fragmentando e que as respostas das pessoas traziam muitas reminiscências de um momento populista e autoritário anterior: mais distantes da política, mais desinteressadas, mais desligadas, mais indiferentes, mais burocratizadas. E afirmar isso dentro da universidade estava gerando problemas. Os acadêmicos estão tão burocratizados, que até mesmo dizer isso soava “radical”. Mas, para mim, assumir implicação e responsabilidade é parte central do trabalho do *Consortium*.



O outro foco, “Pluralidade e a promessa da política”, buscava lidar com o lado esperançoso da mensagem de Arendt, no sentido de que, se estamos nesse momento, a única maneira de responder a ele — e isso provavelmente foi influência do Daniele — é voltar ao princípio básico da promessa. Tivemos uma conversa há muito tempo, quando ainda estávamos pensando os temas, em que Daniele disse algo sobre a morte da política, de um lado, e a promessa da política, de outro. Essa é a promessa arendtiana. Mas vou parar por aqui, porque Daniele também fez parte dessa cena.

**Bassi:** Sim. Concordo completamente com Jo. Sobre o motivo pelo qual escolhemos esses temas, posso acrescentar que isso se relaciona ao que eu dizia antes sobre a minha forma de me aproximar de Arendt. Estudar Arendt apenas com perguntas teóricas e filosóficas não é algo muito arendtiano. É uma maneira escolástica de abordá-la, mas é algo com que ela provavelmente não concordaria. Ela nos ensina a pensar sem corrimãos, a fazer exercícios de pensamento político. Acredito que precisamos fazer isso para sermos arendtianos — mesmo para além dos ensaios ou textos arendtianos. E pensamos que esses três temas centrais de alguma forma se alinham às questões que nos permitem ser arendtianos nesse sentido. Esses conceitos nos possibilitam engajar-nos com as crises políticas contemporâneas, não apenas pela teoria, mas também por meio da reflexão ativa e da construção de comunidade. Eles refletem a crença de Arendt na ação e na responsabilidade, especialmente em tempos sombrios.

**Dias:** No prefácio de *Entre o passado e o futuro*, ela fala sobre a experiência conectando teoria e exercícios. Talvez isso tenha sido uma inspiração para vocês...

**Bassi:** Sim! Absolutamente sim!

**Dias:** Agora, outro tema. Parece-me que a interdisciplinaridade é algo importante para o *Consortium*. Ele reúne uma etnógrafa, um filósofo, uma socióloga e uma arquiteta na coordenação, e está sediado em uma faculdade de educação. Que papel a interdisciplinaridade desempenha nesse projeto? Daniele acabou de dizer que a ideia de vocês não é limitar-se a estudos filológicos, o que me faz pensar que a interdisciplinaridade pode aproximar seus exercícios da experiência — já que a vida não se divide em disciplinas. Resumindo, percebo que a interdisciplinaridade é algo importante para o *Consortium*, então gostaria de ouvi-los falar sobre isso.

**Dillabough:** Há uma explicação teórica, mas, para ser honesta, também há um lado bastante prático. Pessoalmente, eu jamais teria encontrado a obra de Arendt se não tivesse me formado em diferentes disciplinas. E o dilema que enfrentei foi continuar a fazer esse trabalho, mas ver como e onde poderia recorrer aos *insights* de Arendt — que também eram altamente interdisciplinares, se olharmos atentamente para seu *corpus* — para redirecionar o rumo desses campos. Todos os meus diplomas eram, de certo modo, bem distintos entre si, mas o doutorado transdisciplinar foi o que consolidou

esse destino de pensar em um sentido arendtiano fundamentado naquilo que eu hoje chamaria de transdisciplinaridade.

Se você olhasse de fato os estudiosos de sociologia da educação ou aqueles mais teóricos na área de educação, veria um pequeno círculo de pessoas trabalhando com estudos críticos baseados em uma teoria. Mas sempre houve uma espécie de margem global de pessoas como eu, com as quais eu me associava. Michalinos Zembylas, por exemplo, é alguém que fazia algo mais próximo do tipo de coisas que os outros faziam se fossem estudiosos arendtianos da educação.

Gostaria de ouvir a opinião do Daniele sobre isso. Mas, no âmbito da teoria da educação, às vezes a ênfase pode ser diluída, com um foco menos intenso em Arendt, quando você incorpora outros pensadores ou outros tipos de reflexões — especialmente quando se está tentando realizar um projeto simultaneamente. Porque, veja, Arendt lia o mundo a partir de seu próprio arco referencial para identificar “crises” e transformações políticas, mas ela não fazia pesquisa de campo, não coletava dados, não realizava esse tipo de procedimento.

Quero dizer, ela era de fato uma pensadora propriamente dita, que estudava o mundo à sua maneira, como uma espécie de documentarista política, com enorme criatividade intelectual. Mas, em meu campo, ninguém — ou quase ninguém — sobreviveria como esse tipo de pensador sem estar de fato implicado no mundo real. Claro que ela fez pesquisa quando acompanhou os julgamentos, quando observou a situação no Oriente Médio se desenrolar, ela recolheu informações sobre pessoas e processos políticos. Mas era um tipo de atividade muito diferente. Na verdade, ela desconfiava profundamente da pesquisa convencional e tinha grande aversão a muitas organizações de fomento à pesquisa — acabo de escrever sobre isso a partir de trabalhos em arquivo —, chamando-as de “*scientific brain trusters*”, isto é, pessoas que financiavam pesquisadores para realizar coisas como estudos sobre motivação humana, pesquisas com animais e pesquisas sobre violência, em que o cientificismo tratava os seres humanos como uma espécie qualquer. Acho que todo aquele grupo de pessoas interessadas em Arendt estava, de certo modo, preso e dividido entre fazer uma coisa ou outra e, consequentemente, surgiu essa reflexão transdisciplinar.

Por outro lado, havia em mim uma parte que observava o que acontecia em outros círculos arendtianos e pensava: “os arendtianos provavelmente precisam de um pouco de transdisciplinaridade”. Eu não pensava que seríamos nós a fazê-lo. Apenas percebia que alguns dos círculos mais fechados sobre Arendt poderiam se beneficiar dessas conversas. Não porque fossem estudiosos ruins, mas simplesmente porque existe o risco de que alguns problemas que nos afetam hoje, em meio à ascensão do populismo e do autoritarismo, sejam de fato diferentes do tempo de Arendt — mesmo havendo semelhanças. E precisamos de pensadores transdisciplinares para enfrentar essas complexidades. Não quero dizer que os princípios constitutivos sejam radicalmente

diferentes, mas o mundo mudou; e é preciso pensar que tipo de pensadores podem expandir o enquadramento no qual Arendt vinha sendo estudada. Isso já está acontecendo, e foi em parte o que nos fez pensar que seria útil seguir por esse caminho.

Um outro motivo real é que, se queremos reunir pensadores de diferentes tipos para refletirem sobre a noção de implicação, precisamos de diversidade de pensadores. Isso se encaixa, na verdade, na própria ideia arendtiana de pluralidade como forma de vida. Precisamos de pensadores com orientação plural, que pensem “sem corrimãos”, não de pensadores individuais que busquem universalizar o mundo como uma forma hegemônica, nos moldes da expansão europeia — algo de que Arendt foi profundamente crítica.

Se você simplesmente pegar a palavra “disciplina” e fizer sua etimologia ou genealogia, o argumento poderia ser de que somos disciplinados a pensar de uma maneira muito particular. E a razão pela qual outros tipos de pensadores são importantes é porque eles nos forçam a sair desses enquadramentos normativos e a buscar novas formas de avançar — novamente nesse sentido plural.

**Dias:** Agora gostaria de ouvir de vocês sobre as atividades que já desenvolveram. Sei que houve o evento de lançamento — do qual tive a felicidade de participar — e vi que houve um *workshop* em março passado.

**Dillabough:** Desde o lançamento do *Consortium*, com Bonnie Honig, parte das equipes de Cambridge e Verona, bem como outros parceiros, tivemos um *workshop* em Cambridge. Tenho certeza de que o Daniele lembrará melhor do tema agora, mas acho que trabalhávamos com um conceito mais geral. A Zeina liderou o aspecto temático, e tratava-se de *exílio e além*, *Arendt e além*. Penso que essas eram as ideias centrais.

Organizamos o *workshop* de modo que as pessoas não estivessem apenas utilizando Arendt como pensadora, mas colocando-a em diálogo com outras coisas. Acho que houve alguns outros detalhes que posso estar esquecendo, mas queríamos que fosse um workshop pequeno. Nosso objetivo era reunir pessoas tanto da universidade quanto de fora, ocupando posições muito diversas. Queríamos não apenas “grandes nomes”, mas também pessoas interessadas em Arendt e que desejassem falar sobre ela, vindas de todos os níveis da universidade, inclusive estudantes de graduação. Então tivemos estudantes de graduação no grupo — o que foi excelente —, além de pós-graduandos e professores seniores. Foi pequeno; apenas um dia.

Agora estamos em processo de planejamento, porque o próximo passo é organizar outro evento em Cambridge. Desde então, várias pessoas nos procuraram pedindo para participar ou para serem incluídas em uma lista para o próximo conjunto de atividades.

Outra coisa que estamos planejando é um tipo de *workshop* online de leitura. Esse é um de nossos objetivos. Esperamos conseguir realizá-lo até setembro. Será algo grande, porque será importante para fortalecermos nossas relações internas, de modo a podermos organizar eventos em diferentes lugares. Vamos usá-lo como outro elemento central.

E o próximo passo, sobre o qual ainda aguardamos retorno — e não tive oportunidade de contar isso ao Daniele — é que estamos tentando abrir conversas com o conselho municipal. Quando estivemos recentemente na conferência do Daniele, em Verona, o pessoal do Bard College e alguns outros colegas que já realizaram essa experiência organizaram um *workshop* sobre conselhos de cidadãos... Ou conselhos cívicos?

**Bassi:** Assembleias de cidadãos.

**Dillabough:** Isso! Assembleias de cidadãos. Tivemos uma conversa, tanto antes quanto depois da minha ida, sobre fazer algo semelhante em Cambridge. Isso porque havíamos, de certo modo, feito a promessa de realizar um evento público com a cidade a cada ano, de modo a não ficarmos restritos às universidades.

**Bassi:** E apenas para acrescentar algo: o *Consortium* foi parceiro oficial da conferência em Verona. E exatamente como o Arendt Center do Bard College, não se tratou apenas de uma parceria formal, mas de algo mais profundo entre essas instituições arendtianas.

Sou membro de Cambridge e de Verona, e me preocupo particularmente com essa relação. Penso que ela é perfeitamente relevante em relação ao que dissemos nesta entrevista sobre a expansão de uma comunidade de estudiosos de Arendt — mas não arendtianos em sentido estrito. Queremos colaborar com pessoas engajadas, a partir de uma perspectiva multidisciplinar, em questões políticas contemporâneas.

Portanto, creio que apoiar eventos e iniciativas de outros centros ao redor do mundo é uma boa prática, e continuaremos nesse caminho. Esta entrevista para os *Cadernos Arendt*, por exemplo, é algo excelente, e qualquer outra atividade com a comunidade arendtiana no Brasil, ou na América do Sul em geral, seria muito bem-vinda.

**Dillabough:** Sim, com certeza. Devemos organizar algo.

**Bassi:** Seria ótimo se esta entrevista fosse apenas o primeiro passo para ampliar nossa rede de relações em direção à América do Sul. Esse é um desejo importante do *Consortium*.

**Dillabough:** Sim, absolutamente.

**Bassi:** Sabe, no início pensamos em chamar a instituição de “*Arendt Center for Crisis and Political Transformation*”. Mas, ao final, decidimos chamá-la de *Consortium*. Se bem me lembro, a razão inicial foi burocrática; mas penso que, na verdade, esse é um nome melhor do que *center*. Pois *center* indica, obviamente, algo centralizado, fechado em si mesmo; *consortium* é um conceito melhor, mais arendtiano. Não sei se Arendt chegou a usar a palavra *consortium* em algum contexto — creio que não —, mas podemos dizer que esta palavra carrega um espírito arendtiano, na medida em que significa algo aberto. Portanto, desse ponto de vista, considero que, no fim das contas, foi algo positivo termos mudado o nome. E que termos escolhido *consortium* foi bom para manter abertas essas possibilidades, para fomentar e ampliar nossa pluralidade.

**Dillabough:** Acho que isto está corretíssimo! Inicialmente, foi uma questão burocrática e tivemos de pensar em outro nome. A Irit ficou contente com isso, porque, nas universidades, *centers* significam algo muito específico, atrelado a um conjunto de regras às quais não poderíamos realmente nos comprometer. Acho que, no fim, a ideia de algo transversal às faculdades e transnacional, da forma como o concebemos, significou que tínhamos mais liberdade. Isso não quer dizer que não precisemos fazer o trabalho de base para mobilizá-lo de forma mais significativa; mas, sim, o Daniele tem toda razão.

**Dias:** Então a pluralidade é teoricamente importante para o *Consortium*, pois vocês são constitutivamente interdisciplinares; também é importante academicamente, por assim dizer, já que conectam diferentes centros e instituições; e eu diria que há ainda mais pluralidade em jogo, uma vez que estão indo além das instituições acadêmicas, dialogando com conselhos municipais para colaborações futuras.

**Dillabough:** Isso está, em grande medida, correto. Mas a grande questão é que desafiar os enquadramentos institucionalizados existentes é algo bastante difícil. Porque são justamente eles os mais propensos a mobilizar os intelectuais que atuam nessas áreas. É mais difícil mobilizar para a interdisciplinaridade. Isso tem a ver, em parte, exatamente com o que disse antes: como se pode estar implicado se se perdeu o contato com o propósito político da instituição, em razão de tanta burocratização? E as pessoas estão tão sobrecarregadas que levá-las a pensar para além das fronteiras institucionais é complicado e difícil de articular, porque é preciso dispor de tempo. Mas, sim, você tem razão: esse é o objetivo.

**Dias:** Vamos agora falar sobre as direções de pesquisa, ou melhor, sobre os referenciais teóricos mais específicos do trabalho atual de vocês.

**Dillabough:** Se me permitem, gostaria de dizer que Daniele desempenha aqui um papel fundamental, pois mudou nossa abordagem ao estudo de Arendt. Antes de sua chegada, Zeina e eu lidávamos com Arendt em termos de sociologia dos intelectuais, mas com menor ênfase em história intelectual. Isso

agora mudou. Então, mesmo que não tenhamos avançado tanto quanto esperávamos, muitas das coisas que Daniele vinha fazendo estimularam nossa capacidade de avançar mais nessa direção. Isso não significa, claro, que não estejamos trabalhando em temas contemporâneos como exílio ou apatridia. Trata-se de algo contemporâneo, mas penso que ele realmente transformou o que precisamos fazer para chegar ao núcleo das missões intelectuais e políticas de Arendt e ao que elas nos dizem sobre nosso atual “campo de problemas” [*problem space*] e nossas dificuldades políticas.

**Bassi:** Antes de mais nada, muito obrigado pelo papel que você me atribui. Creio que a história intelectual é o primeiro passo necessário para a construção de um arcabouço teórico. A partir daí, podemos avançar em uma direção mais interdisciplinar. A tarefa inicial é situar a teoria em seu contexto histórico e prático. Eu acrescentaria que é importante abordar a história — mesmo a história cultural — sob uma perspectiva materialista, marxista. Ao mesmo tempo, penso que é essencial ler a história intelectual a partir de uma perspectiva propriamente arendtiana, e foi exatamente isso que buscamos fazer — mais recentemente, durante o *workshop* sobre exílio e apatridia.

Por exemplo, temos trabalhado — e ainda estamos trabalhando — no que chamamos de “política judaica” de Arendt, e, em particular, sobre a relação entre Arendt e Judah Magnes. Nesse projeto, nossas principais fontes são arquivísticas: a correspondência inédita entre Arendt e Magnes. Este é um exemplo concreto de como praticar a história intelectual. Embora essa correspondência nos permita extrair importantes contribuições teóricas — como o princípio federativo ou outras categorias políticas centrais —, a primeira tarefa é situar tais contribuições historicamente. Uma coisa é perguntar o que o federalismo significa em geral, mas a questão mais premente e frutífera é: o que Arendt queria dizer com federalismo *naquele momento, naquele debate,* *naquele* *correspondência?*

Esse tipo de pergunta abre a possibilidade de trabalhar com conceitos arendtianos — como pluralidade ou ação — *dentro* da história. Não em um sentido geral ou abstrato, não na longa história da ideia federalista, mas no interior daquele debate histórico particular. Claro, é sempre necessário manter em vista o quadro histórico e teórico mais amplo, mas não podemos perder de vista o momento e o contexto específicos que estamos analisando.

Isso não é fácil de fazer. Vindo eu mesmo de uma formação muito teórica, sei como é forte a tentação de derivar para a pura teoria. Esse não é um grande problema para você, Jo, dado seu percurso sociológico, mas, para nós que fomos formados em filosofia, é muitas vezes difícil resistir. A teoria é sedutora, mas também pode ser perigosa. Por isso, como sabemos, Arendt se recusava a se descrever como filósofa; ela insistia em ser chamada de pensadora política. Essa distinção é importante, e vale a pena prestar atenção a ela: devemos evitar nos deixar encantar pela teoria em si mesma.

**Dillabough:** Eu gostaria de acrescentar que isso provavelmente funciona também no sentido inverso. Por exemplo, o campo da Educação é uma criatura estranha enquanto disciplina, porque nele você pode encontrar muitas pessoas como eu, que realizei estudos críticos sobre a universidade e os intelectuais, mas também estudos sociológicos sobre jovens vivendo no exílio, nas margens da sociedade – ou melhor, de algo do qual deveriam ser cidadãos. Eles já deveriam ter “o direito a ter direitos”, mas, evidentemente, vivem nesses espaços e lugares sem possuir tais direitos. Pois bem, penso que, em princípio, Arendt pode estar por trás de tudo isso, em algum nível.

A questão com os campos disciplinares, entretanto, é que eles acabam sendo orientados de modo a tornar certos conceitos dominantes. Só que ambos os lados são necessários. Não se pode realizar o trabalho de articular Arendt com pensadores contemporâneos se não se conhece a história intelectual, e mesmo algumas das ideias filosóficas que estão por trás dela. Elas são necessárias para construir uma compreensão mais robusta tanto do passado quanto do futuro. E, por isso, penso que essa forma de articulação é realmente importante.

O problema é que algumas disciplinas são vistas mais como profissões — e frequentemente é isso que acontece com a Educação —, mas elas não se reduzem a isso. E há quem sustente que a dinâmica da energia de pesquisa deva ser também orientada nessa direção. Isso, porém, pode enfraquecer e tornar menos consistente uma grande parte da produção de pesquisa.

Era isso, em parte, o que eu queria dizer antes. Precisamos de todo tipo de pensadores para que possamos articular aquilo que Arendt chamou de “presente global”. Eu mostrei essa referência de Arendt a Daniele quando estávamos em um retiro em Verona — ah, acabo de me lembrar de uma atividade que realizamos: tivemos um retiro em Verona com alguns estudantes. Mostrei a ele um documento de arquivo — que ainda preciso organizar devidamente para poder enviar a Daniele — em que Arendt diz duas coisas. A primeira é sobre outra “revolução conservadora”, que expressava sua preocupação com o que estava acontecendo na Palestina no pós-guerra; e a segunda é o que ela chamou de “presente global”. Esses conceitos emergiram em Arendt sem que necessariamente ela se visse ancorada em uma disciplina particular. Somos pensadores políticos, mas sabemos que precisamos de toda sorte de pessoas para pensar conosco. Assim, quando pensamos na direção da reflexão, ter esse lastro da história intelectual nos dá a possibilidade não apenas de tomar Arendt como dada, mas de mobilizar suas forças e, ao mesmo tempo, construir o futuro dela como pensadora junto a outros pensadores. Refiro-me ao futuro de Arendt como alguém que criou um arquivo crítico que pode ser mobilizado em toda a sua complexidade e navegado em relação a essas transformações globais e experimentações políticas pelas quais estamos passando.

**Dias:** Para concluir, gostariam de deixar uma mensagem aos estudiosos sul-americanos de Arendt — e não apenas aos arendtianos, mas também àqueles engajados em trabalhos críticos?

**Dillabough:** Gostaríamos de agradecer a você, Thiago, pelo interesse e pelo tempo que dedicou a nós aqui. Espero que nossos colegas sul-americanos achem interessante o que estamos fazendo e considerem ajudar-nos a ampliar este *Consórcio* plural. Os desafios que enfrentamos são globais, e, portanto, também devem ser globais as nossas respostas.

**Bassi:** Sem dúvida. Sigamos fortalecendo essas relações — não apenas intelectualmente, mas também política e humanamente. É isso que Arendt teria desejado.



## EXPLORAÇÃO SEXUAL E DINÂMICAS DE PODER: O BORDEL DE MAUTHAUSEN

Marcos Antônio Da Silva Santos Ferreira<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este texto procura lançar luz sobre um aspecto frequentemente negligenciado da era nazista: a criação de bordéis em diversos campos de concentração. Bordéis foram estabelecidos em oito campos ao todo: Mauthausen (1942), Auschwitz (1943), Buchenwald (1943), Dachau (1944), Dora-Mittelbau (1944), Sachsenhausen (1944), Neuengamme (1944) e Flossenbürg (1943-1944). O foco deste estudo será o campo de concentração de Mauthausen, localizado nas proximidades de Linz, na Alta Áustria. Embora numerosos aspectos da ideologia e das práticas nazistas tenham sido amplamente explorados, as dimensões sexuais do regime permanecem, em grande parte, ignoradas — muitas vezes em razão de uma combinação entre o pudor dos investigadores e a escassez de fontes primárias, como relatos em primeira mão das mulheres submetidas a esses bordéis. Este estudo tem como objetivo examinar criticamente o uso da exploração sexual e de dispositivos de poder como instrumentos de dominação e controle no interior do regime nazista, particularmente no contexto dos campos de concentração. Dentro desse escopo, buscaremos apoiar-nos no aporte teórico de Hannah Arendt e Michel Foucault. Ao analisar tais práticas, o artigo pretende revelar de que maneira a violência sexual funcionava como ferramenta para reforçar a autoridade do regime e subjugar suas vítimas.

**Palavras-chave:** Nazismo e filosofia; Nazismo e exploração sexual; Relações de poder e sexualidade; Michel Foucault e o nazismo; Hannah Arendt e a ideologia nazista.

**ZUSAMMENFASSUNG:** Dieser Text versucht, einen häufig vernachlässigten Aspekt der NS-Ära zu beleuchten: die Einrichtung von Bordellen in verschiedenen Konzentrationslagern. Insgesamt wurden Bordelle in acht Lagern errichtet: Mauthausen (1942), Auschwitz (1943), Buchenwald (1943), Dachau (1944), Dora-Mittelbau (1944), Sachsenhausen (1944), Neuengamme (1944) und Flossenbürg (1943–1944). Der Schwerpunkt dieser Studie liegt auf dem Konzentrationslager Mauthausen, das sich in der Nähe von Linz in Oberösterreich befindet. Obwohl zahlreiche Aspekte der Ideologie und Praktiken des NS-Regimes umfassend erforscht wurden, bleiben die sexuellen Dimensionen des Regimes weitgehend unbeachtet – oft aufgrund einer Kombination aus der Zurückhaltung der Forschenden und dem Mangel an Primärquellen, wie etwa Augenzeugenberichten der Frauen, die diesen Bordellen ausgesetzt waren. Ziel dieser Untersuchung ist es, die Nutzung sexueller Ausbeutung und von Machtmechanismen als Instrumente der Kontrolle und Unterdrückung im Kontext der Konzentrationslager kritisch zu analysieren. Innerhalb dieses Rahmens stützen wir uns auf die theoretischen Beiträge von Hannah Arendt und Michel Foucault. Durch die Analyse dieser Praktiken soll aufgezeigt werden, inwiefern sexuelle Gewalt als Mittel zur Stärkung der Autorität des Regimes und zur Unterwerfung seiner Opfer diene.

**Schlüsselwörter:** Nationalsozialismus und Philosophie; Nationalsozialismus und sexuelle Ausbeutung; Machtverhältnisse und Sexualität; Michel Foucault und der Nationalsozialismus; Hannah Arendt und die nationalsozialistische Ideologie.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). É fundador e membro do grupo de estudos e pesquisa FILPSI (Filosofia e Psicanálise). Esta pesquisa foi concebida e desenvolvida durante intercâmbio acadêmico na Katholische Privat-Universität Linz, na Áustria, sob a valiosa orientação da Professora Dra. Verena Lorber, a quem expressei meus sinceros agradecimentos. Agradeço também ao Mauthausen Archive, em Viena, pela oportunidade de acesso aos arquivos do campo de concentração de Mauthausen.

**E-mail:** [contactme.marcos@gmail.com](mailto:contactme.marcos@gmail.com) | **ORCID:** 0000-0002-6767-7484

## 1. INTRODUÇÃO

thou shalt not go near, thou shalt not touch, thou shalt not consume, thou shalt not experience pleasure, thou shalt not speak, thou shalt not show thyself; ultimately thou shalt not exist, except in darkness and secrecy. (Foucault 1973: 84)

O regime totalitário nazista foi construído com base em ideologias complexas e propaganda política, que se mostraram ferramentas eficazes na criação das narrativas que desejava estabelecer em torno de seus inimigos e de si próprio. Esse sistema foi estruturado e desenvolvido a partir de diferentes dinâmicas de poder, algumas das quais este artigo se propõe a analisar. Nosso objetivo aqui é abordar a construção de bordéis dentro dos campos de concentração como forma de exploração sexual e controle. Mais especificamente, exploraremos o Campo de Concentração de *Mauthausen*, cujo bordel foi estabelecido em 1942.

Adotaremos uma leitura das ideologias nazistas em consonância com as análises de Hannah Arendt em “Origens do Totalitarismo” (1951). Assim, compreendemos o nazismo como uma ideologia cujo escopo não se limitava a um espaço geográfico restrito pela noção de “nacionalismo”, mas que almejava o âmbito internacional<sup>2</sup> (2024, p. 9). É difícil identificar uma única linha de pensamento ou uma ideologia unificada por trás de todo o sistema. Podemos, contudo, destacar a expansão nacionalista e o uso do terror como ferramenta de controle das massas — especialmente, como se observa na análise da situação dos judeus —, sendo estes colocados deliberadamente no centro da ideologia, o que estabelecia uma nova ordem sociogovernamental e o futuro de suas instituições. Esse processo envolvia a transformação de “classes em massas” e a “transferência do poder do exército para a polícia” (2024, p. 498).

A ideologia nazista, ou totalitária, pode ser entendida como autofágica<sup>3</sup>: seu movimento, ao pretender seguir as “leis da natureza”, seria a princípio infundável, pois, à medida que os considerados aptos para viver fossem eliminados, novos alvos seriam selecionados, numa tentativa de alcançar uma suposta realização da própria “natureza” — ao menos daquilo que concebiam como natureza humana. Afirmar ela: “Em outras palavras, a lei do extermínio, pela qual os movimentos totalitários conquistam e exercem o

---

<sup>2</sup> Isso nos permite compreender a ampla adesão que o nazismo obteve, à época, por diferentes grupos ao redor do mundo, bem como as contínuas insurgências de movimentos neonazistas após o colapso do governo nacional-socialista. Tal influência extrapola os campos político e social, penetrando também no imaginário e nas práticas sexuais, ao retomar antigos modelos de adoração à autoridade e fetichizar ideais “arianos” — inclusive por indivíduos não caucasianos, algo a ser explorado futuramente.

<sup>3</sup> A partir do momento em que necessita da constante criação de inimigos e adversários a serem culpabilizados e destruídos, o regime totalitário atinge um ponto em que seus próprios membros passam a agir com cautela uns em relação aos outros, em razão da ausência de confiança. Em tal contexto, qualquer indivíduo pode ser convertido em inimigo, mesmo dentro das estruturas do próprio regime.

poder, permaneceria como uma lei do movimento, mesmo que eles conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio” (Arendt, 2024, p. 502, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Esse movimento é exemplificado de maneira significativa se considerarmos a estrutura do Castelo de *Hartheim*. A chegada dos novos "pacientes" ocorria por um portão que dava acesso às salas de exame médico. Ali, eram despidos para a avaliação e, em seguida, redirecionados — sem conhecimento do destino que os aguardava — para outra sala, conectada à anterior, onde eram exterminados e seus corpos, posteriormente, cremados. Era um processo que se repetia incessantemente: a chegada, o extermínio e a eliminação dos restos mortais de centenas de pessoas com deficiências físicas ou "transtornos psicológicos", seguido pela renovação do ciclo com a chegada de novos prisioneiros. Essas questões sempre suscitam discussões sobre a "indiferença" de seus vizinhos. Tal reflexão nos remete às origens da ideologia do terror e pode, em parte, explicar essa indiferença, bem como a adesão de muitos austríacos ao nazismo e a simpatia que demonstraram por sua anexação ao *reich*. Devemos ter esses elementos em mente ao longo da leitura que se segue, a fim de nos orientar diante das múltiplas estratégias de difusão adotadas pelo regime.

Além de Mauthausen, haviam sete bordéis conhecidos em campos de concentração em todo o *Reich*, mais especificamente em *Auschwitz* (1943), *Buchenwald* (1943), *Dachau* (1944), *Dora-Mittelbau* (1944), *Sachsenhausen* (1944), *Neuengamme* (1944) e *Flossenbürg* (1943–44). O Campo de Mauthausen foi erguido em 1938 e está localizado em Mauthausen, a 18 quilômetros de Linz, na Alta Áustria. Na primavera de 1949, o campo foi transformado em um memorial dedicado a todas as vítimas dos horrores perpetrados pelos nazistas. O Memorial de Mauthausen mantém-se como um dos mais importantes locais de homenagem à memória dos sobreviventes do Holocausto; abriga diversos símbolos internacionais de lembrança das vítimas de vários países, como França, Rússia, Ucrânia, Espanha, entre outros. O memorial tem buscado diferentes formas de homenagear e educar os visitantes sobre os horrores daquele período. Além das visitas ao local do memorial, o Memorial de Mauthausen também mantém seus arquivos em Viena, abertos a pesquisadores de todas as áreas.

O bordel do campo foi o primeiro a ser construído; sua edificação foi ordenada por Heinrich Himmler em 1942 (Sommer, 2009<sup>5</sup>), após sua visita ao campo no ano anterior, também registrada por Francisco Boix Campo, prisioneiro espanhol e fotógrafo (Stanley 2011). O bordel de Mauthausen representou o primeiro passo em um novo projeto da SS. Inicialmente, o projeto foi concebido para incentivar os prisioneiros a trabalharem mais arduamente<sup>6</sup>, mas também para controlar a atividade sexual

<sup>4</sup> “In other words, the law of killing by which totalitarian movements seize and exercise power would remain a law of the movement even if they ever succeeded in making all of humanity subject to their rule” (Arendt, 2024, p. 502).

<sup>5</sup> KEMPIS, Franziska von. Bordellbesuch als Belohnung: Kulturwissenschaftler Sommer über erzwungene Sexdienste in den Lagern der Nazis. *Sueddeutsche*, 2009. Disponível em: <https://www.sueddeutsche.de/politik/himmler-kz-bordelle-1.104717>. Acesso em: 24 dez. 2024.

<sup>6</sup> Como observa Brotz: “Por determinação do Ministério de Armamentos, foi gradualmente adotada uma política de ‘preservação da força de trabalho’ por meio da melhoria das condições de vida e da redução da perseguição. Medidas para melhorar o abastecimento dos prisioneiros [...] e para aumentar a sua eficiência (bônus, bordéis, atividades culturais no tempo livre, etc.) foram introduzidas, embora variando consideravelmente no tempo e no local.” (Brotz, 2001, p. 26-27).

dentro do campo, regulando a sexualidade masculina em função do trabalho e explorando a sexualidade feminina como um direito concedido ao prazer masculino (Sommer, 2009); contudo, nem todos os prisioneiros tiveram acesso ao bordel em um primeiro momento. No início, ele era destinado aos chamados prisioneiros Capo. Esses detentos recebiam um tratamento levemente melhor do que os demais, pois colaboravam com a SS na organização do campo, atuando como guardas substitutos e desempenhando outras funções de supervisão. Esse sistema estabelecia uma linha tênue entre os prisioneiros comuns e os prisioneiros Capo, estes últimos sendo, por vezes, também considerados perpetradores.

No entanto, esses prisioneiros selecionados eram apenas uma pequena parte de uma engrenagem muito maior que nos revela como, mesmo dentro dos campos de concentração, as relações de poder eram articuladas não apenas por meio da SS, mas também entre os próprios prisioneiros. Goeschel e Wachsmann (2010) explicam que:

Entre os muitos legados deixados pelos campos de guerra, destacam-se a formação da SS dos campos como um grupo coeso de soldados políticos implacáveis; o estabelecimento dos campos como espaços extraleais destinados à prática de um terror político e racial extremo; a concepção dos campos como espaços flexíveis e expansíveis; e a criação de suas estruturas administrativas internas, com papéis claramente definidos para os oficiais da SS e a promoção temporária de determinados prisioneiros a posições de autoridade sobre os demais — sistema frequentemente referido como o sistema Kapo (Goeschel; Wachsmann, 2010, p. 518, tradução nossa).<sup>7</sup>

Os autores oferecem uma explicação detalhada sobre o funcionamento dos campos de concentração em sua história inicial, especialmente quanto às suas origens e estruturas por vezes irregulares, o que ajuda a compreender muitas das características desses campos e suas dinâmicas de poder. Os campos são hoje considerados uma das ferramentas de repressão (embora não apenas isso) e terror mais bem estruturadas do Terceiro Reich, mas, como explicam Goeschel e Wachsmann, os campos receberam diferentes denominações em seus primórdios: “alguns centros de detenção passaram a ser conhecidos como ‘campos de concentração’, enquanto outros eram chamados de ‘campos de coleta’, ‘campos de trabalho’ e ‘campos de trânsito’, entre outras descrições” (Goeschel; Wachsmann, 2010, p. 522). Nesse período, os campos destinavam-se prioritariamente a inimigos políticos e ideológicos, como foi o caso do Campo de Mauthausen.

Figura 1 – O Bordel do Campo de Concentração de Mauthausen

---

<sup>7</sup> “Among the many legacies for the wartime camps was the formation of the Camp SS as a tight-knit band of ruthless political soldiers, the establishment of camps as extra-legal sites for the exercise of extreme political and racial terror, the conception of camps as flexible and expandable spaces, and the creation of their inner administrative structures, with clearly defined roles for SS officials and the temporary promotion of selected prisoners to positions of authority over others (often referred to as the Kapo system).” (Goeschel; Wachsmann, 2010, p. 518).



Ferreira, Marcos Antônio. O Bordel do Campo de Concentração de Mauthausen [Fotografia], 2024. Inédito.

Figura 2 – Vista interna de um dos quartos do bordel do Campo de Concentração de Mauthausen



Ferreira, Marcos Antônio. Vista interna de um dos quartos do bordel do Campo de Concentração de Mauthausen [Fotografia], 2024. Inédito.

Após a liberação do campo em 5 de maio de 1945, pelas tropas norte-americanas, muitas partes do campo foram desmontadas, especialmente o campo Gusen II, para evitar epidemias de doenças, visto que os prisioneiros doentes eram agrupados sem tratamento ou cuidados médicos adequados. A maioria dos barracões também foi destruída pelas forças aliadas, com poucos restando, como é o caso do barracão número um, o bordel do campo.

Além disso, as mulheres forçadas a "trabalhar" nesses bordéis também eram prisioneiras que foram prometidas com a liberdade após um ano de trabalho no bordel, o que, como se pode imaginar, nunca aconteceu. Victoria Harris explora o início dessa história complicada em seu artigo "The Role of the Concentration Camps in the Nazi Repression of Prostitutes, 1933–9" (2010). Harris reconstruiu parte da história nazista de repressão às mulheres que eram vistas como sexualmente desviantes, como as prostitutas,

mas também lésbicas e outras. Como escreve Harris, as prostitutas eram, "afinal, talvez as mais emblemáticas dos desviantes. Embora suas ações nem sempre sejam, ou consistentemente, criminalizadas, suas infrações aos códigos morais relacionados à decência sexual e ao comportamento feminino adequado constantemente as colocam à margem." (Harris, 2010, p. 677).

A autora foca no início da história dessas mulheres no Reich, analisando a relação entre as prostitutas e as pessoas que as encarceraram e, como veremos, essa história também tomará um rumo diferente<sup>8</sup>. Antes de nos aprofundarmos nessa discussão, é importante entender alguns dos aspectos emblemáticos do regime, como sua propaganda e as contradições em seus ideais e no tratamento dessas mulheres.

## 2. PROPAGANDA E OS IDEAIS DO REGIME NAZISTA: UMA CONTRADIÇÃO?

Um regime como o social-nacionalista tinha uma face marcante: a face de Hitler. Visto como um líder carismático por muitos, e para que isso fosse disseminado por toda a sociedade, também precisava ter uma emoção compartilhada; tinha que ser reconhecido como um símbolo de progresso. Essa face precisava ser amada e temida. A noção de Hitler como um líder carismático pode soar irrazoável para os ouvidos contemporâneos, mas, no entanto, era assim que acontecia. Maurizio Bach argumenta que a ideia de carisma depende não apenas da personalidade individual, mas de uma combinação de elementos, como ansiedades sociais e econômicas, que podem levar à necessidade de um líder acreditado capaz de guiar os subordinados rumo ao progresso. Ele escreve:

As esperanças que se voltam para um líder carismático surgem tipicamente quando a ordem social se fragmenta, as instituições dominantes perdem a confiança e as pessoas buscam orientação. Em outras palavras: o carisma não é um fenômeno individual, mas sim social, resultante da dinâmica de interação entre um pretendente ao carisma e os crentes no carisma (Bach, 2014, p. 109, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Isso não deixa dúvidas sobre o desenvolvimento inicial do regime nazista e sua relação com o povo alemão e austríaco, uma relação que eles "de alguma forma buscavam ou precisavam" (Knox, 2012, p. 99). Portanto, uma estrutura e um aparato inteiros foram utilizados para criar o que hoje é conhecido como um

---

<sup>8</sup> Harris observa que mais de 4500 prostitutas foram presas em 1933. Ela escreve: "Entre 1º de março e 31 de maio de 1933, a polícia de Hamburgo prendeu 3201 prostitutas utilizando a Ordem para a Proteção do Povo e do Estado de 28 de fevereiro de 1933 (Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat). Deste número, quase mil permaneceram sob custódia policial por um longo período. Em dezembro de 1933, pelo menos outras 1527 prostitutas haviam sido 'encarceradas permanentemente'; algumas foram enviadas para os campos de concentração emergentes da Alemanha, que, neste momento, eram habitados principalmente por prisioneiros políticos masculinos." (Harris, 2010, p. 678, tradução nossa).

<sup>9</sup> "Hoffnungen, die sich auf einen charismatischen Führer richten, treten typischerweise dann auf, wenn die gesellschaftliche Ordnung brüchig geworden ist, die herrschenden Institutionen das Vertrauen verloren haben und die Menschen nach Orientierung suchen. Mit anderen Worten: Charisma ist kein individuelles, sondern ein gesellschaftliches Phänomen, das auf die Interaktionsdynamik zwischen einem Charisma-Prätendenten und den Charisma-Gläubigen zurückzuführen ist" (Bach, 2014, p. 109).

dos períodos mais sombrios da história humana. Um tempo que ainda poderia surgir das cinzas se nós, os atuais corpos sociais, educacionais e políticos, não tomarmos cuidado suficiente para perceber os sinais<sup>10</sup>. Como aponta Hannah Arendt, as sementes desse regime ainda estão disseminadas pela sociedade, esperando para germinar.

Antes de discutir as dinâmicas de poder dentro dos bordéis dos campos, gostaríamos de abordar os primórdios do III Reich no que diz respeito às táticas de propaganda que adotaram. Tais táticas podem nos levar a questionar como a construção de bordéis foi possível em um regime que pregava valores de pureza, cristãos e familiares. Isso não seria uma contradição? Verdade! É uma contradição, e facilmente podemos encontrá-las dispersas por todo o regime. A causa, argumentamos, pode ser encontrada nas estruturas da propaganda nazista e em sua “filosofia”.

Primeiro, vamos analisar um pouco da propaganda criada e compartilhada por Joseph Goebbels em seu jornal *Der Angriff*, fundado em 1927, ainda no NSDAP. Como vimos, em 1933, ano em que os nazistas tomaram o poder, mais de 4500 prostitutas foram presas e muitas delas enviadas para campos de concentração na Alemanha (Harris, 2010), mas os ataques às mulheres "desviantes" começaram anos antes. Em seus esforços propagandísticos, Joseph Goebbels publicou em 28 de janeiro de 1928 um ataque à "depravação" intitulado "Ao redor da Igreja Memorial Kaiser Wilhelm", no qual ele afirma:

Há muitos transeuntes que talvez nunca tenham olhado para sua torre. O esnobe em seu casaco de pele e sapatos polidos passa vagorosamente, a mulher do mundo, uma lésbica de corpo inteiro, com seu monóculo, fumando um cigarro, de salto alto, caminha pela calçada e desaparece em um dos milhares de lugares de fumaça e veneno cujas luzes brilham de forma convidativa na luz do entardecer<sup>11</sup> (Goebbels, 23 January 1928, tradução nossa, disponível em: <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/angrif18.htm>)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Esses sinais podem ser reconhecidos ao observar semelhanças ideológicas e retóricas entre o estado ideológico do Reich Nazista e os discursos atuais em muitos países. No Brasil, por exemplo, o secretário da Cultura, Roberto Alvim, foi acusado de copiar o discurso de Joseph Goebbels sobre as Artes Alemãs para anunciar um prêmio, também para as artes, no Brasil, conforme relatado por jornais como *The Guardian* em janeiro de 2020. (Secretário da Cultura de Bolsonaro imita fala de nazista Goebbels [https://www.theguardian.com/world/2020/jan/17/brazil-culture-minister-goebbels-roberto-alvim-nazi?CMP=share\\_btn\\_url](https://www.theguardian.com/world/2020/jan/17/brazil-culture-minister-goebbels-roberto-alvim-nazi?CMP=share_btn_url), acessado em 23 de dezembro de 2024) e *El País Brasil*, em 17 de janeiro de 2020 (Secretário da Cultura de Bolsonaro imita fala de nazista Goebbels e é demitido, *El País Brasil*, [https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-17/secretario-da-cultura-de-bolsonaro-imita-discurso-de-nazista-goebbels-e-revolta-presidentes-da-camara-e-do-stf.html#?prm=copy\\_link](https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-17/secretario-da-cultura-de-bolsonaro-imita-discurso-de-nazista-goebbels-e-revolta-presidentes-da-camara-e-do-stf.html#?prm=copy_link), acessado em 23 de dezembro de 2024). Isso não deve ser uma grande surpresa, considerando que o Brasil foi, fora do Reich, o país com o maior número de apoiadores registrados do regime nazista, com 2.900 membros, principalmente imigrantes alemães no, embora não limitados ao, sul do país (Dietrich, 2005). Nos Estados Unidos e na Alemanha, existiam diferentes grupos neonazistas em atividade, como: *Artgemeinschaft* e *Hammerskins*, que se espalharam para além de suas fronteiras. Grupos como os *Hammerskins*, fundados nos EUA, podem ser localizados na Alemanha e no Brasil, onde muitos homens foram presos em 2022 sob a acusação de fazer parte do grupo, conforme relatado por Julia Vargas Jones no *The New York Times* em 2023.

<sup>11</sup> Fonte: “Rundum die Gedächtniskirche,” *Der Angriff. Aufsätze aus der Kampfzeit* (Munich: Zentralverlag der NSDAP, 1935), p. 338-340. The illustration is the book’s dust jacket.

<sup>12</sup> “There are many passers-by who perhaps have never looked up to her spire. The snob in his fur coat and polish saunters past, the woman of the world, a Lesbian from tip to toe, with her monocle, smoking a cigarette, in high heels walks along the sidewalk and disappears into one of the thousands places of smoke and poison whose lights shine invitingly to the evening daylight” (Goebbels 23 January 1928, <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/angrif18.htm>)



Esse ataque não foi apenas uma crítica elaborada às homossexuais femininas, com uma referência à publicação lésbica *Die Freundin*, mas foi além. Goebbels culpa o chamado declínio da sociedade alemã pela influência de pessoas internacionais (indianos, saxões, ingleses). Esse material de propaganda ajuda a construir uma relação corrompida entre a sociedade alemã e os "outros"; e esses outros são os responsáveis por decidir o futuro da Alemanha, suas políticas, economia e artes. Os outros, portanto, são uma ameaça. Goebbels segue com uma clara distinção: "O povo alemão é estrangeiro e deslocado aqui. Quase se destaca ao falar a língua da nação. Pan-Europa, a Internacional, o jazz, a França e Piscator: esse é o tema" (Goebbels, 23 de janeiro de 1928, tradução nossa, <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/angrif18.htm>). O aparato de propaganda estava lá para possibilitar às futuras repressões que seriam operadas e expandidas durante os anos de terror.

Harris (2010) estabelece de forma notável o estado repressivo instaurado por Hitler e pelo regime nazista em contraste com a atmosfera política anterior da República de Weimar, que presenciou uma exploração nunca antes vista da sexualidade em diversos campos, como medicina, cinema e cultura em geral. Podemos nos referir não apenas ao periódico lésbico mencionado acima, *Die Freundin*, mas também ao filme de Richard Oswald *Anders als die Andern* (1919), e ao filme *Die Prostitution, 1. Teil - Das gelbe Haus* (1919), de Jacob Fleck e Luise Fleck, ambos escritos pelo renomado escritor e diretor Magnus Hirschfeld.

Na nona edição da *Die Freundin*, publicada em 1933, pode-se encontrar um pequeno artigo que já tenta chamar a atenção para uma melhor compreensão da homossexualidade e da criminalidade, intitulado "*Polizei und Homosexualität*"<sup>13</sup> de Paul Weber<sup>14</sup>. Isso pode indicar uma forma de preocupação e percepção sobre o estado das coisas. Weber observa que muitas esferas da vida social precisam lidar com a sexualidade em diferentes instâncias, seja no setor educacional, na saúde e entre trabalhadores juvenis, ou investigadores criminais (Weber, 1933), mas frequentemente não possuem a capacidade de lidar com essas questões quando não há desenvolvimento em seus entendimentos sobre a sexualidade. No ano anterior, em 1932, Paul Weber já havia publicado um apelo para que a homossexualidade fosse retirada do código legal da Alemanha, de maneira similar à Polônia (*Ein neues Strafgesetzbuch ohne Homosexualitätsparagrafen im "Verordnungsweg" erlassen!*<sup>15</sup>).

Na Áustria, nos deparamos com uma paisagem cultural mais distinta. Sendo um país majoritariamente católico, tinha uma forma de viver mais conservadora, mas, ao mesmo tempo, a cidade de Viena era um efervescente centro de novas ideias na década de 1900. A cidade testemunhou o surgimento da psicanálise freudiana e de suas "mulheres histéricas". As pinturas de Rudolf Wacker, com mulheres e homens nus, incluindo desenhos de uma mulher se masturbando (de 1922) e um Falo (de 1917), ilustram esse período. Nesse mesmo contexto, quando Magnus Hirschfeld visitou Viena para uma conferência sobre

<sup>13</sup> WEBER, Paul. **Polizei und Homosexualität**. *Die Freundin*, Berlin, 1933, v. 9, p. 2.

<sup>14</sup> O texto pode ser encontrado no *Forum Queeres Archiv München*, em <https://archiv.forummuennen.org/objekt/die-freundin-1933-ausgabe-9/>, acessado em 03/12/24.

<sup>15</sup> Disponível no *Forum Queeres Archiv München*: <https://archiv.forummuennen.org/objekt/die-freundin-1932-ausgabe-35/>. Acessado em 22/12/24



sexualidade, ele foi atacado por um grupo de apoiadores nazistas em 4 de fevereiro de 1923; notícias sobre o ataque podem ser encontradas no jornal *Wiener Morgenzeitung* de 5 de fevereiro de 1923<sup>16</sup>. Dagmar Herzog analisa, no entanto, que a história da sexualidade na Áustria esteve por muito tempo à sombra da Alemanha e de seus estudos (Herzog, 2016, p. 161).

Alguns pesquisadores, como Jason Crouthamel<sup>17</sup> (2011) e Robert Biedron<sup>18</sup> (2017), também apontam que a homossexualidade e outros tipos de "desvios" na República de Weimar foram responsabilizados pelos nazistas pela derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, incluindo também os judeus<sup>19</sup> (Crouthamel, 2011). Além do foco na pureza pelos nazistas, como vimos acima no ataque de Goebbels de 23 de janeiro de 1928, um aspecto crucial da época foi a crise financeira, que apenas aumentou a insatisfação de muitos. A liberdade sexual e a exploração foram alvos fáceis para os nazistas, pois poderiam ser definidas como um declínio dos valores alemães<sup>20</sup>. Um contraponto a isso pode ser encontrado em uma edição do periódico *Der Eigene* de 1930, intitulado *Freundesliebe als Kulturfaktor: Ein Wort an Deutschlands männliche Jugend*, de Adolf Brand; ele argumentava que, mais do que se preocupar com os assuntos privados de homens e mulheres e seus amantes, o Estado deveria se preocupar com a punição de pais ausentes e criminosos<sup>21</sup>.

Esse foi, é claro, outro passo na construção de narrativas que funcionariam ao longo do tempo. Um apelo importante frequentemente destacado pela propaganda de Goebbels era a questão da identidade,

<sup>16</sup> Esse texto pode ser encontrado online em: <https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=wrn&datum=19230205&seite=1&zoom=33&query=%22magnus%2BHirschfeld%22&ref=anno-search>. Acessado em 22/12/24. (ANNO: *Historische österreichische Zeitungen und Zeitschriften*).

<sup>17</sup> CROUTHAMEL, Jason. **'Comradeship' and 'Friendship':** Masculinity and Militarisation in Germany's Homosexual Emancipation Movement after the First World War. *Gender & History*, v. 23, n. 1, p. 111-129, 2011.

<sup>18</sup> BIEDRON, Robert. **Nazism's Pink Hell.** Auschwitz-Birkenau. Acesso em: 5 dez. 2024.

<sup>19</sup> "A guerra gerou uma imagem de 'masculinidade militar', finalmente santificada pelos nazistas, que celebrava guerreiros heterossexuais de nervos de aço unidos pela camaradagem. A cultura dominante percebia os homens homossexuais como traidores efeminados responsáveis pela 'fachada nas costas', uma lenda que também culpava socialistas, judeus, mulheres e outros pela derrota militar de 1918" (Crouthamel, 2011, p. 111, tradução nossa).

<sup>20</sup> Biedron escreve que: "Na metade da década de 1920, a inflação crescente e a recessão econômica fortaleceram o nazismo. A direita nacionalista enfatizou *Das Volk*, a pureza da raça e do sangue, e o papel e a santidade da vida familiar. A República de Weimar passou a ser cada vez mais atacada por tolerar um grau excessivo de laxismo sexual." (Biedron, 2017, <https://www.auschwitz.org/en/history/categories-of-prisoners/homosexuals-a-separate-category-of-prisoners/robert-biedron-nazisms-pink-hell/>, acessado em 5 de dezembro, tradução nossa).

<sup>21</sup> "Que escândalo seria, porém, desencadeado sobre a Alemanha, se todos esses chamados homens normais fossem publicamente expostos à vergonha ou até mesmo enviados à prisão, aqueles que se endividaram gravemente nesta direção!" (Brand, 1930, p. 1, tradução nossa). No entanto, estaríamos inclinados a acreditar que, como defensor de causas sexuais, Brand estaria mais disposto a defender outras pessoas ou grupos marginalizados além dos homossexuais. Isso não poderia estar mais distante da verdade! No mesmo texto, o autor faz as mesmas observações que os nazistas no que diz respeito à pureza e à eugenia. Brand declara que os doentes mentais e deficientes são uma vergonha para a raça humana e culpa sua existência pelos baixos níveis de moralidade cristã. Além disso, o mesmo autor que defende a aceitação do amor homossexual, defende que "A morte rápida seria uma grande bênção para eles" (Brand, 1930, p. 4, tradução nossa). Além disso, o autor também alerta sobre a necessidade de advertir os jovens sobre a companhia de prostitutas e optar por outras formas de buscar prazer. A proibição das relações homossexuais só serviria para jogar os jovens nos braços da prostituição, ele afirma que "É necessário que um diga ao outro que a proibição de todas as relações homossexuais para a juventude masculina é uma fraude monstruosa contra o povo e um grande pecado mortal contra nossa raça, pois com tais medidas reacionárias se empurra os jovens em massa para os braços da prostituição e para o banho venenoso da contaminação geral do povo" (Brandt, 1930, p. 8, tradução nossa).

a identidade do "verdadeiro alemão". Esse ponto era o mais importante, pois poderia levar à associação de uma ideia ou ideologia com a identidade de uma nação. Isso também inclui os homossexuais, pois eles (diferentes organizações) argumentaram contra a ideia de que os homossexuais eram efeminados e, na verdade, soldados patriotas. Crouthamel escreve que eles "compartilhavam uma fé na camaradagem como meio de destruir a ideia predominante de que os homossexuais eram degenerados e não alemães" (Crouthamel, 2011, p. 112). Quanto a Joseph Goebbels, ele declarou em 25 de julho de 1927 no *Der Angriff*:

O povo alemão é um povo escravizado. Sob a lei internacional, ele é inferior à pior colônia de negros no Congo. Todos os direitos soberanos nos foram tirados. Somos bons o suficiente para que o capital internacional nos permita encher seus sacos de dinheiro com pagamentos de juros (Goebbels, *Der Angriff*, 25 de julho de 1927. Disponível em: <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/angrif05.htm>, Acesso em 1 de dezembro de 2024, tradução nossa)<sup>22</sup>.

Os primeiros passos eram claros: oprimir os opositores políticos, reprimir a expressão sexual (homossexualidade – masculina ou feminina –, prostituição, etc.), e controlar a narrativa sobre a perversão sexual desde o início com material de propaganda. Quando os nazistas tomaram o poder em 1933, uma contínua repressão foi instaurada em todas essas esferas, e muitas mais viriam. Em um período posterior, a propaganda ainda foi uma ferramenta eficaz na repressão das prostitutas, como podemos ver na próxima imagem.

Figura 3 - "Washington in Kriegszeiten"



Fonte: Cartaz de propaganda nazista intitulado "Washington in Kriegszeiten", emitido pela "Parole der Woche", um jornal mural (*Wandzeitung*) publicado pelo escritório de propaganda do Partido Nacional Socialista em Munique. Arquivos Fotográficos do Museu Memorial do Holocausto dos Estados Unidos. Copyright do Museu Memorial do Holocausto dos Estados Unidos.

<sup>22</sup> "The German people is an enslaved people. Under international law, it is lower than the worst Negro colony in the Congo. One has taken all sovereign rights from us. We are just good enough that international capital allows us to fill its money sacks with interest payments" (Goebbels, *Der Angriff*, 25 de julho de 1927. Disponível em <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/angrif05.htm>, Acesso em 1 de dezembro de 2024)

No cartaz acima, podemos ver não apenas o ataque às prostitutas, mas também o destaque para casos de estupro e roubo em Washington. "A prostituição floresce aqui, ao contrário de quase qualquer outra cidade, e cerca de metade das prostitutas sofre de doenças venéreas. Os bordéis de Washington competem com as cenas de guerra no Pacífico na incapacitação dos soldados americanos" (Museu Memorial do Holocausto dos Estados Unidos, acessado em 12 de dezembro de 2024, disponível em: <https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1156177>, tradução nossa).

A campanha contra pessoas "preguiçosas" (bebedores, prostitutas e outros<sup>23</sup>) facilitou enormemente o encarceramento de prostitutas, como apontado por Harris (2010). Com as prostitutas, pode-se argumentar diferentes razões para sua prisão e sentenciamento aos campos de concentração. O estilo de vida "associal" que elas levavam, de acordo com os ideais nazistas de comportamento social aceitável para as mulheres. A ideia de que as atividades sexuais deveriam ser destinadas apenas à procriação foi ainda mais aprofundada com a adoção da Ordem da Procriação de Heinrich Himmler em 1939, logo no início da guerra, e não se pode ignorar a longa história de repressão da sexualidade feminina, mesmo antes da Segunda Guerra Mundial.

Notavelmente, a sexualidade foi discutida (para o bem ou para o mal) em muitos níveis antes, durante e após a ascensão nazista, seja por ativistas políticos *queer*, artistas e outros. Periódicos e outros tipos de material sobre sexualidade eram prolíficos na República de Weimar, assim como em Viena, embora esta última tivesse maneiras diferentes de abordar tais tópicos. Britta McEwen afirma que:

[...] Um amplo espectro de atores se envolveu no projeto de tornar públicas informações básicas sobre sexo. Católicos, socialistas e outros trabalharam para melhorar a saúde do povo, tanto mental quanto física, criando e disseminando conhecimento sexual. Mas, particularmente na Primeira República, a informação sobre sexo se tornou politizada. Os católicos enfatizavam a pureza e a castidade (para a glória de Deus) ao explicar o sexo para seu público; os socialistas, em grande parte, ecoavam essas mensagens ao apelar para a saúde da população em geral e a importância de uma vida reta e limpa. Assim, embora ambos os lados possam ter justificado suas ações de maneira diferente, o objetivo final era muito semelhante. Como muitos de seus colegas da Weimar, os reformadores sexuais em Viena estavam comprometidos em criar um Volk viável por meio da higiene e da educação. (McEwen, 2012, p. 8, tradução nossa)<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, no manuscrito A Grande Tradição e a Natureza do Totalitarismo (escrito em 1953, e arquivado na Biblioteca do Congresso. Foi traduzido e publicado em português pelo Núcleo Hannah Arendt em 2019), afirma que: "A sobrevivência da raça ou da classe mais apta prenuncia (ou expressa) a noção de que os homens podem ser supérfluos e parasitas. Quem não for útil para esse processo não é 'apto para viver'. Isso está, em última instância, baseado na nova sociedade dos trabalhadores. Quem não teve seu trabalho dado a ele pela sociedade é supérfluo, é um parasita, etc. Isso termina na liquidação daqueles que não são mais necessários. O conceito revolucionário do Trabalho, que é comum a todas as novas doutrinas." (Arendt, 2019, p. 130).

<sup>24</sup> "[...] a wide range of actors were drawn to the project of making public basic information about sex. Catholics, socialists, and others worked to improve the health of the people, mental and physical, by creating and disseminating sexual knowledge. But particularly in the First Republic, sex information became politicized. Catholics emphasized purity and chastity (for the glory of God) when explaining sex to their audiences; socialists largely echoed these messages while appealing to the health of the greater population and the importance of upright, clean living. So while both sides may have justified their actions differently, the end goal was very similar. Like many of their Weimar colleagues, sex reformers in Vienna were committed to creating a viable Volk through hygiene and education" (McEwen, 2012, p. 8).

A Igreja Católica tinha, então, maior poder dentro do corpo social austríaco, mas até a própria igreja estava ciente da necessidade de conhecimento sexual dentro de seu círculo de fiéis. Portanto, a visão católica da prostituição ou pornografia como uma violação da pureza do corpo é bastante compreensível.

Material de propaganda pode ser encontrado nas bases dos processos repressivos a serem executados pelos nazistas; durante o regime totalitário, os ataques da higiene social contra prostitutas e pornografia foram executados com punhos de ferro (externamente). O material pornográfico era, por exemplo, objeto de repressão, mas também utilizado como material de propaganda para o antissemitismo (Ferreira, 2024, p. 65). Além dessa história contraditória, é bem conhecido o infame interesse de Julius Streicher (editor-chefe do jornal anti-semita *Der Stürmer*) pela coleta de material pornográfico.

Temas como os destacados acima, além de questões econômicas e políticas, estavam fortemente ligados às emoções das massas e às suas preocupações. Joseph Goebbels estava plenamente ciente disso, como se pode observar em sua “prática” propagandística. Em seu discurso durante o comício de Nuremberg de 1927, ele declarou que:

Existem dois tipos de propaganda, uma voltada para o entendimento e a outra para os sentimentos. Ambas dependem de fatores imponderáveis. Movimentos de visão de mundo visam aos sentimentos. A força por trás dos movimentos de visão de mundo nunca foi o entendimento, mas sim a fé. Por exemplo: Cristo nunca escreveu um programa de partido, mas pregou o Sermão da Montanha. Nele, ele lançou as bases de um novo mundo, resumido na simples frase “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” As palavras de Rousseau foram a base da Revolução Francesa, mas se um agitador não tivesse estado ao seu lado, sua teoria teria permanecido adormecida nas estantes das bibliotecas. (Goebbels 1927, <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/rpt27c1.htm>, tradução nossa)<sup>25</sup>.

E essa ideia não nasceu nem foi aplicada apenas durante o período nazista na Alemanha, mas também nos Estados Unidos da América, com a ajuda de Edward Bernays e sua teoria das Relações Públicas. Bernays criou o conceito de Relações Públicas justamente para suavizar as conotações negativas associadas ao termo “propaganda”, fortemente ligado ao nazismo<sup>26</sup>. O que Bernays fez foi particularmente influente por sua abordagem baseada nas teorias de seu tio, Sigmund Freud, sobre o inconsciente e os desejos inconscientes das massas. Sua teoria da propaganda pode ser encontrada no livro *Propaganda* (1928).

O uso da propaganda, em todo esse esquema, tem como objetivo estabelecer regras, preparar o terreno para leis futuras e definir de que maneira a prostituição e a sexualidade, em geral, deveriam ser

<sup>25</sup> “There are two kinds of propaganda, one aimed at the understanding, *the other the feelings*. Both depend on imponderables. Worldview movements aim for the feelings. The force behind worldview movements has never been understanding, but rather faith. For example: Christ never wrote a party program, but did preach the Sermon on the Mount. In it he laid the foundations of a new world, summarized in the simple phrase ‘Love your neighbor as yourself.’ Rousseau’s words were the foundation of the French Revolution, but if an agitator had not stood at his side his theory would have slumbered on the bookshelves” (Goebbels 1927, <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/rpt27c1.htm>).

<sup>26</sup> “Estou ciente de que a palavra ‘propaganda’ carrega para muitas pessoas uma conotação desagradável. No entanto, se, em qualquer caso, a propaganda é boa ou ruim depende do mérito da causa defendida e da correção das informações publicadas” (Bernays, 1928, p. 20, tradução nossa).

ocultadas das esferas sociais do regime totalitário do Reich. As questões relacionadas às contradições revelam-se particularmente marcantes no jogo de forças entre o regime instituído e a sociedade da época. O filósofo francês Michel Foucault analisa aquilo que denominamos contradição como algo que opera a favor da aceitação do poder — e, como argumentamos aqui, também da aceitação de um regime como esse. Ele escreve:

A razão geral e a tática que parece ser óbvia: é sob a condição de mascarar uma parte significativa de si mesmo que o poder é tolerável. Seu sucesso é proporcional ao que consegue esconder de seus mecanismos. O poder seria aceito se fosse completamente cínico? O segredo não está para ele no âmbito do abuso; ele é indispensável para seu funcionamento (Foucault, 1976, p. 113, tradução nossa).<sup>27</sup>

Assim, as “contradições” encontradas podem não ser consideradas verdadeiras contradições, mas sim meras facetas dos jogos encenados pelas relações de poder e de algumas de suas manifestações. Annette F. Timm também observa essa postura como uma sensibilidade estratégica para não perturbar a opinião pública em relação ao regime e “não ofender as sensibilidades burguesas” (Timm, 2002, p. 227, tradução nossa). Passemos, então, à exploração dessas relações e das distintas dinâmicas presentes no bordel de Mauthausen.

### 3. RELAÇÕES DE PODER E O BORDEL

Como foi brevemente explicado, a relação entre as prostitutas e o regime nazista sempre foi marcada por uma fragilidade fraturada. A prisão de muitas mulheres e sua condenação aos campos de concentração representava apenas um dos aspectos dessa relação. Outras mulheres foram “poupadas” da perseguição, mesmo após terem sido detidas diversas vezes sob diferentes acusações (Dillon, 2010).

Neste ponto, gostaríamos de abordar a noção foucaultiana de relações de poder. Essa concepção de poder é tratada como algo que atravessa todos os corpos sociais, não como uma força que flui de cima para baixo, mas como um fenômeno horizontal, por assim dizer. As relações de poder ocorrem dentro e entre diferentes instâncias, entre distintos sujeitos e instituições. Existem estruturas e relações de poder no seio das famílias, das corporações, das organizações religiosas, políticas, etc. O poder, enquanto fenômeno, não está dissociado, contudo, de outros elementos, como o Saber e o Discurso, conforme assinala Seumas Miller:

É evidente que a noção de poder, por si só, não é suficiente, pois o poder em si pressupõe uma série de fenômenos que não são, eles mesmos, poder. Por exemplo, pressupõe algo que exerce o poder; propriedades pelas quais é possível que essa coisa exerça poder; outra coisa sobre a qual o poder é exercido — e isso necessariamente incluiria mudanças nessa coisa como resultado do exercício do poder sobre ela —, e, de fato, toda uma variedade

<sup>27</sup> “Raison générale et tactique qui semble aller de soi : c'est à la condition de masquer une part importante de lui-même que le pouvoir est tolérable. Sa réussite est en proportion de ce qu'il parvient à cacher de ses mécanismes. Le pouvoir serait-il accepté s'il était entièrement cynique? Le secret n'est pas pour lui de l'ordre de l'abus; il est indispensable à son fonctionnement” (Foucault, 1976, p. 113).

de outras relações que não são reduzíveis a relações de poder. (Miller 1990: 120, tradução nossa)<sup>28</sup>.

Michel Foucault destaca que a forma como o fascismo (e o stalinismo, que ele denomina como “doenças do poder”) operou baseou-se em diversas ferramentas e mecanismos já previamente instalados em diferentes corpos sociais e políticos — como a propaganda, por exemplo. Ele escreve:

Gostaria de mencionar apenas duas “formas patológicas” — essas duas “doenças do poder” — o fascismo e o stalinismo. Uma das inúmeras razões pelas quais eles são, para nós, tão desconcertantes é que, apesar de sua singularidade histórica, não são totalmente originais. Eles utilizaram e ampliaram mecanismos já presentes na maioria das outras sociedades. Mais do que isso: apesar de sua própria loucura interna, utilizaram em grande medida as ideias e os dispositivos da nossa racionalidade política. (Foucault, 1982, p. 779, tradução nossa)<sup>29</sup>.

O período nazista levou tais mecanismos e os ampliou a um grau jamais visto anteriormente. Essas ferramentas de controle visavam, como também explora Hannah Arendt, a erradicar qualquer forma de subjetividade, qualquer vestígio de humanidade de suas vítimas; é nesse ponto que as relações — ou lutas — de poder se tornam ainda mais complexas dentro dos campos de concentração. Para os nossos propósitos, é necessário destacar que uma energia específica (ainda que não a única, como veremos) deveria ser controlada, regulada e não apenas reprimida. Trata-se, em especial, da energia sexual masculina, uma vez que tais bordéis foram concebidos para homens heterossexuais. Como expressa Michel Foucault em sua *Histoire de la sexualité* (1976): “Tanto mais longamente, sem dúvida, quanto o próprio do poder — e particularmente de um poder como o que funciona em nossa sociedade — é ser repressivo e reprimir com especial atenção às energias inúteis, a intensidade dos prazeres e as condutas irregulares.” (Foucault, 1976, p. 17, tradução nossa)<sup>30</sup>. Annette F. Timm, em seu artigo “Sex with a Purpose: Prostitution, Venereal Disease, and Militarized Masculinity in the Third Reich” (2002), argumenta de forma convergente ao analisar como os regimes totalitários tentam alterar o estatuto da vida privada de seus sujeitos, “não apenas para definir comportamentos sexuais aceitáveis, mas para redefinir os atos sexuais como atos com significado público – e não simplesmente privado” (Timm, 2002, p. 223, tradução nossa).

A ideia de relações de poder neste artigo, após nossa introdução aos discursos construídos pelos materiais de propaganda, é orientada pela noção de que o poder (seja ele forçado, violento ou não) está

<sup>28</sup> “clearly the notion of power alone will not do, for power in itself presupposes an array of phenomena which are not themselves power. For example, it presupposes something that is exercising the power; properties in virtue of which it is possible for that thing to exercise power; another thing over which the power is exercised, and this would necessarily include changes in the thing as the result of the exercise of power upon it; and indeed all manner of other relationships which are not reducible to power relations” (Miller, 1990, p. 120).

<sup>29</sup> “I’d like to mention only two ‘pathological forms’ – those two ‘diseases of power’ – fascism and Stalinism. One of the numerous reasons why they are, for us, so puzzling is that in spite of their historical uniqueness they are not quite original. They used and extended mechanisms already present in most other societies. More than that: in spite of their own internal madness, they used to a large extent the ideas and the devices of our political rationality” (Foucault, 1982, p. 779).

<sup>30</sup> “All the longer, no doubt, as it is in the nature of power – particularly the kind of power that operates in our society – to be repressive, and to be especially careful in repressing useless energies, the intensity of pleasures, and irregular modes of behavior.” (Foucault 1978: 9).

intrinsecamente relacionado ao sexo. As vidas sexuais dos sujeitos estão estreitamente ligadas à maneira como o poder pode ser organizado dentro de diferentes sistemas, escreve Foucault:

O poder seria essencialmente aquilo que, ao sexo, dita sua lei. Isso significa, antes de tudo, que o sexo se encontra, por ele, submetido a um regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido. Isso significa, em seguida, que o poder prescreve ao sexo uma “ordem” que funciona ao mesmo tempo como forma de inteligibilidade: o sexo se decifra a partir de sua relação com a lei. Isso significa, por fim, que o poder age enunciando a norma: a tomada de poder sobre o sexo se daria pela linguagem, ou melhor, por um ato de discurso que cria, pelo fato mesmo de se articular, um estado de direito. (Foucault, 1976, p. 110, tradução nossa)<sup>31</sup>.

A criação de bordéis dentro dos campos foi uma forma de incentivar os prisioneiros a trabalharem mais arduamente. Como já apontamos, o acesso a esses lugares era concedido a poucos prisioneiros, conhecidos como Capos. A relação entre os Capos e os prisioneiros comuns também era complexa, já que alguns deles poderiam ser tão abusivos de seu poder quanto os SS, ou até mais; muitos testemunhos destacam essas tendências em alguns Capos. Esta discussão por si só poderia nos levar a vários argumentos éticos sobre a culpabilidade desses funcionários prisioneiros, levando em consideração, por exemplo, sua nacionalidade e o tempo de permanência no campo. Como um prisioneiro relata, a situação em Mauthausen foi um pouco melhor para ela porque os espanhóis eram um grupo maior no campo, em comparação com sua experiência anterior em Ravensbrück, onde o grupo maior era o polonês.

O sistema de *Capos* pode ser argumentado como uma forma de evitar ainda mais possíveis resistências, já que, como Michel Foucault descreve, o poder não é apenas uma força que proíbe, uma voz que só diz não; se fosse esse o caso, resistência e revolta seriam esperadas. Claro, na realidade dos campos de concentração, isso dificilmente ocorria, já que a maioria dos prisioneiros não tinha força para reagir. No entanto, tal sistema poderia, de fato, enfraquecer ainda mais os ânimos. Para alguns prisioneiros, ser capaz de trabalhar como *Capo* era simplesmente uma forma de ajudar na sobrevivência de seus companheiros de cativeiro.

Stanislaw Gorondowski recorda seu tempo em Mauthausen de formas distintas. Primeiro, ele foi reconhecido por suas habilidades na apicultura, sendo escolhido para cuidar das abelhas de um dos oficiais da SS<sup>32</sup>. Na primavera de 1944, foi nomeado Capo prisioneiro (*Gartnerkommandos*), responsável pelos trabalhos de jardinagem; como ele lembra, eles eram levados a Linz todos os dias e voltavam todas as noites. Enquanto trabalhavam perto do Danúbio, conseguiam roubar um pouco de comida e álcool do galpão. Isso pode ter ajudado a salvar suas vidas, considerando em seu relato o número de prisioneiros nesse trabalho—de 20 a 30 pessoas durante o inverno e quase 70 pessoas trabalhando durante o verão.

<sup>31</sup> “Le pouvoir serait essentiellement ce qui, au sexe, dicte sa loi. Ce qui veut dire d'abord que le sexe se trouve placé par lui sous un régime binaire : licite et illicite, permis et défendu. Ce qui veut dire ensuite que le pouvoir prescrit au sexe un « ordre » qui fonctionne en même temps comme forme d'intelligibilité : le sexe se déchiffre à partir de son rapport à la loi. Ce qui veut dire enfin que le pouvoir agit en pro nonçant la règle : la prise du pouvoir sur le sexe se fait par le langage ou plutôt par un acte de discours créant, du fait même qu'il s'articule, un état de droit” (Foucault, 1976, p. 110).

<sup>32</sup> “Deutschsprachige Zusammenfassung eines Interviews von Hans Marsalek mit Stanislaw Gorondowski”



Quanto ao bordel do campo, havia diferentes abordagens em relação às mulheres que "trabalhariam" lá. Primeiro, Gerhard Kanthack afirmou que cerca de 10 mulheres foram levadas para o bordel do campo, transferidas do campo de mulheres de Ravensbruck. De sua perspectiva, algumas dessas mulheres sabiam o que estavam fazendo ali, enquanto outras estavam completamente cegas pela situação; ele afirma que algumas delas já eram prostitutas antes de serem presas. Quanto aos homens que visitavam o bordel, a grande maioria eram prisioneiros alemães, sendo que, ocasionalmente, alguns estrangeiros também eram autorizados a entrar. Eles precisavam preencher um formulário solicitando a visita, e a resposta viria no mesmo dia ou no dia seguinte, quando seriam autorizados a ir<sup>33</sup> (após pagar 2 RM<sup>34</sup>). A visita durava 20 minutos, após os quais os homens eram desinfetados para evitar doenças. Isso pode parecer uma das contradições do sistema, mas tais prisioneiros eram vistos de forma mais favorável e recebiam um tratamento melhor da SS em comparação com os outros; caso contraíssem alguma infecção, o bordel seria visto como um lugar a ser evitado.

Notavelmente, Gerhard Kanthack afirma que havia, entre os prisioneiros, proxenetas para as prostitutas; em sua entrevista, Kanthack menciona que os homens que visitavam o bordel tinham padrões morais mais baixos, chegando até a ter um relacionamento com uma dessas mulheres. Mulheres que usavam "trajes de praia de seda com calças" tinham melhor comida, joias e acesso a álcool. Elas desfilavam e se deitavam ao sol entre o bordel (bloco 1) e o bloco 2.

Curiosamente, o pessoal da SS também visitava as prostitutas. De acordo com o testemunho de Kanthack, Bachmeyer e Riegler visitavam as prostitutas do bordel de vez em quando. Durante as visitas de Bachmeyer, não se ouvia nenhum som vindo do bordel, apenas tiros; o *Hauptsturmführer* disparava contra as lâmpadas do bordel. Isso coloca o bordel de Mauthausen em uma posição ainda mais anômala; ordens dadas pelo *SS-Obergruppenführer* e *General der Waffen-SS* em 10 de novembro de 1943 indicaram que os bordels e os crematórios não deveriam ser discutidos ou mostrados durante as visitas ao campo; o bordel de Mauthausen, no entanto, estava localizado exatamente na entrada do campo! O primeiro prédio a ser visto ao se entrar no campo, como pode ser visto na imagem 1, página 5. Como já mencionamos no comentário de Michel Foucault sobre o poder como algo que também se oculta ou se esconde em algumas instâncias, "o segredo não está na natureza do abuso; ele é indispensável para seu funcionamento" (Foucault, 1982, p. 86, tradução nossa); aqui, isso se torna mais claro.

Um relato interessante pode ser encontrado nos testemunhos de duas mulheres francesas, Claire Line e Georgette Walle. Seus testemunhos (feitos em 31 de março de 1945) podem enriquecer nossa

<sup>33</sup> A confirmação do pedido seria dada pelo *SS-Hauptsturmführer* Georg Bachmeyer, pelo *Unterscharführer* Josef Riegler ou pelo *Oberscharführer* Andreas Trum.

<sup>34</sup> A mesma informação é fornecida por Franz Ziereis, o último comandante de *Mauthausen*. Em sua confissão, ele aborda a existência de um "bordel" em *Mauthausen* (p. 6) e explica que, dos 2 RM pagos pelo acesso ao bordel, 50 pfennigs eram destinados à mulher, enquanto os 1,50 RM restantes eram enviados à sede do campo de concentração em Berlim: "Quero dizer, POHL [Oswald Pohl] é quem recebia o dinheiro" (Confissões de Franz Ziereis, último comandante de Mauthausen. Acesso em: <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn504172?rsc=21675&cv=0&x=1322&y=299&z=3.8e-4>. Acesso em 15 de dezembro de 2024).



compreensão tanto das experiências que tocamos quanto apontar para outra ação contraditória da SS. Inicialmente, elas apresentam uma experiência comum das prisioneiras recém-chegadas a *Mauthausen*. Elas foram despedidas e obrigadas a tomar banho, sendo vigiadas por prisioneiros do sexo masculino, de quem elas relatam uma observação de solidariedade: “Amie, je te regarde, mais je ne te vois pas” (“Eu olho para você, mas não a vejo”). Nesse momento, Walle e Line observaram a chegada de um soldado da SS que queria voluntárias para trabalhar no bordel do campo, ao que elas puderam recusar.

Particularmente, elas destacam a preferência por mulheres jovens (Claire Line estava então na casa dos vinte anos); isso pode parecer mais uma contradição nas ações da SS, já que, como vemos, algumas mulheres não tinham escolha, e outras foram convidadas a se voluntariar e puderam recusar sem sofrer nenhuma reprimenda. No entanto, essa ação também foi calculada pela SS para brincar com a moralidade dos prisioneiros masculinos, que acreditariam que as mulheres estavam ali por sua própria vontade, como explica Robert Sommer: “Dessa forma, a culpa era delegada às vítimas. Além disso, podia-se sugerir aos prisioneiros masculinos que as mulheres haviam feito o serviço voluntariamente. Assim, potenciais dúvidas dos visitantes do bordel eram dissipada e, além disso, as mulheres eram tornadas mais submissas até certo ponto” (Sommer, 2009, tradução nossa)<sup>35</sup>.

A segunda situação comum que ocorria era que os prisioneiros eram deixados do lado de fora no frio intenso do inverno, de modo que alguns morriam logo após sua chegada. A seguir, temos as relações nacionais em jogo, mas, nesse caso, as duas mulheres francesas destacam a ajuda que receberam das prisioneiras espanholas, que as alimentaram e vestiram, retirando de sua própria comida escassa para lhes dar.

Até agora, conseguimos discutir as diferentes dinâmicas entre: SS e prisioneiros, prostitutas e prisioneiros, prisioneiros Capo e prisioneiros comuns, e entre prisioneiros de diferentes nacionalidades. Agora, dois usos interessantes do bordel do campo também devem ser destacados: os experimentos médicos e o papel das prostitutas como espãs.

De acordo com outro relatório, “*Bericht des Prof. Dr. Vratislav Busek betreffend das Mauthausener Sanitätswesen und medizinische Versuche*”, o bordel do campo foi utilizado como parte de um experimento sobre a possibilidade de reverter a castração. Tratamentos hormonais foram administrados em criminosos e um prisioneiro político. Os homens eram então levados ao bordel e forçados a ter relações sexuais com as prostitutas sob a ameaça de serem mortos. No entanto, os resultados não foram bem-sucedidos. Infelizmente, o relatório não fornece mais explicações sobre a natureza médica dos experimentos, os produtos químicos utilizados ou a duração de tais experimentos. No entanto, isso nos oferece uma ideia da magnitude das áreas que de alguma forma estavam conectadas à existência do bordel.

<sup>35</sup> “Dessa forma, a culpa era delegada às vítimas. Também era possível sugerir aos prisioneiros homens que as mulheres haviam prestado o serviço voluntariamente. Isso eliminava quaisquer dúvidas potenciais dos frequentadores dos bordéis e também tornava as mulheres submissas em certa medida.” A entrevista completa pode ser lida em: KEMPIS, Franziska von. **Bordellbesuch als Belohnung**: Kulturwissenschaftler Sommer über erzwungene Sexdienste in den Lagern der Nazis. *Süddeutsche Zeitung*, 2009. Disponível em: <https://www.sueddeutsche.de/politik/himmler-kz-bordelle-1.104717>. Acesso em 24 de dezembro de 2024.

Além disso, as prostitutas foram ainda mais exploradas e utilizadas como espiãs pelos oficiais da SS, já que mantinham relações estreitas com os prisioneiros. Elas deveriam constantemente relatar quaisquer comentários ou atividades suspeitas de outros prisioneiros aos oficiais, o que as colocava novamente em uma posição sensível de serem vítimas e "perpetradoras", entre aspas, dado o nível de pressão a que essas mulheres estavam submetidas para sobreviver.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou examinar a exploração sexual das prisioneiras no campo de concentração de Mauthausen e as articulações subjacentes das dinâmicas de poder. Através dessa análise, chegamos a reconhecer que a relação entre sexualidade e poder sob o regime nazista estava longe de ser simples ou meramente uma questão de proibição. Pelo contrário, foi marcada por uma lógica dual: por um lado, apelava aos ideais de uma sociedade "civilizada", na qual a prostituição e os chamados comportamentos "desviantes" eram condenados; por outro, regulava e manipulava ativamente as vidas sexuais dos indivíduos—tanto dos prisioneiros confinados aos campos quanto dos membros e soldados do Partido Nazista.

No geral, o conceito de poder e controle sob o regime nacional-socialista é profundamente alienígena à vida cotidiana contemporânea, o que torna difícil para aqueles fora dos campos especializados da história do nacional-socialismo compreenderem suas complexidades. Representou uma instância extrema da usurpação da subjetividade de seus chamados "inimigos", ao mesmo tempo em que construía e moldava a subjetividade entre seus apoiadores dentro do Reich, particularmente na Alemanha e na Áustria.

Mesmo após 79 anos do fim da Segunda Guerra Mundial e da libertação do campo de concentração de Mauthausen pelos Aliados americanos, poucos—se é que existem—documentos oferecem uma investigação aprofundada sobre a existência e a função dos bordéis nos campos. Essa ausência pode ser atribuída a vários fatores, incluindo a destruição deliberada de documentos oficiais, fotografias e outros registros. Além disso, a vergonha profunda associada ao fato de ter sido forçado a trabalhar nos bordéis do campo, juntamente com o trauma duradouro causado por tais experiências, contribuiu para esse silêncio. Com este artigo, buscamos contribuir para um maior reconhecimento e lembrança de algumas das vítimas frequentemente negligenciadas do Holocausto: mulheres forçadas à prostituição e também indivíduos queer.

### Bibliografia

- TIMM, Annette F. **Sex with a Purpose: Prostitution, Venereal Disease, and Militarized Masculinity in the Third Reich.** *Journal of the History of Sexuality*, v. 11, n. 1, Special Issue: Sexuality and German Fascism, p. 223-255, 2002.
- ARENDT, Hannah. **A grande tradição e a natureza do totalitarismo.** *Cadernos Arendt*, v. 2, n. 3, p. 121-135, 2019.

- Arendt, Hannah. **The origins of totalitarianism**: With a new introduction by Anne Applebaum. Boston: Mariner Books Classics, 2024.
- Arendt, Hannah. **Eichmann in Jerusalem**: A report on the banality of evil. London: Penguin Classics, 2006.
- Bach, Maurizio. **Mussolini und Hitler als charismatische Führer**: Was kann Max Webers Modell der charismatischen Herrschaft zur Erklärung der Dynamik faschistischer Bewegungen beitragen?. In: Der Faschismus in Europa. De Gruyter Oldenbourg, 2014. p. 107-122.
- BERNAYS, Edward. **Propaganda**. New York: Horace Liveright Inc., 1928.
- BOTZ, G. **Terror, death and labour in the Mauthausen concentration camp**. In: Memorial Sites for Concentration Camp Victims in Upper Austria. Landesverlag Druckservice Linz, 2002. p. 15-28.
- CROUTHAMEL, Jason. **'Comradeship' and 'Friendship'**: Masculinity and Militarisation in Germany's Homosexual Emancipation Movement after the First World War. In: Gender & History, v. 23, n. 1, 2011. p. 111-129.
- DIETRICH, Ana Maria. **Organização política e propaganda Nazista no Brasil (1930-1945): O Nazismo tropicalizado**. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005. p. 1-8.
- DILLON, Christopher. **'Tolerance means weakness'**: the Dachau concentration camp S.S., militarism and masculinity. In: Historical Research, v. 86, n. 232, 2013. p. 373-389.
- EL PAÍS BRASIL. **Secretário da Cultura de Bolsonaro imita fala de nazista Goebbels e é demitido**. El País Brasil, 2020. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-17/secretario-da-cultura-de-bolsonaro-imita-discurso-de-nazista-goebbels-e-revolta-presidentes-da-camara-e-do-stf.html#?prm=copy\\_link](https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-17/secretario-da-cultura-de-bolsonaro-imita-discurso-de-nazista-goebbels-e-revolta-presidentes-da-camara-e-do-stf.html#?prm=copy_link). Acesso em: 23 dez. 2024.
- ERTL, Michael. **Germany cracks down on neo-Nazi sect Artgemeinschaft for targeting children**. BBC, 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-europe-66934411>. Acesso em: 23 dez. 2024.
- FERREIRA, Marcos Antônio da Silva Santos. **Uma incursão sobre a obra de arte, a tecnologia e a pornografia**. In: Revista Ítaca, Dossiê Pornografia, Filosofia e Psicanálise, v. 42, 2024. p. 59-73.
- FOUCAULT, M. **The Subject and Power**. Critical Inquiry, v. 8, n. 4, 1982. p. 777-795. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1343197>.
- GOEBBELS, J. **Around the Kaiser Wilhelm Memorial Church**. German Propaganda Archive. Recuperado em 30 nov. 2024, de <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/angrif18.htm>.
- GOEBBELS, J. **Goebbels' Speech at the 1927 Nuremberg Rally**. German Propaganda Archive. Recuperado em 30 nov. 2024, de <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/rpt27c1.htm>.
- GOEBBELS, J. **Knowledge and Propaganda**. German Propaganda Archive. Recuperado em 30 nov. 2024, de <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/goeb54.htm>.

- GOEBBELS, J. **We Demand**. German Propaganda Archive. Recuperado em 30 nov. 2024, de <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/angrif05.htm>.
- GOESCHEL, Christian; WASCHSMANN, Sulamith. **Before Auschwitz: The Formation of the Nazi Concentration Camps, 1933–9**. In: Journal of Contemporary History, v. 45, n. 3, p. 515-534, 2010.
- GRAEFENSTEIN, Sulamith. **After the Nation? Memory Work at Mauthausen Memorial in (Trans)National Perspective**. Australian Humanities Review, v. 59, p. 155-173, 2016.
- HARRIS, Victoria. **The Role of the Concentration Camps in the Nazi Repression of Prostitutes, 1933–9**. In: Journal of Contemporary History, v. 45, n. 3, p. 675-698, 2010.
- HAUSMAIR, B. **Identity Destruction or Survival in Small Things? Rethinking Prisoner Tags from the Mauthausen Concentration Camp**. International Journal of Historical Archeology, v. 22, p. 472-491, 2017.
- HERZOG, D. **Sexuality in Austria: An Update**. In: BISCHOF, G.; KARLHOFER, F. (Ed.). Austrian Studies Today. v. 25, p. 161–169. University of New Orleans Press, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1n2txjc.15>. Acesso em: 23 dez. 2024.
- JONES, Julia Vargas. **Brazil Cracks Down on Surprising New Threat: Neo-Nazis**. The New York Times, 2023. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/11/07/world/americas/brazil-neo-nazis-extremism.html?smid=url-share>. Acesso em: 23 dez. 2024.
- KEMPIS, Franziska von. **Bordellbesuch als Belohnung: Kulturwissenschaftler Sommer über erzwungene Sexdienste in den Lagern der Nazis**. Sueddeutsche, 2009. Disponível em: <https://www.sueddeutsche.de/politik/himmler-kz-bordelle-1.104717>. Acesso em: 24 dez. 2024.
- KNOX, MacGregor. **Mussolini and Hitler: Charisma, regime, and national catastrophe**. In: Political Leadership, Nations and Charisma, p. 98-112, 2012.
- MARKIEWICZ, J. **Recollections of a doctor imprisoned in Mauthausen-Gusen**. Medical Review – Auschwitz, 25 maio 2020. Disponível em: <https://www.mp.pl/auschwitz>. (Publicado originalmente como “Wspomnienia lekarza z Mauthausen-Gusen”. Przegląd Lekarski – Oświęcim, 1965, p. 144–148).
- McEWEN, B. **Introduction: Vienna as a Laboratory for Sexual Knowledge**. In: Sexual Knowledge: Feeling, Fact, and Social Reform in Vienna, 1900-1934, New York; Oxford: Berghahn Books, 2012. p. 1-25. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9780857453389-002>.
- FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality Volume I: An Introduction**. New York: Pantheon Books, 1978.
- MÜHLENFELD, Daniel. **Was heißt und zu welchem Ende studiert man NS-Propaganda?** Neuere Forschungen zur Geschichte von Medien, Kommunikation und Kultur während des ›Dritten Reiches‹. Archiv für Sozialgeschichte, v. 49, p. 527-559, 2009.
- MÜHLHÄUSER, R.; SPENGLER, J. **Sex and the Nazi Soldier**. In: Sex and the Nazi Soldier. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

SCHIKORRA, Christa. **Prostitution of Female Concentration Camp Prisoners as Slave Labor: On the situation of "Asocial" Prisoners in the Ravensbruck Women's Concentration Camp.** In: Dachau and the Nazi Terror II: 1933-1945 Studies and Reports. Alemanha: Dachau, 2002.

MILLER, Seumas. **Foucault on Discourse and Power.** Theoria: A Journal of Social and Political Theory, n. 76, p. 115-125, 1990.

THE GUARDIAN. **Brazil culture secretary fired after echoing words of Nazi Goebbels.** Disponível em: [https://www.theguardian.com/world/2020/jan/17/brazil-culture-minister-goebbels-roberto-alvim-nazi?CMP=share\\_btn\\_url](https://www.theguardian.com/world/2020/jan/17/brazil-culture-minister-goebbels-roberto-alvim-nazi?CMP=share_btn_url). Acesso em: 23 dez. 2024.

WEBER, Paul. **Polizei und Homosexualität.** Die Freundin, Berlin, n. 9, p. 2, 1933.

WIESEL, E. et al. **DACHAU MAIN CAMP.** In: MEGARGEE, G. P. (Ed.). The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933-1945, Volume I: Early Camps, Youth Camps, and Concentration Camps and Subcamps under the SS-Business Administration Main Office (WVHA). Indiana: Indiana University Press, 2009. p. 441-447. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt16gzb17.19>.

WILDMANN, Daniel. **Desired Bodies:** Leni Riefenstahl's Olympia, Aryan Masculinity and the Classical Body. In: BRILL'S Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany. Holanda: Brill, 2017. v. 12, p. 60-81.

ZULEHNER, P. M. **Religion in Austria Revisited.** In: BISCHOF, G.; KARLHOFER, F. (Ed.). Austrian Studies Today. New Orleans: University of New Orleans Press, 2016. v. 25, p. 147-159. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1n2txjc.14>.

**O PROBLEMA DA FUNDAÇÃO DO ESTADO: DO CONTRATO SOCIAL AO *SENSUS COMMUNIS***  
**THE PROBLEM OF THE FOUNDATION OF THE STATE: FROM THE SOCIAL CONTRACT TO THE *SENSUS COMMUNIS***

Clademir Araldi<sup>1</sup>

Fabício Fonseca Machado<sup>2</sup>

**Resumo:** Trata-se de resenha da seguinte obra: DUTRA, André. *A vida em comum: contrato social, sensus communis e o problema da fundação do Estado*. São Paulo: Dialética, 2024.

**Palavras-chave:** Filosofia Política; contrato social; *sensus communis*; Hannah Arendt.

**Abstract:** This is a review of the following book: DUTRA, André. *Life in common: social contract, sensus communis and the problem of the foundation of the State*. São Paulo: Dialética, 2024.

**Keywords:** Political philosophy; social contract; *sensus communis*; Hannah Arendt.

Com a obra intitulada *A vida em comum: contrato social, sensus communis e o problema da fundação do Estado* (2024), André Dutra procura interpelar, como macroquestão, o motivo pelo qual as normas legais devem ser obedecidas, ou seja, a legitimidade estatal para impingir o cumprimento das leis. Não se trata, todavia, de uma perquirição da autoridade jurídico-política com vistas a uma eventual desobediência civil thoureaniana, tampouco a uma *Révolution* liberal e iluminista, à francesa, contra um monarca investido de poderes absolutos, nem à recente tentativa de destituição, à brasileira, de um governo legalmente constituído, por oponentes político-militares inconformados. O livro recenseado, antes pelo contrário, inquieto com as ordinárias descrenças dos indivíduos em relação ao *Leviatã*, incumbe-se do encargo de refletir acerca da vulnerabilidade dos pressupostos sobre os quais as comunidades políticas estão assentadas.

Em suas raízes, a origem da indagação político-filosófica de André remonta às teorias contratualistas do séc. XVII, precipuamente às de Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Sustentam os contratualistas, cada qual a seu modo, que os seres humanos, para superar o hipotético *estado de natureza*, formaram corpos políticos a partir de um pacto entre as pessoas, o chamado *contrato social*. Na hipótese contratualista sobre a criação da *Commonwealth* (Sociedade Civil, Estado Moderno, República etc.), a legitimidade estatal para estabelecer o direito positivo e reivindicar o seu cumprimento, porquanto apoiada na vontade individual, ainda que livre e racional, decorreria do recurso a uma lei natural, oriunda de uma espécie de poder absoluto. Para Hobbes, um poder absoluto sob a forma de um *deus mortal* abaixo do *deus imortal*; para Locke, de uma *vontade divina*; para Rousseau, de uma *religião civil*.

A contrapelo disso, o livro em análise sugere um novo critério ético-político para a justificação da autoridade: o *sensus communis*, isto é, o senso de pertencimento à comunidade, conceito já invocado sobretudo por Cícero na Roma Antiga. Para chegar a tal solução, o autor imerge no pensamento político de Hannah

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela USP e Professor titular da UFPEL-RS

<sup>2</sup> Mestre e doutorando em Filosofia pela UFPEL-RS

Arendt (1906-1975), que, por sua vez, resgatou importantes elementos da filosofia política de Immanuel Kant (1724-1804). Desse modo, André centra seus esforços na obra póstuma arendtiana *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1982), cujo ápice argumentativo encontra-se, principalmente, no § 40 da *Crítica da faculdade do juízo* (1790), de autoria do filósofo de Königsberg. Esse núcleo fundamental, obviamente, é subsidiado por relevantes reflexões da autora em clássicos como *As origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Eichmann em Jerusalém* (1963), dentre outros.

Preliminarmente ao exame do *corpus* do trabalho, alguns aspectos extratextuais merecem destaque. André Dutra possui graduação em História e Direito, especialização em Psicanálise, mestrado em Filosofia e doutorado em andamento em Filosofia. Tem-se aqui, portanto, um estudo de natureza transdisciplinar cujo epicentro é a Filosofia Política, mas com amplos desdobramentos em campos epistemológicos afins. Em *Nota preliminar*, chama a atenção que o autor agradece, em forma de dedicatória, *in memoriam*, a Hannah Arendt, Hobbes, Locke e Rousseau, destacando igualmente Sócrates, Platão, Aristóteles e Kant, pela relevância de seus pensamentos para toda a espécie humana. Logo na sequência, percebe-se que o livro é prefaciado e endossado pela Profa. Dra. Sônia Maria Schio, uma das maiores estudiosas do pensamento arendtiano no Brasil e orientadora do autor no empreendimento em questão. De resto, revendo o banco de dissertações e teses da Capes, constata-se que, na ocasião da defesa, o texto de André passou também pelo crivo do Prof. Dr. Nuno Castanheira, um europeu, e do Prof. Dr. Evandro da Fonseca Costa, duas inconcussas autoridades na obra da pensadora alemã. Dito isso, passa-se agora a uma breve análise do itinerário argumentativo palmilhado pelo autor.

No capítulo de abertura, designado *A Era Moderna e o contrato*, partindo de exemplos da realidade empírica e da Literatura, o autor procura justificar a premência de se repensar os fundamentos ideativos das comunidades políticas da atualidade. Para tanto, efetua uma imersão crítica no *Leviatã* (1651), de Hobbes; nos *Dois tratados do governo civil* (1689), de Locke; no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) e em *Do contrato social* (1762), de Rousseau. Passando em revista o contratualismo clássico, e instigado por David Hume, André objurga que “a hipótese contratualista contém em si uma indeterminação, ou seja, ela não resolve o problema do fundamento do contrato social, da sua autoridade sobre os contratantes”<sup>3</sup>. Isso porque o instrumento coercitivo último para compelir os contratantes ao cumprimento de promessas, acordos ou pactos, ao fim e ao cabo, seria a violência, precisamente aquilo que o ideário contratualista pretende suprimir. Dessa maneira, ainda segundo o autor, “[...] porquanto não disponha de força coercitiva em si mesmo, o contrato não pode ser o fundamento das comunidades políticas, consistindo, no máximo, no instrumento de sua instituição.”<sup>4</sup>.

Na seção final do capítulo vestibular, *O contrato e o deslocamento da esfera privada para a esfera pública*, depois de suscitar elementos da filosofia de Paul Ricoeur (1913-2005), o autor, como alternativa para suplantar a hipótese contratualista, insere na discussão o pensamento político de Hannah Arendt,

<sup>3</sup> DUTRA, André. *A vida em comum: contrato social, sensus communis e o problema da fundação do Estado*. São Paulo: Dialética, 2024, p. 71.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 78.

preparando o terreno para o capítulo seguinte. Não sendo uma teórica contratualista, tampouco tendo sustentado um eventual estado primordial prévio à instituição formal das associações humanas, nem recorrido ao contrato para justificar a obrigatoriedade do cumprimento das leis, a pensadora alemã, de origem judaica, conforme André, é capaz de oferecer subsídios expressivos para a superação da metáfora do contrato social como fundamento dos corpos políticos.

Na trilha de Arendt, o segundo capítulo, denominado *O advento da esfera do social*, sustenta fundamentalmente que, na Grécia Clássica, e também em sociedades medievais e do começo da Modernidade, havia uma nítida distinção entre *pólis* e *oikos*, quer dizer, entre a vida pública e a vida privada. Ambos os domínios, todavia, tal é o ponto fulcral da questão, coexistiam de forma harmônica e essencialmente alinhados um ao outro. Na Modernidade, com a expansão do liberalismo econômico e com a predominância do *homo faber*, o anterior equilíbrio entre o público e o privado não apenas é rompido como também há uma sobreposição deste em relação àquele. Nas palavras do autor, “[...] aquilo que era público – e, nesse sentido, político, desapareceu, porque se tornou social”<sup>5</sup>.

A confluir para isso, ademais, reforçando a crítica de Arendt à tradição do pensamento Ocidental, concorreu igualmente o fato de que, a certa altura, ao enaltecer apenas a *vita contemplativa*, o homem tornou-se uma individualidade atomizada, isolada, uma mera unidade consumidora. Assim sendo, os indivíduos alijaram-se profundamente da esfera dos assuntos humanos, da *vita activa*, da *res publica*. No dizer de Arendt,

[...] onde a vida está em jogo, toda ação se encontra [...] sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna.<sup>6</sup>

Nesse sentido, a conclusão a que chega o segundo capítulo é a de que a esfera social instituiu-se a partir da premissa da prevalência do econômico sobre o político e, por conseguinte, da própria supressão do político.

No capítulo derradeiro, designado *Contrato social e sensus communis*, o autor retoma o problema do contrato social, da fundação do Estado e do fundamento da política. Ora, a questão do interesse privado, que está na origem da metáfora do contrato social (Capítulo 1), reforçada pelo alargamento do âmbito econômico sobre a esfera política (Capítulo 2), “[...] mesmo sendo condição necessária, não é a justificativa para, ou a razão por que, uma comunidade de seres humanos resolve renunciar sua liberdade, ou parte dela, para constituir um aparato jurídico ou político.”<sup>7</sup> Em lugar disso, amparado no pensamento de Arendt, André assevera que o fundamento dos corpos políticos e a legitimidade jurídico-política da *Commonwealth* precisa residir no *sensus communis*, no senso de pertencimento à comunidade, “[...] uma espécie de sexto sentido que orienta o estar junto e o agir no mundo, e que consiste no fundamento da comunidade [...]”<sup>8</sup>,

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1961], p. 202.

<sup>7</sup> DUTRA, André. *A vida em comum: contrato social, sensus communis e o problema da fundação do Estado*. São Paulo: Dialética, 2024, p. 142.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 87.



que permitiria aos homens, para além do *sensus privatus*, conceberem-se também como pluralidade, enquanto pessoas que partilham de uma mesma realidade em comum.

Em sua interpretação do pensamento político kantiano, mormente a partir do § 40 da *Crítica da faculdade do juízo*, Arendt defende que a dimensão política da existência humana, o *sensus communis*, é, acima de tudo, um problema atrelado ao juízo estético, à faculdade do gosto. Para André, no entrelaçamento entre o *sensus communis* e o juízo reflexionante estaria o pilar fundamental para a superação do pacto social enquanto fundamento do Estado. Somente a possibilidade de se colocar no lugar do outro, mediante o juízo estético, poderia permitir a vida em conjunto com os demais indivíduos e a instituição, *a posteriori*, de um corpo político legítimo, porque sustentado não em uma pressuposta vontade livre de indivíduos autônomos entre si, mas na vontade de pessoas que, mesmo cientes de suas individualidades, sabem-se partes integrantes de um todo que as antecede em existência. Em desfecho ao argumento, isso significa dizer que “[...] um hipotético contrato social somente poderia ter sido pactuado por indivíduos já integrados em uma comunidade e, nesse sentido, cientes de algo anterior a, e maior do que, sua simples vontade individual [...]”.<sup>9</sup>

A obra recensada, com diligente linha argumentativa, a partir de clássicos da história do pensamento político moderno, consegue suscitar um tema imprescindível para o debate público atual. Para elaborações porvindouras, algumas questões permanecem em aberto, pois o texto não esgota o assunto, sequer a isso se propõe. Por exemplo: como efetivar a transição de um corpo político institucionalizado, juridicamente constituído, para um Estado erigido com base no *sensus communis*? Em época de intolerâncias, de supressão mesmo do outro, de *dissensus communis*, não seria justamente o aparato jurídico-político estatal que, tanto quanto possível, inibiria a ascendência de regimes totalitários? A capacidade universal do juízo reflexionante não teria sido propositadamente abandonada em benefício dos desígnios pessoais de cada um?

Trata-se de provocações candentes, inadiáveis, desafiadoras, engendradas a partir de um livro que, sem dúvida alguma, consegue extravasar os muros acadêmicos e inserir-se de forma precisa e incontestável na razão pública contemporânea. Demonstrar a importância do senso comunitário é, para André Dutra, “tarefa fundamental a ser empreendida no âmbito da Filosofia Política contemporânea”. Evocando o Nobel de Literatura Bob Dylan, na icônica canção *The times they are a-changin’*, o autor por fim arremata: “o que está por vir, virá mediante o agir livre e espontâneo ou sob as ordens de um ou uns, mas sempre um agir em conjunto, que implica tanto uma escolha quanto a responsabilidade ética decorrente desta.”<sup>10</sup>

## BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1961].

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 195.

O PROBLEMA DA FUNDAÇÃO DO ESTADO: DO CONTRATO SOCIAL AO *SENSUS COMMUNIS*

DUTRA, André. *A vida em comum: contrato social, sensus communis e o problema da fundação do Estado*. São Paulo: Dialética, 2024.