

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS ROBERTO SANTOS

**O CONCEITO DE PODER EM HANNAH ARENDT COMO RESPOSTA  
AO DIAGNÓSTICO DA RUPTURA TOTALITÁRIA**

UBERLÂNDIA-MG

2019

MARCOS ROBERTO SANTOS

**O CONCEITO DE PODER EM HANNAH ARENDT COMO RESPOSTA  
AO DIAGNÓSTICO DA RUPTURA TOTALITÁRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Política.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Ana Maria Said

UBERLÂNDIA-MG

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-graduação em:	FILOSOFIA				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ 008 SEI, PPGFIL				
Data:	Vinte e três de agosto de dois mil e dezenove	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:10
Matrícula do Discente:	11712FIL008				
Nome do Discente:	Marcos Roberto Santos				
Título do Trabalho:	O Conceito de Poder em Hannah Arendt como resposta ao diagnóstico da ruptura totalitária				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	---				

Reuniu-se na Sala 1U 106, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Adriano Correia Silva - UFG; Georgia Cristina Amitrano - IFILO/UFU e Ana Maria Said IFILO/UFU orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Ana Maria Said, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa de Pós-graduação em Filosofia.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(as) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre. O competente diploma sera expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Ana Maria Said, Presidente**, em 28/08/2019, às 16:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

---



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Usuário Externo**, em 06/09/2019, às 11:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

---



Documento assinado eletronicamente por **Georgia Cristina Amitrano, Membro de Comissão**, em 09/09/2019, às 17:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 60, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1476735** e o código CRC **AC060B27**.

---

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S237 2019	<p>Santos, Marcos Roberto, 1982- O conceito de poder em Hannah Arendt como resposta ao diagnóstico da ruptura totalitária [recurso eletrônico] / Marcos Roberto Santos. - 2019.</p> <p>Orientador: Ana Maria Said. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: <a href="http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.2232">http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.2232</a> Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. I. Said, Ana Maria, 1955-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.</p>
--------------	---

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:  
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091  
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus familiares, pelo apoio e respeito às minhas escolhas.

À minha orientadora Ana Maria Said que desde o primeiro contato mostrou-se e se manteve sempre aberta, sensível, compreensível, atenciosa e dedicada durante todo percurso.

Aos Professores do IFILO, pelos ensinamentos, cuidado e receptividade.

Aos técnicos administrativos do IFILO e Secretaria do Programa de Pós-graduação, pela generosidade e acolhimento.

À Professora Dra. Geórgia Amitrano e ao Professor Dr. Adriano Correia, por terem aceitado o convite para participarem desta banca.

À Universidade Federal de Uberlândia (UFU), pela oferta do curso, pela estrutura, acervo, espaços de pesquisa e estudos disponibilizados.

Aos amigos e amigas que sempre me encorajaram, ajudaram e motivaram.

*A pluralidade é a lei da terra.*

Hannah Arendt (2010, p. 35)

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo pensar o conceito de poder de Hannah Arendt à luz da experiência totalitária. O que pretendemos demonstrar é que Arendt aloca o poder totalitário, fundado na ideologia e no terror, em situação de total oposição ao poder legítimo, caracterizando o totalitarismo, primeiro, como evento todo ele inteiramente novo; segundo, como fenômeno de natureza essencialmente antipolítica. Utilizando-se de uma metodologia inventiva e não usual, Arendt traça os elementos que, embora já presentes na cultura, cristalizaram-se no totalitarismo, dando início a um processo todo ele terrível e terrificante. Tais elementos, indica Arendt, adquirem suas devidas proporções na modernidade: a confusão entre o público e o privado, a liquidação da sociedade de classes, o surgimento das massas, a glorificação do trabalho e vitória do *animal laborans*; situações que aniquilaram toda e qualquer possibilidade de compreensão e explicação da realidade no mundo moderno-contemporâneo. Para Arendt, o advento dos campos de trabalho forçado e de concentração tornaram em parte obsoletos os quadros conceituais de nossa tradição de pensamento político-filosófico-ocidental. A ruptura com a tradição obrigou Arendt a revisitar a antiguidade clássica grega e romana, cujas condições lhe permitiram recuperar o poder em sua forma pura ou legítima, distinguindo-o de fenômenos que não apenas lhe são estranhos como contrários, embora historicamente tratados como correlatos. No limiar de nossa contemporaneidade, Arendt, agora sob um novo ímpeto e com o olhar um pouco mais otimista frente aos acontecimentos, vê, no sistema de conselhos e nos movimentos de luta e de resistência que eclodiram por todas as partes do globo terrestre, a possibilidade, mesmo que discreta e fugaz, de uma nova estrutura política, cujas instituições e funcionalidades se mostraram todas contrárias ao *modus operandi* totalitário. Assim, neste trabalho, teremos como fio-condutor a premissa de que a introdução de um conceito de poder diferente daquele comumente utilizado nos quadros teóricos de nossa tradição tem por objetivo oferecer uma resposta política viável ao governo total. No contexto moderno-contemporâneo, sabemos estarem presentes muitos dos elementos inerentes ao seu surgimento e manutenção. Trata-se, portanto, de uma reflexão sobre o que não deveria ter acontecido e que deve ser lembrado, de modo a não se repetir.

**Palavras-chave:** Totalitarismo. Terror. Poder. Ação.



## ABSTRACT

This thesis is the concept of power in the light of Hannah Arendt totalitarian experience. What we pretend to demonstrate is that you can allocate power totalitarian, based on ideology and without terror, in total situation totally, characterizing to totalitarianism, first, as an event new, second, as a phenomenon of essentially antipolitical nature. Using an inventive and unusual methodology, Arendt traces the "elements" which, although already present in the culture, crystallized totalitarianism, starting a whole process it terrible and terrifying. Elements, Arendt suggests, acquire their proper proportions in modernity: the confusion between public and private, the liquidation of class society, the emergence of the masses, the glorification of work and victory *laborans animal*. Situations that annihilated any possibility of understanding and explanation of reality in modern-contemporary world. For Arendt, the advent of forced labor and concentration camps that have become obsolete as conceptual frameworks of our tradition of political-philosophical and Western thought. The disruption to the tradition forced Arendt to revisit the classical Greek and Roman antiquity, whose conditions allowed him to regain power in its pure or legitimate way, distinguishing the phenomena that not only are foreign, as were historically treated by our tradition of political-philosophical thinking, as correlates. At the threshold of our contemporaneity, Arendt, now under a new impetus and looking a little more optimistic in the face of events, sees in the system of councils and movements of struggle and resistance that have erupted all over the globe, the possibility even if slight and fleeting, of a new political structure, whose institutions and features proved all contrary to the *modus operandi* totalitarian. In this paper, we will have as a guiding principle the introduction of a concept of power different from the one commonly used in the theoretical frameworks of our tradition aims at offering a viable political answer to the total government. In the modern-contemporary context we know that many of the "elements" inherent in its emergence and maintenance are present. It is, therefore, a reflection on what should not have happened and it should be remembered, so as not to happen again.

**Key words:** Totalitarianism. Horror. Power. Action.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: A EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA .....</b>	<b>14</b>
1.1 AS ORIGENS DO TOTALITARISMO .....	14
1.2. O TOTALITARISMO.....	19
1.3. O TOTALITARISMO NO PODER.....	32
<b>CAPÍTULO II: O CONCEITO DE PODER EM HANNAH ARENDT .....</b>	<b>38</b>
2.1. A DOMINAÇÃO TOTALITÁRIA .....	38
2.2. O PODER COMO RESULTADO DA AÇÃO E DO DISCURSO .....	41
2.3 PODER E VIOLÊNCIA.....	56
<b>CAPITULO III: A ERA MODERNA E O SISTEMA DE CONSELHOS .....</b>	<b>62</b>
3.1 A ESFERA SOCIAL.....	62
3.2 A QUESTÃO SOCIAL - A POBREZA E O APARELHO ADMINISTRATIVO DO ESTADO .....	74
3.3 A DIGNIDADE DA POLÍTICA .....	81
3.4 O SISTEMA DE CONSELHOS.....	87
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>96</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>101</b>

## INTRODUÇÃO

Hannah Arendt (1906-1975) é reconhecida como uma das mais brilhantes teóricas políticas do século XX. Compartilhou de um círculo ilustre de filósofos, dentre eles Martin Heidegger, Nicolai Hartmann e Edmund Husserl. Doutorou-se em filosofia aos 23 anos, com a tese intitulada “*O conceito de amor em Santo Agostinho*”, sob a orientação de Karl Jaspers. De origem judaica, teve sua trajetória acadêmica obliterada em razão da ascensão nazista, que lhe rendeu anos de incertezas, temores e ressignificações. Trata-se de uma autora que nunca se sentiu atraída pelo campo da política, embora, pelo menos desde o fim da república de Weimar (1919-1933), jamais tenha se distanciado dele. Tal aproximação jamais se deu nos termos da ação, cuja extraordinária compreensão fora, segundo a própria Arendt, devido ao fato de “observá-la de fora”. Não por acaso, despontou para o cenário teórico político tardiamente, nos anos 50, com a publicação de suas obras decisivas: *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana*, *Entre o Passado e o Futuro*, *Sobre a Violência*, *Sobre a Revolução*, dentre outras.

A pertinência da obra arendtiana para a elucidação dos acontecimentos do mundo contemporâneo esteve frequentemente acompanhada de certo desconforto. Isso, talvez, decorra por razão de se tratar de uma autora que sempre recusou a si mesma o título de filósofa. Em entrevista concedida a Günter Gaus<sup>1</sup>, em um canal de TV alemã, em 28 de outubro de 1964, ao ser tratada como filósofa, protestou imediatamente. Disse ela: “não pertencço ao círculo dos filósofos. Meu ofício - para me exprimir de uma maneira geral - é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem penso que seria aceita no círculo dos filósofos (...)” (ARENDR, 2002. p. 123).

Em *Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte*, Celso Lafer (2001) chamou atenção para o dissenso produzido na ocasião de recepção da obra arendtiana no meio acadêmico e intelectual na década de sessenta. Havia divergência entre os pesquisadores quanto ao enquadramento da autora à determinada área do conhecimento, sobretudo, a uma corrente de pensamento político atual.

Considerada por grande parte dos críticos uma filósofa política, rejeitava a nomenclatura e dizia ser sua atividade uma “teoria política”. Ao mesmo tempo em que era saudada como liberal por ansiar mudanças, era acusada de conservadora por desejar

---

<sup>1</sup> Só permanece a língua materna.

estabilidade. Na mesma medida em que demonstrava demasiado otimismo frente aos movimentos revolucionários, contestatórios e emancipatórios que eclodiam por todas as partes do globo, prezava pela preservação e fortalecimento das instituições políticas.

Utilizando-se de metodologia inventiva e não usual, procurava analisar os fatos sempre a partir deles mesmos, de modo a perscrutar os arquivos da história na intenção de neles encontrar experiências que iluminassem os acontecimentos do presente e os tornassem passíveis de compreensão. Essa iniciativa exigiu de Arendt precisar, distinguir e relacionar conceitos, na intenção de elucidar daquelas coisas que dependem da ação humana e que, por isso, estão sujeitas à discussão; daquelas que não dependem. Essa escolha metodológica rendeu-lhe inúmeras críticas e prejudicou, em algumas situações, sua reflexão. Um exemplo desse prejuízo consiste na exclusão da economia e do social da esfera do político, tese de pouca pertinência entre os modernos.

Sempre que perguntada sobre o objetivo de suas reflexões, Arendt respondia sê-lo o de compreender. Tratava-se, fugindo à dinâmica investigativo-tradicional, de tornar, em seu ineditismo, inteligível um fenômeno, sem preconceitos e com atenção, e resistir a ele, seja ele o que for. Era desse modo que o político adquiria realidade para ela. E foi com este espírito que ela se lançou sobre o totalitarismo, evento que, por razões *sui generis*, dedicou toda sua vida.

Diante disso, esta dissertação tem por objetivo pensar o conceito de poder forjado por Arendt à luz da experiência totalitária. Trata-se, antes de qualquer outra coisa, de responder àquela que se constitui como nossa questão fundamental: se o conceito de poder, tal como forjado por Arendt, dá conta do fenômeno totalitário. Importante, nesse contexto, a ressalva de que Arendt não funda uma teoria do poder; antes, empreende todo um esforço em distingui-lo daquilo que ele não é, mas que sempre o acompanha e que comumente dele se apropria, a causar-lhe danos e confusão. Portanto, não queremos deixar a impressão de que Arendt inventa um conceito de poder para combater intelectualmente o totalitarismo. Primordialmente, o que ela pretende é recuperar o poder em sua forma pura, definir os traços do que seria uma estrutura legítima de poder, indicar as condições políticas sob as quais essa estrutura se apóia, seu campo de ação e atuação, seus domínios, seu avesso, cuja forma extrema se concretizou nos campos de concentração nazista e de trabalhos forçados estalinistas.

Segundo Jerome Kohn em *Totalitarianism: The Inversion of Politics*, o conceito totalitário arendtiano é resultado de um entrelaçamento de uma compreensão do conceito de totalitarismo com a descrição de sua aparição. Como resultado desse laço, emergem uma

compreensão e significação toda ela singular e original daquele que pode muito bem ocupar a posição de maior evento sombrio e terrificante de nossa história.

Podemos questionar se são as análises arendtianas suficientes à uma compreensão correta e profunda do próprio fenômeno totalitário. Apesar desse questionamento, fato é que seu pensamento encontrou eco em grandes autores, poetas, estadistas e cientistas políticos do século XX. Se, por um lado, como afirma André Duarte (2000) no final de *O pensamento à sombra da ruptura*, a análise arendtiana sobre o totalitarismo não se isenta de algum equívoco, por outro, que outro autor político-contemporâneo conseguiu detectar e compreender o totalitarismo com tamanha desenvoltura e perspicácia que ela? Para além das incongruências, muitas delas talvez em razão da dificuldade de compreensão e atenção aos detalhes de uma obra de tamanha envergadura, observamos todo um esforço em tornar compreensível um fenômeno que transcende à inteligibilidade. Isso pelo menos em termos teórico-pragmáticos. Por fim, interessa sabermos, uma vez que muitos dos elementos cristalizados no totalitarismo se fazem presentes na atualidade, se tem o poder, resultado da ação e do discurso, no nosso contexto, alguma função.

A fim de responder à nossa questão fundamental, dividimos esta dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, lidaremos com os traços essenciais do totalitarismo, aqueles elementos que, se não produziram, permitiram seu aparecimento. Utilizaremos como referência as *Origens do totalitarismo*, em detenção maior sobre o texto *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo*, anexado ao final do livro quando da publicação da sua segunda edição, em 1958. Após breve apresentação da obra, consideraremos as implicações metodológicas relativas aos conceitos de “origens” e de “totalitarismo”, a visar uma melhor compreensão do texto; aludiremos ao evidente descompasso relativo ao tratamento conferido por Arendt ao nazismo e ao estalinismo; os movimentos e o regime totalitário; o papel desempenhado pelas massas na constituição do regime total; a ideologia e o terror que, junto aos campos de concentração, expressam a essência e a natureza do governo totalitário. Interessa-nos aqui a afirmação de Arendt de ser essa forma de governo toda ela inteiramente nova, fenômeno não apenas avesso ao político, mas, sobretudo, de natureza essencialmente apolítica.

No segundo capítulo, analisaremos o conceito de poder de Arendt. Empreenderemos tal análise sob regência de nosso argumento, o de que a introdução de um conceito de poder diferente daquele comumente utilizado nos quadros teóricos de nossa tradição do pensamento político-filosófico objetiva oferecer uma resposta política viável ao problema totalitário. Novamente, chamamos a atenção para o fato de não se tratar de uma invenção arendtiana de

um conceito de poder como remédio ao totalitarismo. O que faz Arendt é resgatar o fenômeno do poder e despi-lo das muitas incongruências ou incompreensões sob as quais esteve ele quase sempre submetido, atrelado, imbricado. A título de organização, esboçaremos os traços do que Arendt considera fundamental à apreensão do poder legítimo em *Origens do Totalitarismo*; seguiremos pela análise do poder *A Condição Humana*, em específico, o capítulo V, intitulado *A ação*; Por fim, uma breve consideração do poder em seus aspectos distintivo e opositivos em *Sobre a Violência*.

No terceiro capítulo, propomos refletir o fenômeno do poder, em termos arendtianos, no contexto moderno-contemporâneo. Trata-se de um problema complexo, quase sempre apresentado sob o bioma descritivo-normativo. Interessa-nos, nessa exposição, menos os fins normativos inerentes à uma suposta “teoria do poder” de Arendt que as “luzes” (*insights*) que suas análises lançam no sentido de nos ajudar na compreensão, organização, articulação e intervenções sobre o presente. Iniciaremos essa análise com uma breve caracterização da era moderna, seguida pelo delineio dos traços constitutivos da esfera social e dos prejuízos que esta legou à política, que passou a ser compreendida como função social. Fundamentaremos essa reflexão em *A Condição Humana*. Em seguida, abordaremos a questão social, sob referência do capítulo II de *Sobre a Revolução*, com o objetivo de pensar a pobreza no interior da esfera social e suas implicações para a contemporaneidade. Em prosseguimento, a partir de *A dignidade da política*, procuraremos esboçar os limites entre filosofia e política, seus domínios e especificidades; tocaremos a questão dos sistemas de conselhos, assinalados por Arendt como “o tesouro perdido das revoluções modernas”, considerando-os menos naquilo que foram que estímulo e possibilidades de ação. Ao final desse percurso, acreditamos oferecer uma resposta à nossa questão fundamental, que deve confirmar a sensatez almejada em toda esta especulação.

## CAPÍTULO I: A EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA

Uma das páginas mais tristes e sombrias de nossa história recente, o totalitarismo foi, por vezes, definido como um movimento baseado em um Estado centralizador, antidemocrático e autoritário. Todavia, essa imagem possui valor teórico ao menos simplório, considerando todo o contexto, um século marcado por não menos que duas guerras mundiais, separadas por uma série ininterrupta de conflitos locais, espectros revolucionários, ditaduras e movimentos de resistência, seguidos de nenhum acordo de paz. Concomitante a toda essa efervescência, deparamo-nos com uma massa expressiva de trabalhadores sem trabalho, à beira da miséria; refugiados por toda parte, gente destituída de um lugar no mundo, desprovida de qualquer laço de afeto ou sentimento de pertença à uma determinada classe ou comunidade; forças políticas instáveis, à beira da fuga do bom senso e atendimento de interesses próprios.

Tais situações-limite, embora comportem a possibilidade de surgimento de algo novo, em si mesmas não são capazes de fundamentar ou estruturar formas de organização política alguma. Assim, o que surge no contexto europeu posterior à Primeira Guerra Mundial parece pertencer à uma ordem diversa do que nós conhecíamos e teorizamos, pelo menos do período que se estende de Platão à Marx, da antiguidade clássica ao limiar de nossa contemporaneidade: o totalitarismo

A partir desta breve introdução, neste capítulo, visamos a análise do totalitarismo tal como apresentado por Arendt<sup>2</sup> em sua obra de 1951. De modo específico, daqueles elementos traçados pela autora que, se não forjaram, prepararam o terreno árido cujas condições permitiram o surgimento, primeiro, dos movimentos totalitários, segundo, de uma nova forma de governo.

### 1.1 AS ORIGENS DO TOTALITARISMO

A publicação de *Origens do totalitarismo* (2011a) em 1951, considerada como uma das mais importantes reflexões políticas do século XX, fez com que Hannah Arendt se

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt nasceu em Linden, Hannover, em 1906. Estudou filosofia e teologia. Dentre seus mentores destaca-se as figuras de Heidegger e Jaspers, este último seu orientador em sua tese de doutorado intitulada “O conceito de amor em São Agostinho” no ano de 1929. Suas principais obras são: *Origens do totalitarismo* (1951); *A condição humana* (1958); *Sobre a revolução* (1963) e *Entre o passado e o futuro* (1968). A título de aprofundamento ver: YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: A vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

tornasse mundialmente conhecida e reconhecida. Escrita ao calor do momento, sobre fatos ou coisas cuja mente humana jamais poderia imaginar, a obra aparece atravessada por teses polêmicas e inusitadas, metodologia inventiva e não usual, de modo a esconder, com maestria e sutileza, muito de suas provocações. Esse texto tem o objetivo de oferecer aos leitores uma imagem o mais próxima possível do que foi o totalitarismo, não apenas como evento histórico real, cuja concretude devastou grande parte da Europa novecentista, mas como tema filosófico de primeira grandeza<sup>3</sup>. Além disso, busca compreender<sup>4</sup> os elementos que, embora presentes pelo menos desde o século XVIII e, principalmente, a partir do século XIX, “cristalizaram-se” no totalitarismo, conferindo novo sentido e forma a um projeto de domínio total, que se manifestou e se concretizou no interior de um processo histórico-evolucionista, sobretudo e em definitivo nos campos de trabalho forçado e de concentração, em suas vertentes, respectivamente, bolchevista (1929) e nazista (1933)<sup>5</sup>.

A primeira parte de as *Origens* é dedicada ao antissemitismo. Trata-se menos de um relato histórico sobre a perseguição sofrida pelos judeus desde a antiguidade que a exposição de fatos específicos transcorridos durante o século XIX. Nesse trajeto, é mostrado o momento em que a figura do judeu-da-corte passa a ser desnecessária, sobretudo quando comparada à importância que tiveram pelo menos no desenrolar dos séculos XVII e XVIII até o caso Dreyfus<sup>6</sup>, sendo estes eventos considerados naquilo em que foram significativos para o surgimento do antissemitismo moderno, em que o ódio aos judeus perde sua conotação

---

<sup>3</sup> Ver prefácio em: LUCIANI, Francesca R. Recchia; FISTETTI, Francesco (orgs.). **Hannah Arendt: filosofia e totalitarismo**. Genova: Il Nuovo Melangolo s.r.l, 2007.

<sup>4</sup> Compreender é uma tarefa cara e necessária a Arendt. Significa “antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja”. ARENDT, 2011a, p.12)

<sup>5</sup> Arendt restringe sua análise do fenômeno totalitário exclusivamente aos regimes de Hitler a partir de 1938 até o final da guerra, e ao regime de Stálin a partir de 1930 até sua morte.

<sup>6</sup> O caso Dreyfus, considerado um dos mais famosos escândalos políticos da história contemporânea francesa e, por sua vez, primeira manifestação do sentimento antissemita que começava a se espalhar pela Europa no final do século XIX e que ganhou força no século XX, consistiu na acusação e condenação de Alfred Dreyfus, oficial judeu do Estado-Maior francês, por espionagem em favor da Alemanha. O veredicto - unânime, resultado de um julgamento realizado a portas fechadas – foi a deportação perpétua para a ilha do diabo, na Guiana Francesa. Todo o processo correu de modo fraudulento, sem provas substanciais, tendo a imprensa antissemita papel importante, na medida em que distorcia os fatos e incitava o povo a acusar o judeu. Posteriormente, ele foi inocentado, embora sua reintegração nunca tenha sido reconhecida pelos franceses. O verdadeiro culpado foi descoberto um pouco mais tarde, em 1896, o oficial do exercito francês Ferdinand W. Esterhazy, inocentado por um tribunal militar em um julgamento com duração de poucos minutos. O fato de Dreyfus ter sido inocentado de nada serviu a apaziguar os ânimos e mesmo durante as duas grandes guerras o caso não fora esquecido e continuava a dividir o povo francês. Dreyfus morreu em 1935, sem nenhum comentário por parte da imprensa que, por medo, optou por não comentar a questão.



estritamente religiosa e adquire relevância política, e do que foi por ele influenciado, de importância concisa e efetiva nas origens do totalitarismo.

A segunda parte da obra trata do imperialismo colonial, estritamente europeu, responsável pelas transformações sócio-organizacionais e político-econômicas da era moderno-contemporânea. Conforme indica Vicente em nota, em seu texto *Hannah Arendt: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo*:

O imperialismo é o último estágio do capitalismo. Para Hannah Arendt, porém, ele deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo. Tudo começou com uma mudança econômica. Por exemplo, observando a Europa de fins do século XIX, percebe-se um rápido crescimento da produção industrial, de repente, superabundância de capital. A Grã Bretanha, a França, a Alemanha e a Bélgica voltaram-se para ultramar a fim de empregar esse capital, ocupando para esse fim novos e vastos territórios. Em menos de vinte anos, o império Britânico adquiriu 12 milhões de quilômetros quadrados e 66 milhões de almas, a Alemanha 2,5 milhões de quilômetros quadrados e 13 milhões de novos habitantes, a Bélgica 2,3 milhões de quilômetros quadrados e 8,5 milhões de habitantes, ou seja, a “megalomania” dessa política mundial. (VICENTE, 2012, p.147).

Ao recontar a história da desintegração do Estado-Nação<sup>7</sup>, Arendt afere sobre sua incompatibilidade com a nova ordem econômica imposta pela revolução industrial, desmistificando posicionamentos apressados que associavam ao nacionalismo europeu à fomentação do antissemitismo e do ódio aos judeus. Ainda, estabelece relações entre a política imperialista e a necessidade capitalista de novos mercados, e, como que derivado dessa relação, a fomentação do lucro. Chama atenção para a irreflexão na política de expansão, alude sobre a emancipação da burguesia, sobre o racismo. Lida com as questões legais oriundas do fim do Estado-Nação, o estabelecimento de novas regras quanto à política internacional, elevada à escala global. Descreve o totalitarismo como um desastre senão produzido, ao menos apresentado como alternativa frente os problemas de ordem física, geográfica, ideológica, econômica etc., cujos atores políticos não foram capazes de solucionar. Conforme Arendt:

Nada caracteriza melhor a política de poder da era imperialista do que a transformação de objetivos de interesse nacional, localizados, limitados e, portanto,

<sup>7</sup> Conforme Vicente, em **Hannah Arendt: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo**, “O Estado – Nação, de que a França seria o exemplo “por excelência” como observou Hannah Arendt em sua obra *Da revolução* (1980), é uma estrutura autônoma formada desde a Revolução Francesa, fortificada durante o século XIX, e que criou um novo modo do ser social. Fruto de vários séculos de monarquia e de despotismo esclarecido, essa estrutura é ambígua, assim como suas consequências. Exigindo direito do homem *universais*, sempre considera-se também como soberano e, por consequência, não sendo nenhuma lei a ele superior, o Estado francês mostrou seus paradoxos desde o período revolucionário. Substituiu o “homem” pelo “cidadão” nos próprios artigos da Declaração dos Direitos do Homem, de 1798, e promulgou leis contra os estrangeiros antes de voltar-se contra a aristocracia sob o terror”. Disponível in: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/VICENTE\\_Jose.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/VICENTE_Jose.pdf). Acesso in: 18 de março de 2018.

previsíveis, em busca ilimitada de poder, que ameaça devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente delimitado e, portanto, sem nenhuma direção previsível. (ARENDR, 2011a, p. 148).

A terceira parte de as *Origens* lida com a questão totalitária. Nesses capítulos, Arendt retoma o problema deixado pelo colapso do sistema de classes tradicional, a sociedade de massas, corpo social volumoso e de vontade flexível, cuja característica principal é sua maleabilidade, sua capacidade de absorver e mobilizar tudo o que se encontra ao seu redor de maneira quase sempre irrefletida; analisa a manipulação e instrumentalização dessas mesmas massas pelo movimento totalitário em seu projeto de ascensão ao poder; traça os elementos fundamentais quanto ao ineditismo do regime total.

Em tempo, a continuidade de nossa exposição carece de duas observações. A primeira diz respeito ao uso que a autora faz do termo “*Origens*” no título de sua obra. Considerando sua raiz etimológica, reportaríamos ao latim “*origo*”, “nascimento”, “causa” e/ou “princípio”, e certamente seríamos conduzidos ao erro. Menos que uma análise sobre “causas”, “fatos” ou “situações”, que teriam por efeito necessário o surgimento de algo visto de antemão, fugindo a toda e qualquer justificativa causal, Arendt se propôs analisar os “fatos” ou “circunstâncias” que, já presentes no interior da cultura, foram instrumentalizados na medida em que o totalitarismo se constituía como forma de governo. Um título que não expressa, portanto, seu verdadeiro significado. Como atesta Duarte:

(...) a despeito de seu título verdadeiramente equívoco, o qual parece sugerir uma análise genética das causas que teria necessariamente levado à constituição do fenômeno totalitário nazista e estalinista, Arendt pretendeu encontrar os traços que, vistos *a posteriori* pelo investigador, “oferecem um relato histórico dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo” (EU:402-3). Seu objetivo foi o de reconstruir em um grande afresco histórico a trama de acontecimentos passados, os quais só se tornaram origens de algo, uma vez conflagrado o evento presente. (DUARTE, 2000, p. 34).

A segunda observação alude ao modo como Arendt tratou ambos os regimes totalitários. Uma leitura apressada do texto arendtiano, em virtude das analogias estabelecidas entre o nazismo e o estalinismo, poderia facilmente impelir-nos a considerá-los fenomenologicamente simétricos, o que não parece em tudo verdadeiro. Como indica Duarte em *Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica*, “nem sequer são as mesmas as origens históricas da Alemanha hitlerista e da União Soviética estalinista” (DUARTE, 2001a, p. 2). Também Seyla Benhabib, afirma o comentador, embora reconheça a grandiosidade e magnitude de as *Origens*, não deixa passar em branco essa disparidade,

ressaltando o quão fora o estalinismo negligenciado na obra em detrimento do nazismo<sup>8</sup>. Uma resposta ao problema se encontra, ainda de acordo com Duarte (2011a), na própria compreensão arendtiana do totalitarismo como evento de ruptura, todo ele inteiramente novo.

Para Aguirre e Malishev (2011), na medida em que Arendt, quando da escrita de *Origens*, apoiou-se nos testemunhos das vítimas e nas investigações teóricas obtidas no período pré e pós-guerra sobre o que acontecia de fato tanto na Alemanha como na União Soviética, acabou por considerar esses relatos os únicos dignos de nota como base histórica concreta para sua pesquisa e tentativa de compreender o totalitarismo. Em razão das semelhanças testemunhais pertinente aos dois regimes, viu-se tentada, uma vez que considerava o totalitarismo um fenômeno essencialmente moderno, a conceber o estalinismo como fenômeno variante de sua teoria totalitária<sup>9</sup>.

Para Jerome Kohn, o foco da análise totalitária de Arendt corresponde em sua maior parte ou proporcionalidade ao nazismo não apenas devido ao acesso a informações sobre o que de fato acontecia nos campos de concentração alemães e soviéticos, como também porque Arendt tinha muito mais familiaridade com a Alemanha e, conseqüentemente, com as origens do totalitarismo alemão que da União Soviética. Ainda, segundo o comentador, Arendt tinha perfeito conhecimento da limitação de sua abordagem e tentou corrigir, em outros textos, as falhas contidas em sua versão original<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Segundo Benhabib, "... quaisquer que sejam os méritos deste conceito [totalitarismo] para nos ajudar a compreender este último tipo de sociedades [União Soviética de Stálin], há pouca dúvida de que a consideração histórica de Arendt não ilumina o estalinismo e o nazismo na mesma extensão e da mesma forma. Enquanto poderia ser argumentado que há mais unidade entre as experiências do imperialismo, antisemitismo e o conseqüente triunfo do nacional socialismo, estes dois fenômenos, quer dizer, o imperialismo e o anti-semitismo moderno, não desempenham o mesmo papel hermenêutico-formativo na emergência do estalinismo". (BENHABID em HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. (orgs.), 1994, p.134-135apud DUARTE, 2001, p. 61-70).

<sup>9</sup> Al apoyarse en los testimonios de las víctimas del totalitarismo y en las investigaciones teóricas realizadas durante la preguerra y la posguerra, Arendt afirma que sólo los testimonios documentales sobre los regímenes de Stalin y Hitler pueden servir como base histórica concreta para el estudio del totalitarismo como paradigma o tipo ideal, en el sentido em que Max Weber usaba este concepto. Arendt invita a concentrarse en las semejanzas estructurales de ambos regímenes, que, en su opinión, son más importantes que sus diferencias específicas (AGUIRRE-ESCAMILLA, Virginia; MALISHEV, Mijail, 2011, p. 7). (Ao apoiar-se nos testemunhos das vítimas do totalitarismo e nas investigações teóricas realizadas durante a pré-guerra e a pós-guerra, Arendt afirma que somente os testemunhos documentados sobre os regimes de Stalin e Hitler podem servir como base histórica concreta para o estudo do totalitarismo como paradigma ou tipo ideal, no sentido em que Max Weber utilizava esse conceito. Arendt convida-nos a concentrarmos nas semelhanças estruturais de ambos os regimes, que, em sua opinião, são mais importantes que suas diferenças específicas – tradução nossa).

<sup>10</sup> Her focus, to be sure, is mainly on Nazism, not only because more information concerning it was available at the time, but also because Arendt was more familiar with Germany and hence with the origins of totalitarianism there than in Russia. She knew, of course, that those origins differed substantially in the two countries and later, in different writings, would undertake to right the imbalance in her earlier discussion. (Sem dúvidas, o foco central de sua análise é o nazismo, não apenas porque havia mais informações sobre ele na época, mas também porque Arendt estava mais familiarizada com a Alemanha, e conseqüentemente, com o totalitarismo deste país

No momento em que redigia o prefácio da terceira parte de as *Origens do Totalitarismo, O Totalitarismo*, no verão de 1966, Arendt não se escusou em reconhecer as limitações de sua abordagem. Sua justificativa toca a escassez e fragilidade de suas fontes, a dificuldade de acesso a bibliografias, informações fidedignas e testemunhos confiáveis tangentes ao funcionamento do totalitarismo soviético, quando da produção da obra. Pontua ela que:

Embora sempre se tenha sabido que as publicações oficiais soviéticas serviam a fins de propaganda e eram completamente indignas de confiança, agora parece claro que nunca existiram, em parte alguma, fontes dignas de fé e material estatístico em que se pudesse confiar. (ARENDR, 2011a, p. 341).

Uma vez tendo acesso a informações confiáveis e a novos relatos que vieram à luz a partir de 1966 sobre os regimes totalitários, Arendt afirmou não ter encontrado nenhuma variante que justificasse qualquer alteração significativa às teses apresentadas em seu trabalho original (redigidas nos anos de 1945 a 1949).

## 1.2. O TOTALITARISMO

A palavra totalitarismo aparece pela primeira vez no sentido de uma forma de governo de aspiração total, em 1923. O termo foi cunhado pelo jornalista e político italiano Giovanni Amendola, notável oponente do fascismo, que o classificou como uma forma de organização política diversa das ditaduras convencionais.

Já em as *Origens do Totalitarismo*, encontramos um conceito de totalitarismo específico e singular, que embora tenha grande semelhança com a primeira conotação, apresenta-se de modo mais profundo e estruturado. Segundo Kohn, “a enorme complexidade de ‘As origens do totalitarismo’ nasce do entrelaçamento de uma compreensão do conceito de totalitarismo com a descrição de sua aparição e de sua encarnação no nazismo e no stalinismo”<sup>11</sup>. (KOHN, 2007, p. 41). Tal forma de governo constitui-se inteiramente nova, fundada na ideologia e no terror, tendo nos campos de concentração sua máxima expressão.

---

que da Rússia. Ela sabia, é claro, que aquelas origens se diferenciavam profundamente nos dois países e, posteriormente, em diferentes escritos, tentou corrigir o desequilíbrio contido em sua discussão - Tradução nossa.) Ver: KOHN, Jerome. **Totalitarianism: The Inversion of Politics**. Disponível em: [https://is.muni.cz/el/1423/jaro2007/SOC768/Totalitarianism\\_The\\_Inversion\\_of\\_Politics.pdf](https://is.muni.cz/el/1423/jaro2007/SOC768/Totalitarianism_The_Inversion_of_Politics.pdf).

<sup>11</sup>Original: “l’enorme complessità di Le origini del totalitarismo nasce dall’intreccio di una comprensione del concetto di totalitarismo com la descrizione del suo emergere e del suo incarnarsi nel nazismo e nello stalinismo”. (KOHN apud LUCIANI e FISTETTI, 2007).

Nesses lugares, não apenas se apagava no homem sua humanidade como o tornava, enquanto humano, supérfluo, obsoleto.

Um dos elementos distintivos do totalitarismo é a criação das condições artificiais necessárias à sua concretização. O sucesso da produção desse mundo fictício ou artificial está diretamente relacionado ao papel desempenhado pelas massas<sup>12</sup> no interior, primeiro, dos movimentos totalitários, segundo, do regime total. As massas servem ao regime total, primeiro, porque apenas recentemente foram inseridas na esfera dos assuntos humanos, segundo, devido à apatia e indiferença generalizada com que tratam as questões políticas. Além disso, dado à sua própria essência, toda essa massa supérflua fora de encontro ao *modus operandi* totalitário, podendo ser ela imediatamente sacrificada sem grandes efeitos colaterais inerentes a resultados desastrosos de despovoamento.

Segundo Arendt, o bom funcionamento de um governo democrático depende da participação ativa dos cidadãos em suas instituições representativas (ARENDR, 2011a, p. 362). Entretanto, a simples estrutura do regime democrático não garante, por si só, seu funcionamento. Problemas inerentes à representatividade podem levar uma democracia ao seu colapso. Em sociedades estruturadas em sistemas de classes, sobretudo naquelas em que a maioria dos indivíduos não se sente pertencente à classe ou a partido político algum, os efeitos destrutivos podem beirar à catástrofe. Considerando o desinteresse e a indiferença pela coisa pública uma característica comum aos homens em uma sociedade massificada, não demora muito para que essa apatia se converta, em razão da propaganda e do discurso totalitário, em oposição violenta ao estado geral das coisas (ARENDR, 2011a, p. 365).

A sociedade de massas, assim como a vemos eclodir no decorrer do século XIX, nascera do colapso do sistema de classes-partidário. O sentimento de fracasso, inutilidade ou importância e a crescente tomada de consciência enquanto existência obsoleta deixava de ser uma expressão individual, tomada e sentida em menor ou maior abrangência por este ou por aquele, passa a se tornar uma experiência comum. Ao contrário do que fora previsto, essa grande parcela da população não se homogeneizou em detrimento de condições econômicas ou de uma boa educação, mas por um processo de atomização e individualização extrema – de isolamento individual e sua conseqüente falta de relações sociais normais (ARENDR, 2011a,

---

<sup>12</sup>As massas constituem uma categoria central nas análises do totalitarismo arendtiano. Conforme Duarte, o que melhor as caracteriza “é a sua desarticulação e desinteresse pelo mundo comum e por si mesmas, isto é, a perda do interesse comum e do senso comum”. A massa pode ser definida, portanto, como “um agregado numeroso de indivíduos atomizados, quer dizer, individualizados e isolados em função da dissolução das relações sociais costumeiras. Estes indivíduos são também, desenraizados, ou seja, destituídos de referências comuns, permanecendo alheios a qualquer interesse, seja ele comum ou próprio.” (DUARTE, 2000, p. 51).

p. 367). Daí a liquidação das sociedades de classe e sua transformação em sociedade de massas (ARENDR, 2011a, p. 370), a identificação do líder totalitário com o todo e do todo com o líder totalitário – da qual Hitler teve clara consciência e soube usar com desenvoltura e inteligência a seu favor (ARENDR, 2011a, p. 375).

Impressionava a Arendt tanto o fascínio que os líderes totalitários inspiravam em seus ouvintes<sup>13</sup> como o modo como eram facilmente substituídos e esquecidos por eles. Fluidez que traduz a essência dos movimentos totalitários, do estar (seus agentes) sempre na eminência do fazer, sem, no entanto, sentirem-se parte ou responsáveis por este fazer ou por coisa alguma. O totalitarismo, enquanto forma de governo que anula toda e qualquer diferença e torna a todos negativamente iguais, acaba por ganhar o apoio e a admiração daqueles que já atribuem valor nenhum a coisa alguma e que rejeitam veementemente toda e qualquer tentativa de atribuição de elementos qualitativos e/ou distintivos entre os cidadãos<sup>14</sup>, característica corroborante da afirmação de Arendt de ser o totalitarismo inviável em sociedade de classes<sup>15</sup>.

O sucesso da experiência totalitária resultou no fim de duas grandes ilusões dos Estados ditos democráticos, em especial os europeus, de organização político-partidária. Primeira, de que o povo, em sua maioria, preocupava-se com a vida política da nação, que

---

<sup>13</sup> Arendt vê com demasiado espanto o fato de ter os regimes totalitários o apoio das massas. Embora ciente de análises controversas, que preferiram ver nesse apoio o resultado da força da máquina da propaganda antissemita e da fomentação de ideologias e discursos de ódio contra os judeus, com base em pesquisas de opinião publicadas posteriormente à sua obra, manteve sua posição, pois os resultados de tais pesquisas mostraram que a população alemã manteve seu apoio ao regime nazista mesmo ciente do que acontecia com os judeus em seu território.

<sup>14</sup> As massas, contrariamente ao que foi previsto, não resultaram da crescente igualdade de condições e da expansão educacional, com sua consequente perda de qualidade e popularização de conteúdo, pois até os indivíduos altamente cultos se sentiam particularmente atraídos pelos movimentos de massa. [...] A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais. (ARENDR, 2011a, p. 366-367).

<sup>15</sup> De modo geral, uma sociedade de classes é constituída por um grupo de pessoas que compartilham de um mesmo padrão cultural, valores políticos e econômicos semelhantes. O elemento catalisador de uma sociedade de classes consiste no fato de estarem elas articuladas em torno de objetivos comuns, “se unirem pela consciência de um interesse comum (...) que se expressa em objetivos determinados, limitados e tangíveis”. (ARENDR, 2011a, p. 361). Refere-se, em linhas gerais, aos grupos sociais politicamente organizados (aristocratas, burgueses,) em razão de interesses comuns (condições privilegiadas e relação especial com o Estado (ARENDR, 2011a, p. 33) a partir do século XVIII e, mais especificamente, do século XIX. Em outra passagem de *As origens*, essa mesma sociedade de classes é definida em termos de uma “boa sociedade”, “elites ou grupos sociais” composta pelos “melhores” (intelectuais, artistas, grandes comerciantes, legisladores, latifundiários, etc.), cuja principal distinção se fazia por meio da educação: “a elite de qualquer grupo consistiria sempre em pessoas “educadas”, reciprocamente tolerantes e cultas”. (ARENDR, 2011a, p. 79). Homens libertos do trabalho executado pelos membros pertencentes à classe trabalhadora (operários, artesão, camponeses, pequenos comerciantes etc.).

participavam ativamente do governo e que simpatizavam sempre por um partido ou outro; segunda, a percepção de que, ainda em termos estritamente políticos, as massas não desempenhavam nenhuma função relevante. O grande trunfo dos movimentos totalitários, mesmo que apenas em termos de ideologia, talvez tenha sido o de ter dado algum sentido ao movimento histórico no consciente coletivo das massas. Necessário ponderar, que, devido ao ineditismo dos regimes totalitários, o fato de existir uma massa facilmente manipulada do ponto de vista ideológico, não existe, da parte de Arendt, nenhuma possibilidade de identificarmos estas características como condições suficientes, ou como princípio causal para a implantação ou existência dos regimes totalitários (ARENDR, 2011a, p. 363).

A emergência do totalitarismo aproximou a elite e a ralé. Tal aliança perturbou mesmo os espíritos eruditos da época. Em comum, tinham o fato de estarem, tanto a elite como a ralé, subproduto do domínio burguês, fora do sistema de classes e nacionalidades. Essa situação já os isentava de prestígio e respeitabilidade no interior das sociedades de classes européias antes mesmo que o próprio sistema de classes entrasse em colapso. O fracasso na vida profissional e a deterioração de suas vidas na esfera privada ditavam seu ritmo. Esses elementos, embora não necessariamente novos, produziram indivíduos depurados de “quaisquer interesses sociais, quaisquer afazeres, sentimentos, ligações, propriedades, nem mesmo um nome que possa chamar seu” (ARENDR, 2011a, p. 380), de modo a abrir espaço à fomentação das paixões as mais degradantes, mesquinhas e indiferentes. Escreve Arendt que:

Para eles, a violência, o poder e a crueldade eram as supremas aptidões do homem que havia perdido definitivamente o seu lugar no universo e era demasiado orgulhoso para desejar uma teoria de força que o trouxesse de volta e o reintegrasse no mundo (ARENDR, 2011a, p. 380).

Esse orgulho, por um lado, impedia o desejo de reingresso no mundo e, por outro, promovia a ruptura e destruição do próprio mundo. Daí o florescimento de um novo tipo de terrorismo, como:

Uma espécie de filosofia através da qual era possível exprimir frustração, ressentimento e ódio cego, uma espécie de expressionismo político que tinha bombas por linguagem, que observava com prazer a publicidade dada a seus feitos estrondosos e que estava absolutamente disposto a pagar com a vida o fato de conseguir impingir às camadas normais da sociedade o reconhecimento da existência de alguém. (ARENDR, 2011a, p. 381-382).

Ainda que da aproximação, havia diferenças significativas entre os membros da elite e da ralé. Enquanto a ralé buscava um lugar na história, a fama, posição que nunca ocupara antes, mesmo que a preço do infortúnio e da destruição, a elite ansiava pelo anonimato, desprezava a figura do gênio, do homem de sucesso, valores sociais dos quais ficavam de

fora. Acentua Arendt que “os membros da elite concordavam em pagar o preço, que era a destruição da civilização, pelo prazer de ver como aqueles que haviam sido excluídos injustamente, no passado, agora penetravam nela a força.” (ARENDDT, 2011a, p. 382).

A aliança entre a elite e a ralé consistiu, portanto, no prazer da elite em ver a destruição do *status quo* instituído por aquelas camadas da sociedade que os desprezaram e excluíram, que os remeteram à condição de filisteu, burguês isolado de sua própria classe, sentimentos pouco louváveis, é claro, mas não imprescindíveis de alguma justificativa. Considerando os elementos inerentes aos movimentos totalitários - o cerceamento da livre iniciativa, o controle e previsibilidade de toda e qualquer ação/atividade, a substituição do homem dotado de talento por agentes de inteligência e criatividade limitada - a aproximação entre ralé e elite faz-se mais que justificada.

Tomando como pano de fundo a teoria das formas de governo de Montesquieu (1689-1755)<sup>16</sup>, em específico, a teoria da divisão dos poderes e do princípio de ação<sup>17</sup> intrínseco a todo regime político, Arendt acrescenta a estas duas descobertas um terceiro elemento, a experiência humana fundamental à qual cada princípio de ação está incorporado<sup>18</sup>, indicando o isolamento (*desamparo*) como expressão fundamental do totalitarismo, artifício essencialmente antipolítico.

Com o objetivo de conferir plausibilidade à sua tese principal, de ser o totalitarismo uma forma de governo inteiramente nova, Arendt procurou mostrar, via aproximações e distinções, as diferenças fundamentais entre o domínio total e as outras formas de governo historicamente registradas e reconhecidas. Daí sua distinção entre o totalitarismo e a tirania. Enquanto que o governo tirânico se caracteriza pela completa ausência de leis e pela centralização do poder nas mãos de um só homem, no regime totalitário as linhas que separam

<sup>16</sup> Em *O espírito das leis* (MONTESQUIEU, 1996. p. 19-29), Montesquieu defende a existência de três formas de governo: o republicano, o monárquico e o despótico. Em seguida, procura mostrar a natureza de cada um deles. A natureza de cada governo consiste naquilo que o faz ser como é: o governo republicano é aquele em que o povo (democracia), ou parte dele (aristocracia), governa; o monárquico quando um só homem governa com leis fundamentais; o despótico, quando um só homem governa, não respeitando as leis e as regras instituídas, tomando seu desejo, ou sua vontade, como único critério.

<sup>17</sup> É o que o faz agir. Na república, esse princípio é a virtude, compreendida como virtude do cidadão dentro da política. Todos estão igualmente submetidos às mesmas leis e sofrerá seu peso; na monarquia, o princípio é a lei. Entretanto, aquele que estabelece e faz cumprir as leis se sente (e se coloca) superior a elas. Em um regime monárquico, a virtude política é substituída pela honra; no despotismo, o princípio é o medo. A vontade do príncipe (lei) deve ser sempre obedecida. Neste caso, a lei jamais pode se contradizer. Apenas a religião pode opor-se à vontade do príncipe. (MONTESQUIEU, 1996. p. 31-40).

<sup>18</sup> Conforme Correia, em seu texto de apresentação à nova edição brasileira de *A Condição Humana* (2010), “enquanto a monarquia repousa sobre a honra e a república sobre a virtude, ambas correspondendo à condição humana da pluralidade, a tirania se assenta sobre a angústia do isolamento e do medo e o totalitarismo se apóia na experiência fundamental do desamparo (*loneliness*)” (CORREIA em ARENDT, 2010, p. XVI).



legalidade e ilegalidade, poder arbitrário e poder legítimo desaparecem, o que não significa dizer que o governo totalitário opere na completa ausência de leis. O que temos no totalitarismo é a substituição das leis humanamente estabelecidas pela arbitrariedade das leis universais da natureza e da história, postuladas pela nossa tradição cultural como origem e fundamento de todas as leis. Neste sentido:

A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. (ARENDR, 2011a, p. 513-514).

O desafio às leis positivas permite ao sistema totalitário dispensar tudo aquilo que considera mera formalidade, cuja consequência imediata são a inutilidade, supressão e o gradativo esquecimento de todos os padrões culturais de conduta. A lei totalitária “promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei” (ARENDR, 2011a, p. 514-515).

Antes que promover estabilidade, a lei totalitária objetiva exatamente o seu oposto. “As leis deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais” (ARENDR, 2011a, p. 515) e se tornam leis de movimento. Implícito nessa nova acepção, de um lado, a interpretação que os nazistas fizeram da teoria da evolução das espécies de Darwin<sup>19</sup>, o homem como produto da evolução natural das espécies; de outro, a recorrência bolchevista à Marx<sup>20</sup>, que concebia a sociedade como produto do movimento histórico.

---

<sup>19</sup> Os nazistas tinham como ponto de partida a ideia de que nossas características, atitudes, habilidades e comportamentos eram determinados segundo nossas “origens raciais”. Assim sendo, todos os grupos, raças e povos (entendidos esses termos como sinônimos pelos nazistas) portavam e transmitiam seus traços genéticos arbitrariamente e de forma imutável, de modo que ninguém poderia superar as qualidades inatas de sua raça. Adotaram o princípio darwinista da “sobrevivência dos mais fortes”, atrelando essa ideia à capacidade que um grupo (raça) tem de se reproduzir e multiplicar, acumular terras e se alimentar, mesmo quando do aumento da população, cuidar e manter o seu patrimônio genético, preservando as características exclusivas de sua raça, dádivas da natureza, a fim de que tivessem sucesso em sua luta pela sobrevivência. Em razão da necessidade de expansão inerente a cada raça, a luta por território era entendida não apenas como natural, como, também, necessária, aspecto inerente à nossa condição humana. Ao definirem seu conceito de “raça”, os nazistas forjaram estereótipos positivos e negativos sobre aparência, comportamentos e cultura de diferentes grupos étnicos, supostamente inalteráveis, baseados na hereditariedade.

<sup>20</sup> Conforme Duarte, “Em sua discussão do pensamento de Marx e dos assim chamados ‘elementos totalitários no marxismo’, Arendt demonstra uma atitude cautelosa, evitando estabelecer qualquer linha direta ente ambos os pólos. Procurar-se-á em vão por qualquer simples acusação e seu esforço será justamente o de lidar cuidadosamente com o seguinte problema: se Marx não pode ser culpado pelo advento desta nova forma de governo, também não foi por acaso que o estalinismo assumiu o marxismo como sua ideologia oficial, elevando assim certos aspectos do pensamento de Marx ao plano da atualidade contemporânea como jamais antes ocorreria às ideias de um pensador. Matizando sua investigação, ela afirma por um lado, que “a linha que vai de Aristóteles à Marx mostra muito menos quebras, e quebras muito menos decisivas, do que a linha que vai de

Considerando os autores menos em suas particularidades que nas implicações teóricas gerais que ambas as teorias suscitaram, a lei da Natureza e a lei da História convergem, e funcionam, em uma única e mesma lei ou movimento. Escreve Arendt que:

(...) a lei “natural” da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica – e pôde ser usada como tal pelo racismo – quanto à lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista<sup>21</sup>. Por outro lado, a luta de classes de Marx, como força motriz da história é apenas a expressão externa do desenvolvimento de forças produtivas<sup>22</sup> que, por sua vez, emanam da “energia-trabalho” dos homens. O trabalho, segundo Marx, não é uma força histórica, mas natural-biológica – produzida pelo “metabolismo [do homem] com a natureza”, através do qual ele conserva a sua vida individual e reproduz a espécie (ARENDR, 2011a, p. 516).

Enquanto que a lei da natureza mantém tudo em movimento e elimina tudo o que é nocivo e indigno de viver, a lei da história preza pelo fim de toda e qualquer oposição<sup>23</sup>. A síntese de ambos os projetos, a destruição e eliminação completa de toda a humanidade. Nesse sentido, parece, o que fomenta o totalitarismo é menos o antissemitismo, ou o racismo, ou qualquer outra ideologia, que uma compreensão de ciência que submete a vida e a

---

Marx à Stalin” (KMT a:02), ressaltando, por outro lado, que a ‘conexão entre a dominação bolchevique e o pensamento de Marx era mais direta’ (KMT a:03) do que aquela entre o nazismo e seus precedentes históricos, apesar de todas as distorções pelas quais o pensamento de Marx teria passado até transformar-se na suma dogmática do regime soviético. Se era falso afirmar que o pensamento de Marx havia ‘causado’ o totalitarismo estalinista, também não poderia deixar de perceber que a ‘atualidade’ de seu pensamento tinha a ver com o fato de que ele pôde ser ‘utilizado e mal-utilizado’ por aquela nova forma de governo (KMT a:06)”. (DUARTE, 2000. p. 79).

<sup>21</sup> Arendt deduz da teoria marxiana sobre a luta de classes a ideia de que, no fim do processo histórico, uma classe (a mais progressista) eliminará a outra. No entanto, o que parece Marx afirmar é que se trata menos da imposição de uma classe sobre a outra que da extinção de todas as classes. Conforme Marx: “Pelo que me diz respeito, não me cabe o mérito de ter descoberto a existências das classes na sociedade moderna, nem a luta entre elas. Muito antes de mim, alguns historiadores burgueses tinham exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes, e alguns economistas burgueses, a sua anatomia. O que acrescentei de novo foi demonstrar: 1) que a existência das classes está unida apenas a determinadas fases históricas do desenvolvimento da produção; 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado; 3) que esta mesma ditadura não é mais que a transição para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes” (QUINTANEIRO, QUINTANEIRO, BARBOSA e OLIVEIRA, 2009, p. 42).

<sup>22</sup> Por forças produtivas, Marx compreende o modo como os indivíduos agem sobre a natureza, “o qual busca apreender o modo como aqueles obtêm, em determinados momentos, os bens de que necessitam e, para isso, em que grau desenvolveram sua tecnologia, processos e modos de cooperação, a divisão técnica do trabalho, habilidades e conhecimentos na produção, a qualidade dos instrumentos e as matérias-primas de que dispõem”. Segundo Marx, em Carta a Annenkov (p. 470-471), “os homens não são livres árbitros de suas forças produtivas – base de toda sua história – pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior. Portanto, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas essa mesma energia está determinada pelas condições em que os homens se encontram colocados, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social anterior a eles, que eles não criaram e que é produto da geração anterior. O simples fato de que cada geração posterior encontre forças produtivas adquiridas pela geração precedente, que lhe servem de matéria-prima para a nova produção, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade porque as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, suas relações sociais adquiriram maior desenvolvimento”. (QUINTANEIRO, BARBOSA, OLIVEIRA, 2009, p. 34.)

<sup>23</sup> Marx não faz uso do termo “oposição” em seus textos e, sim, contradição. O fim de toda contradição indica para a estabilidade ou harmonia, enquanto que o fim da oposição carrega muito mais um sentido de eliminação de seus oponentes, ou mesmo aniquilação, que de consenso, é elemento caro e característico do poder arendtiano.

dignidade humana ao crivo da lei da natureza e da história, à lei do movimento, num projeto de extermínio perene e constante de indesejáveis. Em detrimento dessa racionalidade, o terror<sup>24</sup> aparece como principal característica do regime totalitário.

O terror torna-se total quando perde sua qualidade de mecanismo de defesa e passa a funcionar como instrumento de ação da política totalitária. Difere do que fora anteriormente na medida em que seus inimigos perdem conotação real, adquirindo aspectos fictícios em termos de criação e de produção. Tem como principal objetivo inibir toda e qualquer espontaneidade, permitir que a força das leis da natureza e da história cumpram livremente sua função. O regime totalitário inova na medida em que seus inimigos já não vêm de fora, mas são resultado da supressão limítrofe das linhas que separavam os culpados dos inocentes, os criminosos daqueles que não cometeram crime algum<sup>25</sup>.

Escolhidos os “inimigos objetivos”, o terror é então aplicado no sentido de garantir, por intermédio desses, a pura e simples realização da lei do movimento. Concepções morais oriundas de nossa tradição como certo e errado, permitido e não-permitido, culpado ou inocente, tornam-se vazias. O terror passa a constituir o meio, mas também o fim, pelo qual se torna possível a fabricação de uma nova humanidade, eliminando todos aqueles que, em benefício do todo, carecem ser sacrificados (ARENDR, 2011a, p. 517).

Sob o crivo das leis positivas, os canais de comunicação e integração entre os homens são postos em risco em razão da natalidade. A “natalidade” em Arendt tem como pressuposto o princípio de que o homem, “pelo fato de ter nascido, é um novo começo, e seu poder de começar pode muito bem corresponder a este fato da condição humana” (ALMEIDA, 2013, p. 29). Segundo Almeida, ela “é a condição mais geral da existência humana. Não está ligada ao fato biológico de nascer, mas com uma relação dos que nascem com o mundo existente” (ALMEIDA, 2013, p. 29). Para Correia a natalidade “não é idêntica

<sup>24</sup> O terror, característico do que é terrível, qualidade daquilo que causa ou provoca pânico, medo, pavor, etc., frente a situações ou experiências negativas ou ameaçadoras, esteve sempre presente no cotidiano e na vida das pessoas, a exemplo das situações de guerra, conflitos e disputas territoriais, ditaduras, violência urbana exacerbada, etc. Em todas estas situações, o fato real de um ataque inimigo, que deve ser freado, combatido, vencido. Em Arendt, no entanto, o terror perde seu caráter puramente instrumental, isto é, o de ser meio para alguma coisa, expressando-se como essência da dominação totalitária. Conforme Arendt, “o terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. [...] O terror total, a essência do regime totalitário, não existe a favor nem contra os homens. Sua função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento”. (ARENDR, 2011a, p. 517-518).

<sup>25</sup> Segue-se que “culpado é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a quem é ‘indigno de viver’, quanto a ‘classes agonizantes e povos decadentes’” (ARENDR, 2011a, p. 517). Embora o terror mande cumprir esses julgamentos, no final, nem vítimas nem executores são culpados. Todos apenas encenam seus papéis, fazem cumprir a lei, determinada pelo tribunal superior da natureza e da história.

ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo” (CORREIA, 2010a, p. 813).

Cada nascimento implica, portanto, um novo começo, a inserção do novo no mundo. A lei positiva deve garantir a criação de um espaço comum em que os atores possam ver e serem vistos, expressarem opiniões e julgamentos, estabelecerem laços e projetos resultantes de uma ação livre, de modo a ter como fundamento o fato de coexistirem em um mundo comum, plural, a ser construído e partilhado, lugar de acolhida e continuidade.

Em um estado tirânico, esse espaço público é cerceado. As relações sociais “entre” os homens são mutiladas. No entanto, resta ainda ao sujeito sua individualidade, sua consciência, seu pensamento, espaço esse em que se realiza o diálogo do sujeito com ele mesmo. Já o totalitarismo não se contenta apenas em cercear esse espaço da liberdade pública, isolando o indivíduo de todos os outros, mas o isola, inclusive, de si mesmo, impedindo toda e qualquer forma de comunicação, sentimento, afeto ou importância. Dessa forma, as condições reais e materiais para que as leis da história e da natureza sejam postas não apenas em movimento, mas em ritmo acelerado, estarão garantidas.

Uma vez que o nascimento significa, em si mesmo, a inserção do novo no mundo e a condição *per se* do reino da liberdade, vai ser justamente sobre ele que o terror se lançará, pois, “como servo obediente do movimento natural e histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo” (ARENDDT, 2011a, p. 518).

Igualmente relevante enquanto característica essencial do regime total é o papel desempenhado pelas ideologias<sup>26</sup>. Segundo Arendt, elas não são em si mesmas suficientes para forjar um sistema político ao modo totalitário. O problema resulta de sua instrumentalidade. Arendt (2011a, p. 522-524) aponta três elementos especificamente totalitários inerentes a todo pensamento ideológico, descritos nos próximos parágrafos.

O primeiro deles consiste no fato de ter as ideologias a pretensão de explicar não o que uma coisa é, mas o que ela vem a ser. Fixa-se não nos fenômenos como aparecem, mas em seu movimento. Orientam-se sempre na direção histórica. Pretendem explicar o que foi, o que é e oferecer uma previsão segura do futuro.

O segundo elemento configura-se na sua capacidade de libertar-se de toda experiência da qual nada pode aprender de novo, mesmo se tratando de fatos estritamente recentes, emancipando-se da realidade. Liberando o pensamento tanto da experiência como da realidade, com o auxílio da propaganda, cria-se um mundo fictício pautado em mistérios, segredos ocultos, conspirações etc. Uma vez no poder, passam a converter, por meio da propaganda<sup>27</sup>, suas ficções em realidade tangível. No interior do regime nazista a propaganda tornava todos conscientes de sua condição de suspeitos, fossem eles culpados ou inocentes.

A título de exemplificações sobre as ideologias totalitárias, Arendt chama a atenção para o papel desempenhado pelo cientificismo na modernidade. O modo irrefletido como fora utilizado, acabou por substituir os fundamentos legítimos de constituição do poder e justificar ideologias totalitárias, dentre elas, a de que estamos inseridos dentro de um processo histórico sob o qual não podemos interferir, e mais, de que não apenas a natureza pode ser transformada pelo homem, mas que o homem pode mudar sua própria natureza. Conforme Arendt:

O cientificismo da propaganda de massa tem sido empregado de modo tão universal na política moderna que chegou a ser identificado como sintoma mais geral da

---

<sup>26</sup> As ideologias, que só adquiriram algum significado reconhecidamente importante em termos políticos no século XIX, tornaram-se instrumentos essenciais do regime totalitário. Arendt define “ideologia” como “a lógica de uma ideia” (ARENDR, 2011a, p. 521), tendo como objeto de investigação a história à qual a ideia é aplicada. O resultado, a “revelação de um processo que está em constante mudança” (ARENDR, 2011a, p. 521). Dito de outra maneira é pretensão da ideologia conhecer os mistérios inerentes a todo processo histórico e explicá-los segundo uma coerência lógico-racional. Seu alvo de interesse, o processo histórico, mesmo que explicado através da lei da natureza. No intuito de explicar um fenômeno, recorre-se a uma ideia e a lógica da própria ideia lhe serve como instrumento de explicação. O pressuposto é o de que uma ideia é mais que suficiente para explicar o desencadeamento de todo um processo histórico. Toda contradição, a exemplo do que observamos na dialética hegeliana tradicional é retirada, já que o pensar, atividade do espírito, deve dar espaço ao coerente sistema de dedução lógica inerente à ideologia.

<sup>27</sup> A propaganda totalitária tinha por objetivo conquistar as massas. No entanto, quando radicalizada, o totalitarismo a substituiu pela doutrinação e pelo uso da violência a fim de conferir realidade às suas ideologias e mentiras utilitaristas.

obsessão com a ciência que caracterizou o Ocidente desde o florescimento da matemática e da física do século XVI. Assim, o totalitarismo parece ser apenas o último estágio de um processo durante o qual a “ciência [tornou-se] um ídolo que, num passe de mágica, cura os males da existência e transforma a natureza do homem” (ARENDDT, 2011a, p. 395).

Para Arendt, há uma intrínseca relação entre o cientificismo moderno e o surgimento das massas. O coletivismo das massas, acolhido e considerado válido pelo discurso da ciência moderna, que atrelavam o surgimento das leis naturais ao processo histórico, inibia a liberdade individual e a imprevisibilidade de cada ação. No entanto, mesmo entre os autores ditos cientificistas, nenhum deles afirmará a possibilidade de mudança da natureza do homem. Nenhuma corrente do pensamento político da modernidade afirmou outra função da política que não o pressuposto do bem-estar humano. Apenas o cientificismo totalitário mostrou-se completamente alheio à qualquer pesquisa científica moderna que se propusera séria.

Outra ideologia difundida pela propaganda totalitária foi o da infalibilidade do líder. Uma vez que o discurso do líder visava sempre à efetivação de determinado projeto, tornou-se comum entre os líderes dos movimentos totalitários converter os anúncios de suas intenções políticas em profecias. Tal conversão exigia a instauração de medidas que alinhassem seus discursos fictícios à realidade.

Atrelado à indústria de produção fictícia da realidade, está o fato de que as massas, devido sua própria constituição, pouco interesse demonstravam pelos fatos em si mesmos. Pouca importância, aliás, pareciam dar à própria experiência. O que os interessavam eram antes fatos inventados, fantasiosos, desde que alinhados à lógica do sistema. Conflito entre ficção e realidade era compreensível na medida em que as massas, em função de seu isolamento e atomização, sentiam-se forçadas a viver em um mundo hostil no qual já não podiam mais existir, condição de completo abandono social e espiritual.

Embora seja verdade que as massas são obcecadas pelo desejo de fugirem da realidade porque, privadas de um lugar no mundo, já não podem suportar os aspectos acidentais e incompreensíveis dessa situação, também é verdade que a sua ânsia pela ficção tem algo a ver com aquelas faculdades do espírito humano cuja coerência estrutural transcende a mera ocorrência. Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência. A revolta das massas contra o “realismo”, o bom senso e todas “as plausibilidades do mundo” (Burke) resultou da sua atomização, da perda de seu status social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido. Em sua condição de deslocados espirituais e sociais, um conhecimento medido da interdependência entre o arbitrário e o planejado, entre o acidental e o necessário, já não produz efeito. (ARENDDT, 2011a, p. 401).

O poder da propaganda totalitária reside, portanto, no fato de isolar as massas da realidade, de mantê-las atreladas a um sistema de “mistérios”, “segredos” e sensacionalismo. Sobre os grandes feitos da propaganda nazista, está a transformação do antissemitismo em princípio de autodefinição; a crença de uma conspiração judaica mundial; a necessidade de preservação e purificação da raça, atrelado à defesa da igualdade não de direitos, mas de natureza, a título de obrigação do Estado.

O Terceiro elemento especificamente totalitário inerente ao pensamento ideológico é o fato de que, como os regimes de aspiração total não conseguem transformar a realidade, procuram libertar o pensamento da experiência por meio de métodos demonstrativos, fatos arrumados, com coerência irreal. Argumentação ideológica que obedece aos dois critérios acima citados, os elementos de movimento e de emancipação da realidade e da experiência. Portanto, o que interessa ao regime totalitário é menos a ideologia em si mesma que o processo lógico que delas pode ser deduzido e utilizado, a possibilidade instrumental que ela comporta.

O sucesso da ideologia depende do sucesso da tirania que sua lógica implica. Tirania que impõe à mente um processo que não pode ser contradito e que inibe a própria atividade do pensar. Para funcionar, ela deve cercear nos indivíduos tanto a liberdade individual, capacidade interior do homem, como sua liberdade política, passível de realização apenas quando garantida seu aspecto de ação, no espaço que se dá “entre” os homens. Nesse sentido, o súdito ideal do regime totalitário longe está do militante convicto. O que encontramos ali é, antes, o sujeito massificado, isolado, atomizado, incapaz de fazer distinção entre ficção e realidade, entre o verdadeiro do falso. Uma vez que afirmamos ser o terror a essência do governo totalitário, este só pode funcionar num cenário em que os homens se isolam uns dos outros, uns contra os outros, um indiferente em relação ao que acontece com os outros.

Diferente da propaganda e do conteúdo ideológico totalitário, sua organização, no momento que antecede a tomada de poder, mostra-se completamente nova. Através da produção de um mundo irreal conspirador, faz com que a sociedade aja e reaja segundo as regras desse mundo fictício. Diferentemente das ditaduras e das tiranias, os membros da organização totalitária acreditam e levam a sério sua propaganda. Propaganda e organização totalitária revelam-se como as duas faces de uma mesma moeda.

Um aspecto relevante na organização totalitária no momento em que precedeu a tomada do poder foi a criação do movimento de vanguarda. Constituído por simpatizantes do próprio movimento, tinham como tarefa não apenas isolar os membros do partido do mundo

real, como conferir às mentiras fictícias criadas pelo movimento aparência de verdadeira realidade.

As organizações de simpatizantes dão aos movimentos totalitários uma aparência de normalidade e respeitabilidade que engana os seus membros quanto à verdadeira natureza do mundo exterior, da mesma forma que engana o mundo exterior quanto ao verdadeiro caráter do movimento. As organizações de vanguarda funcionam nas duas direções: como fachada do movimento totalitário para o mundo não-totalitário, e como fachada deste mundo para a hierarquia interna do movimento (ARENDDT, 2011a, p. 416).

Ainda mais perceptível o fato de que estas instâncias, ou camadas criadas pelo movimento, mantêm um distanciamento seguro entre si. Embora os membros do partido sejam protegidos pelos movimentos de vanguarda não há entre eles nenhuma relação ou hierarquia de poder. Esse fato se repete dentre as demais camadas ou níveis dentro do próprio movimento.

Um movimento organizado em camadas, o qual uma protege e isola a outra de si mesma e das demais, tem suas vantagens. Primeiro, neutraliza o impacto causado pelo dogma totalitário de que o mundo é dividido entre dois grandes campos inimigos, de modo a estar o movimento em oposição ao resto do mundo, aumentando nos membros do partido a agressividade e violência indiscriminada, característica dos regimes totalitários; segundo, essa estrutura pode ser repetida indefinidamente, mantendo sua organização em estado de fluidez, permitindo a criação e inserção de novas camadas e a definição de novos graus de militância. Portanto, um tipo de hierarquia flutuante, no qual o aparecimento de novos controles faz-se necessários no intuito de controlar os atuais controladores (ARENDDT, 2011a, p. 419).

É importante para a organização totalitária manter a impressão de que todos os envolvidos, em suas respectivas camadas, estão representados no poder, independentemente de sua classe social, ofício ou profissão. Objetivamente, essa medida visa converter toda a população em simpatizantes do movimento, isto é, galgar o domínio total. Duplicando todas as esferas dos setores sociais, em um movimento que vem de dentro pra fora, mina e esteriliza todas as organizações e todos os movimentos.

Dado esse aspecto flutuante do movimento, nenhum de seus setores se solidifica. Nenhum sentimento de pertença ao que quer que seja se afirma. Vazio institucional que gera indiferença, do indivíduo para consigo mesmo e para com todos os outros; indivíduos destituídos de toda e qualquer qualidade essencialmente humana. No interior dessa estrutura, cumpriram as elites função contrária aos movimentos de vanguarda. Ao invés de produzirem os aspectos de normalidade do movimento e blindarem seus membros da exterioridade, antes



tornava cada um de seus membros responsáveis universais de todos os crimes cometidos por qualquer indivíduo, desde que cometido a encargo do regime total.

No centro do movimento totalitário residia a figura do líder. Diferentemente dos regimes ditatoriais e tirânicos, por eximir-se da necessidade da simples violência para alcançar a vitória, funcionava como motor que colocava em movimento toda a engenhosidade totalitária. Isolado dos demais, significa algo mais que um mero ser humano. Não se tem acesso à sua vida privada. Seu desejo se torna lei. Sua figura ou representatividade é inquestionável e insubstituível. Personificado por cada um dos membros. Dele emana todo poder e toda ordem, única (supostamente) força e fonte onipresente.

A principal tarefa do líder totalitário consiste em personificar a dupla função inerente a cada camada do movimento, “a defesa mágica do movimento contra o mundo exterior e, ao mesmo tempo, ser a ponte direta através da qual o movimento se liga a esse mundo” (ARENDDT, 2011a, p. 424). Talvez o maior problema aqui seja o fato de ser o erro incompatível com sua figura. No caso de alguém cometer um erro, enquanto sujeito personificação do líder, esse seria tido como um impostor e sua punição seria a morte. Uma vez atestada a infabilidade do líder, tudo que venha a contradizê-la deve ser considerada em termos do cinismo, traição, seguido do extermínio. Como consequência imediata, o fato de ninguém se sentir confortável em lugar algum, em posição, ou em razão de coisa alguma.

### 1.3. O TOTALITARISMO NO PODER

Retornando à tese arendtiana de ser o totalitarismo um regime político inédito, com ideologias e objetivos específicos, propomos retomar aqui os traços característicos de seu funcionamento quando galgado o poder. Utilizando-se de Trótski, Arendt aludiu sobre o slogan que melhor definiria os regimes totalitários no modelo de uma “revolução permanente”<sup>28</sup>. Na União Soviética, essa revolução permanente manteve-se sob a forma de expurgos gerais enquanto que no nazismo fora substituída pela noção de uma seleção racial interminável, cujos critérios de seleção radicalizavam-se drástica e constantemente, tendo como consequência direta o extermínio em massa de inaptos.

---

<sup>28</sup> O movimento só pode sobreviver através da expansão, por isso forja uma “revolução permanente” – no caso do stalinismo – e uma radicalização permanente da seleção racial – no nazismo. Para não adquirir estabilidade e não gerar um modo de vida nacional em que suas práticas se tornem leis às quais o líder tenha que seguir, têm no conflito permanente com o mundo exterior a fonte de seu poder. (TURBAY, 2013)

Em oposição ao caráter flutuante sem o qual o movimento não poderia sobreviver, tanto Hitler como Stálin prometiam uma época de estabilidade a todos, na intenção de maquiar a realidade, cuja concretude atentava para a efetivação de um estado de instabilidade permanente<sup>29</sup>. Devia o líder totalitário evitar, a qualquer preço, que o *status quo* atingisse certo nível de estabilidade e que esta pudesse representar o surgimento de um novo modo de vida.

Uma vez no poder, a tônica dos regimes totalitários visava, por um lado, a extensão de seu domínio em escala global, por outro, a eliminação de toda oposição, de toda e qualquer resistência ou organização não-totalitária. Nesse objetivo, o líder totalitário faria uso de todos os meios e recursos disponíveis do aparelho estatal, em específico, conferir à polícia secreta a função de executante e guardião da experiência doméstica, a transformação da ficção em realidade, e erigiria os campos de concentração “como laboratórios especiais para o teste do domínio total” (ARENDDT, 2011a, p. 442).

O Estado Totalitário é, antes de qualquer outra coisa, uma experiência que foge ao bom senso. Que não apenas foge, mas para o qual o bom senso se tornou obsoleto. Uma vez no poder, ao invés da fundação de instituições novas e a criação de um novo código de leis, o terror. Aquilo que melhor caracteriza o funcionamento do governo total é seu desprezo por toda e qualquer constituição ou código de leis. As leis são regidas pela vontade do líder, isenta de qualquer perspectiva ético-valorativa<sup>30</sup>.

O Estado Totalitário mostrou-se uma instituição amorfa. Segundo Turbay:

Com a concomitante existência de partido e Estado, o partido passou a fazer o papel de “governo ostensivo” e o Estado de “governo verdadeiro”, como símbolo externo e decorativo de autoridade estatal. O conflito de autoridade gerado pela coexistência destes governos condizia com seu princípio de duplicação de órgãos, a não ser pela possibilidade do relacionamento entre estas duas esferas começarem a seguir procedimentos que gerem alguma estabilidade, o que era facilmente resolvido com a multiplicação de órgãos. Com a constante transferência de poderes nunca se sabia que órgão era responsável por o que, nem qual era superior e qual era inferior. Estas condições favoreciam a espionagem de um órgão pelo outro e impediam que os próprios membros dos círculos governamentais ficassem estáveis em suas posições. O isolamento era componente não só do controle das massas, mas também da própria estrutura de poder, fazendo da deslealdade prática geral. A razão da falta de hierarquia é sua consequente falta de autoridade, qualquer autoridade consistiria em restrição ao domínio total. Se este característico “amorfismo” do governo totalitário pôde ser um instrumento ideal de liderança, por outro lado ele destrói todo senso de responsabilidade e de competência. A improdutividade resultante não chegou,

<sup>29</sup> O líder totalitário tinha assim, uma dupla função, “estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia, e tem, por outro lado, de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade” (ARENDDT, 2011a, p. 441).

<sup>30</sup> Segundo o postulado hitlerista, o “Estado Total não deve reconhecer diferença entre a lei e a ética” (ARENDDT, 2011a, p. 444).

porém, a ser um problema num governo que desprezava qualquer interesse limitado e local. Em não se tratando de um governo normal, mas de um movimento que em defesa da “raça ariana” via o povo alemão como mais um a ser subjugado, o Estado se torna uma “organização de vanguarda de burocratas simpatizantes” cuja função é “propagar confiança entre as massas de cidadãos meramente coordenados (OT III, p. 463)”. (TURBAY, 2013, p. 46-47).

Coexistindo em seu interior duas instâncias de poder, o partido e o Estado, cuja relação entre ambas consistia no fato de uma representar uma autoridade aparente, a outra uma autoridade real. O Estado se incumbia de promover e disfarçar o verdadeiro poder que era exercido pelo partido. Não apenas a fonte da autoridade fora duplicada como, também, todos os órgãos públicos institucionais. Tal estratégia servia ao sistema de controle do regime, uma vez que conservava as administrações existentes, mas que, ao criar novas, as destituíam de todos os poderes. Conforme Duarte:

Sob condições totalitárias, o Estado não é sequer um instrumento, mas mera fachada para o mundo não totalitário. A verdadeira estrutura de poder encontra-se no Partido e, especialmente, em sua polícia secreta, estando esta sujeita aos desmandos ou vontade do líder. A polícia secreta é ainda, não apenas o instrumento pelo o qual se aplicam as leis, mas a própria lei. (DUARTE, 2000, p. 63-64).

Essa mera duplicação de órgãos, no entanto, não é suficiente para explicar o amorfismo da instituição totalitária. O que melhor o caracteriza é a multiplicação de órgãos, somada à constante troca de autoridade entre poderes rivais, que deixava a todos a ver navios. Mesmo no interior do regime totalitário, ninguém sabia ao certo qual autoridade considerar. O poder sempre em transferência, sujeito às ordens do líder como ao desejo das lideranças. O que se mostrou verdadeiro nessa estrutura era que quanto mais visível uma agência governamental menos poder ela tinha, que quanto menos se sabia da existência de um órgão estatal, mais poder concentrava. Que seu objetivo era a eliminação de toda a espontaneidade, de toda liberdade. Uma estrutura, portanto, em que a fonte e o monopólio do poder estão concentrados na figura do líder (ARENDRT, 2011a, p. 455).

Retornando à base do regime totalitário, tem-se a figura do indivíduo isolado, atomizado. No interior de um processo destituído de qualquer função política ou social, há o papel desempenhado inicialmente pelos judeus, mas não apenas; em descompasso com a intenção de fundar e expandir um império germânico até sua dominação total, a imbricar tanto a alienação dos simpatizantes do movimento relativo aos fatos como a um conceito de poder novo e sem precedentes, força produzida pela organização, que não apenas compreendia mecanismos de violência, como requinte de extrema crueldade.

Talvez a mais cruel e decisiva ideologia relativa ao funcionamento do regime totalitário consista na introdução da noção de “inimigos objetivos”. A ideia de “movimento” sob o qual toda estrutura totalitária fora construída, exige não apenas sua criação, mas sua produção contínua e indiscriminada. Após o completo extermínio de um grupo, outro será “encontrado”, mantendo o movimento em marcha, e apenas isso, de acordo com a necessidade e as circunstâncias.

Uma vez que todos foram tornados suspeitos, dada a capacidade inerente ao espírito humano do pensar, o corpo social, se assim ainda o pudermos denominar, tornou-se um sistema de vigilância efetivo de todos contra todos. Tal mecanismo nos permite entender como funcionava a lógica não apenas dos confinamentos, mas do isolamento e atomização dos indivíduos na sociedade de massas, consequência da abdicação, por parte do coletivo, da esfera da vida privada, negação completa de toda e qualquer forma de liberdade.

A negação completa da liberdade estabelece relação direta com o princípio de natalidade e com os campos de concentração, verdadeiro segredo dos regimes totalitários, que só vieram a público apenas em seu último estágio. Para Arendt:

O domínio total tem nos campos de concentração sua melhor, mais clara e evidente forma de atuação. Seu objetivo, suprimir toda pluralidade e diferenciação, eliminar todo e qualquer espaço no qual tanto a liberdade pública como a individual possa se expressar, reduzir o ser humano a mera coisa, inferior aos animais (ARENDDT, 2011a, p. 489).

Cerceando a vida, inibia toda e qualquer possibilidade de inserção de algo verdadeiramente novo no mundo, inibe toda criatividade, individualidade, espontaneidade e imprevisibilidade.

O aparecimento dos campos de concentração veio à luz do dia no início do século XX, tendo como objetivo o confinamento dos sujeitos indesejáveis. O elemento inteiramente novo nessa forma de confinamento estava na prerrogativa de que é possível destruir a psique mesmo que preservando o corpo físico do homem. Necessário era menos a extinção física, já que sua força podia ser aproveitada pelo próprio sistema que a produção de sujeitos cuja condição interna inibisse mesmo seu desejo de viver.

O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio consiste no fato de que os internos, mesmo conseguindo sobreviver, encontram-se inteiramente isolados de todos os demais. Todas as esferas da vida humana foram interditadas. A indiferença quanto à vida em si torna-se latente não apenas entre os funcionários do regime como também entre os internos, subjugados ao regime. (ARENDDT, 2011a, p. 493).

A efetivação dos campos de concentração obedeceu algumas regras de constituição. Primeiro, a aniquilação do sujeito jurídico do homem, isto é, a exclusão de parcela da população da proteção da lei, atrelado ao que chamaram de “custódia protetora”, que consistiu na inclusão de criminosos nos campos de concentração, sob o pretexto de proteger a sociedade de sujeitos nocivos ou perigosos. Na prática, tinham por objetivo inibir nos indivíduos toda e qualquer capacidade de ação. O importante é que essa inclusão dos criminosos servia menos aos propósitos dos campos de concentração e de extermínio que à propaganda direcionada às massas, relativa ao acareamento de seu apoio. Apenas na medida em que se aplicam castigos imprevisíveis sobre pessoas tornadas criminosas é que a psicologia totalitária atinge seu objetivo de destituir nos sujeitos sua pessoa jurídica.

O processo de massificação ou atomização dos indivíduos estabelece relação direta com o princípio essencial dos campos de concentração, o de selecionar arbitrariamente suas vítimas. Diferente do que acontecia nos sistemas antigos de confinamento, as vítimas eram agrupadas aleatoriamente, sem consideração à natureza de seus crimes. Essa equidade entre tudo e todos torna todos meros objetos, destituídos de seus direitos civis básicos, essenciais.

O segundo passo na efetivação do domínio total consiste na morte da pessoa moral do homem. A eliminação de todo oponente, ou tornado um, indica para a principal faceta do sistema totalitário, do esquecimento sistemático, no qual não apenas seus pares, judeus, presos políticos, criminosos etc., como, também, mesmo a família e amigos, esquecem-se uns dos outros mutuamente. No interior dos campos de concentração “a dor e a recordação são proibidas” (ARENDDT, 2011a, p. 503).

Hannah Arendt dedicou sua vida à compreensão do totalitarismo. A descoberta das atrocidades dos campos de concentração a conduziu num mergulho apaixonado na cena política contemporânea e despertou seu desejo de pensar sobre o impensável. Os anos que se seguiram à publicação de as *Origens* foram marcados por escritos que, antes que uma retomada das reflexões de 1951, consistiram em um olhar perspicaz sobre o presente. Daí a percepção de que muitos dos elementos que permitiram existir o totalitarismo ainda nos faziam e nos fazem companhia. Vislumbra-se a possibilidade, por mais terrificante que pareça, de algo semelhante tornar acontecer.

Parece ser a preocupação arendtiana pensar os meios sob os quais resistir e combater o totalitarismo. Nesse sentido é que Arendt irá investigar a natureza intrínseca ao fenômeno total e estabelecer os traços distintivos entre essa forma de governo, essencialmente apolítica, e outras formas legítimas de poder. Todo esse esforço, veremos a seguir, conduziu nossa

autora a revisitar os arquivos de nossa tradição, em específico, aqueles curtos espaços no tempo em que pode o poder aparecer, fundado no discurso e no estabelecimento de acordos, tomado aqui como expressão e condição necessária à fundação de toda e qualquer estrutura legítima de poder.

## CAPÍTULO II: O CONCEITO DE PODER EM HANNAH ARENDT

Observamos no capítulo anterior uma análise do evento totalitário. Menos que o resultado de um processo histórico, a indicação dos elementos que, embora já presentes na cultura européia do novecentos, não são capazes, em si mesmos, de engendrar artifício humano algum, foram “cristalizados” no totalitarismo, de modo a colocar em curso um projeto em tudo extraordinário e igualmente terrificante.

Diferente daquilo que marcou o início da filosofia ocidental, o “*thaumazein*”, (“espanto”, “assombro”), teve Arendt a dor e o desespero como ponto de partida ou estímulo para suas reflexões. Os textos que se seguiram às *Origens*, no entanto, aparecem como que mesclados de certa dose de esperança, uma vez considerada a habilidade que o homem tem de dar início a coisas novas. Neste capítulo analisaremos, portanto, o conceito de poder arendtiano à luz da experiência totalitária, fenômeno que representa o momento original a partir do qual a esfera pública se constitui. Associado à capacidade humana de principiar e desenvolver ações em concerto, o poder estabelece relação intrínseca, como que se confundindo com a própria liberdade. Ao longo do capítulo, esboçaremos os traços de um conceito de poder não apenas diverso, mas em situação de radical oposição daquilo como historicamente concebido e interpretado por nossa tradição de pensamento político-filosófico ocidental.

### 2.1. A DOMINAÇÃO TOTALITÁRIA

Em *Origens do totalitarismo* o conceito de poder restringe-se, quase que exclusivamente, à sua manifestação como constructo institucional. Afere menos a uma caracterização específica do que vem a ser o poder<sup>31</sup> que a encarnação de uma nova forma de governo fundada na ideologia e no terror, cujo metabolismo encerra seus aspectos estritamente instrumentais. O terror, que embora congratule com a violência e em muito a transcenda por efeito de sua operacionalidade, tem a função de conferir realidade e manter intactas as ideologias criadas pelo movimento e pelo governo totalitário, cujos resultados

---

<sup>31</sup> Conforme observamos no capítulo anterior quando da caracterização do totalitarismo, Arendt, em as *Origens*, define muitos de seus conceitos a partir de descrições fenomênicas. Ao que parece, trata-se da insuficiência de determinados conceitos, muitos deles pela tradição político-filosófica consagrados, para expressar uma realidade complexa, de difícil compreensão (KOHN, em apud FISTETTI; LUCIANI, 2007).

catastróficos submetem e eliminam a todos indistintamente<sup>32</sup>, revelando um tipo de poder que, diferente de tudo o que fora antes, encarregou-se menos de produzir estabilidade e garantir um espaço público no qual um determinado modo de vida pudesse aparecer que instaurar o caos seja no interior das instituições político-sociais, como no regime de leis<sup>33</sup>.

Fenomenicamente, o poder total se mostra em toda sua monstruosidade quando do controle de todos os espaços e mecanismos de força e de violência à disposição do Estado. Fundado na artificialização da realidade, dessa deve o poder totalitário confrontar-se e evadir-se, uma vez que:

O possuir poder (*totalitário*) significa o confronto direto com a realidade, e o totalitarismo no poder procura constantemente evitar esse confronto, mantendo o seu desprezo pelos fatos e impondo a rígida observância das normas do mundo fictício que criou. (ARENDR, 2011a, p. 442).

Tal paradoxo reflete tanto a essência como as condições de efetivação de uma estrutura política ao modo totalitário, caracterizado por sua instabilidade e fluidez, ambos ancorados sob o crivo da lei natural do movimento. Analogicamente ao que ocorre na natureza, pertinente à sua preservação e expansão, deve o poder totalitário ascender ao domínio total e aspirar à conquista e controle de toda a população mundial. Daí sua necessidade de eliminar todo e qualquer dissenso, funcionalidade possível apenas via instrumentalização e utilização do aparelho estatal<sup>34</sup>.

Um dos principais constructos ideológicos do totalitarismo que serviu à constituição do poder total fundou-se na crença da possibilidade de intervenção e alteração de nossa

---

<sup>32</sup> Segundo Arendt, os campos de concentração e de extermínio serviram de laboratórios para provar e demonstrar sua crença fundamental de que tudo era possível. Na tentativa de erradicar toda e qualquer pluralidade e diferenciação entre os seres humanos, os nazistas produziram os mecanismos necessários para reduzir todos os indivíduos a um único denominador comum, uma “espécie humana semelhante a todos os outros animais”, cuja única liberdade, e que mais tarde também seria interdita, consistia apenas em “preservar a espécie”. A razão de ser dos campos transcendia o mero extermínio e degradação dos indivíduos, eliminando, sob condições cientificamente controladas, toda e qualquer espontaneidade, expressão primeira e mais significativa da nossa condição humana (ARENDR, 2011a, p. 488-489).

<sup>33</sup> Relativo à função do líder totalitário, “(Ele) enfrenta duas tarefas que a princípio parecem absurdamente contraditórias: tem de estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia e, tem, por outro lado, de evitar que este mundo adquira nova estabilidade; pois a estabilização de suas leis e instituições certamente liquidaria o próprio movimento e, com ele, a esperança da futura conquista do mundo. O líder totalitário tem de evitar, a qualquer preço, que a normalização atinja um ponto em que poderia surgir um novo modo de vida – um modo de vida que, após certo tempo, poderia deixar de parecer tão falso e conquistar um lugar entre os modos de vida muito diferentes e profundamente contrastantes das outras nações da terra”: (ARENDR, 2011a, p. 442).

<sup>34</sup> “O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo, de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento”(ARENDR, 2011a, p. 442).



“natureza humana<sup>35</sup>”. Um tipo de poder sem precedente e alheio a todo e qualquer significado que outrora obteve em nossa tradição de pensamento político ocidental. A fim de dar início a tamanho empreendimento, carecia o totalitarismo de objetificar pessoas, convertendo-as em coisas aptas e passíveis de utilização. Tal feito exigia cumprir o poder total, a dupla função de matar as pessoas jurídica e moral de um número significativo de homens. O aniquilamento pessoa jurídica se deu pela retirada dos judeus do corpo político, isto é, pela perda da cidadania (excluídos da proteção da lei) e agravada quando o mundo não-totalitário, por efeito desse processo de desnacionalização em massa, viu-se forçado a considerar os judeus (e todos aqueles atingidos pelo processo de desnacionalização) como pessoas fora-da-lei. O ápice de todo esse processo foi a inclusão de criminosos<sup>36</sup> nos campos de concentração e de extermínio. Criminosos e não criminosos eram tratados como iguais, como que pertencentes a uma mesma estirpe, cujo julgamento e punição prescindiam de terem cometido, ou não, crime algum.

Já a destruição da pessoa moral dos homens fora alcançada pela supressão da figura do mártir<sup>37</sup>, por nós muito conhecida e reverenciada, corrompendo nos indivíduos todo e qualquer vestígio de solidariedade humana. Na medida em que a administração dos campos

---

<sup>35</sup> Há implícito no conceito de “natureza humana” a ideia de que existe uma essência humana que nos distingue, por exemplo, de todos os outros animais, vegetais, minerais etc.; ainda que cada indivíduo comporta em si mesmo um elemento diferenciador entre si mesmo e seus iguais. Tendo em vista a perspectiva aristotélica sobre o tema, tem-se a compreensão do ser humano como ser racional dotado de fala e de linguagem. Historicamente, a discussão sobre a “natureza humana” vestiu-se de várias roupagens, “*homo sapiens*”, “*homo economicus*”, “*homo faber*”, “*homo laborans*”, “*homo ludens*” etc. Há aqueles para quem o ser humano não pode ser definido segundo um critério universal mudando o foco da investigação sobre a “natureza humana” para a perspectiva da “condição humana”. Outros ainda lidam com ambos os conceitos, diferenciando-os e relacionando-os, segundo os critérios da necessidade e da conveniência.

<sup>36</sup> “A inclusão de criminosos – a que acabamos de aludir – é necessária para emprestar credibilidade à alegação propagandística do movimento de que a instituição existe para abrigar elementos fora da sociedade. Os criminosos não deveriam estar nos campos de concentração, porque é mais difícil matar a pessoa jurídica de um homem culpado por algum crime do que a de outro totalmente inocente. O fato de constituírem categoria permanente entre os internos é uma concessão do Estado totalitário aos preconceitos da sociedade, que assim pode habituar-se mais facilmente à existência dos campos. Por outro lado, para não alterar o sistema de campos, é essencial, enquanto exista no país um sistema penal, que os criminosos somente sejam enviados para lá depois de haverem completado a sentença, isto é, quando de fato já tenham direito à liberdade. Em hipótese alguma deve o campo de concentração transformar-se em castigo previsível para um crime definido” (ARENDDT, 2011a, p. 498-501). Além de criminosos, eram igualmente enviados aos campos de concentração sujeitos oriundos de outras categorias, dentre eles, prisioneiros políticos e membros de grupos opositores. Importante, ainda, a ênfase arendtiana de que essa divisão dos presos em categorias obedecia simplesmente à organização tática dos campos. A seleção de suas vítimas acontecia sempre de modo arbitrário, princípio essencial dos campos de concentração.

<sup>37</sup> “Quantos aqui ainda acreditam que um protesto tenha mesmo algum valor histórico? Este ceticismo é a verdadeira obra-prima da SS. Sua grande realização. Corromperam toda a solidariedade humana. A noite caiu sobre o futuro. Quando não há testemunhas, não pode haver testemunho. Dizer quando a morte já não pode ser adiada é uma tentativa de dar à morte um significado, de agir mesmo depois da morte. Para ser bem-sucedido, um gesto deve ter significação social. Somos aqui centenas de milhares, todos na mais absoluta solidão. É por isso que somos submissos, acontece o que acontecer” (ARENDDT, 2011, p. 502-503).

de concentração tornava anônima a morte das pessoas, saber quem estava vivo ou morto era uma tarefa praticamente impossível. Situação cujo efeito desprovia da morte qualquer significado. Era impossível o luto, a memória, as recordações. Eram as pessoas privadas de sua própria morte<sup>38</sup>. O fato de ter ou não nascido perdia sua importância. O poder totalitário revelou-se, assim, como a experiência fundamental na qual os indivíduos são privados de toda e qualquer espontaneidade; de toda e qualquer capacidade de diálogo, reflexão e ação; de toda e qualquer liberdade, mesmo daquela compreendida em termos de consciência ou subjetividade; logrados ao desamparo.

## 2.2. O PODER COMO RESULTADO DA AÇÃO E DO DISCURSO

Em 1958 foi publicada a primeira edição de *A condição humana*<sup>39</sup> (2010). Assim como em as *Origens*, parece ser a intenção de Arendt menos negar os fatos extremos que marcaram o século XX que oferecer luzes (*insights*), ou chaves-conceituais para a leitura e compreensão do totalitarismo. Partindo desta experiência recente e sombria, Arendt propõe uma reconsideração da condição humana, traçando uma fenomenologia sobre as atividades humanas mais elementares no âmbito da “*vita activa*<sup>40</sup>”, o trabalho (*labor*), a obra (*work*) e a ação (*action*), e suas três condições correspondentes, a vida, o pertencer ao mundo (mundanidade - *worldliness*) e a pluralidade, procurando desprender-se do método investigativo tradicional, que sempre tratou a *vita activa* em oposição à *vita contemplativa*, conferindo, à primeira, status de inferioridade em relação à segunda.

Diferentemente daquilo que, como tradicionalmente concordamos, marca o início da filosofia ocidental, o espanto ou maravilhamento (*thaumadzein*) frente ao novo ou ao inusitado, o solo sob o qual Arendt constrói sua reflexão política parece ser, como atesta

<sup>38</sup> Segundo Arendt, o roubo da própria morte de um indivíduo tinha por objetivo mostrar-lhe que nem mesmo sua morte lhe pertencia, e que como a própria morte, ele mesmo também não pertencia a ninguém. “A morte selava o fato de que ele jamais havia existido”(ARENDT, 2011a, p. 503).

<sup>39</sup> Utilizamos nesta pesquisa a tradução de Roberto Raposo, em sua 11ª edição, com revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. A maneira como foram empregados e interpretados os conceitos (a exemplo de *labor*, *work*, *action*, *loneless*) obedecem o padrão da presente edição.

<sup>40</sup> Conforme Correia no texto de apresentação da nova edição brasileira de *A Condição Humana*, “Arendt recorre ao termo *vita activa* ‘carregado e sobrecarregado de tradição’, como ela mesma indica, para caracterizar o âmbito das atividades humanas fundamentais, mas busca se desvencilhar de sua caracterização tradicional como derivativo da *vita contemplativa* e hierarquicamente inferior a ela, cuja implicação básica foi o obscurecimento das diferenças e articulações no interior da própria *vita activa*. Ao se voltar sobre as próprias atividades, Arendt se pergunta principalmente sobre suas condições, seus espaços, suas temporalidades, suas razões de ser, as dimensões humanas e mentalidades a elas associadas, as redenções de suas infortunas e, por fim, sobre as transformações que sobrevieram a elas, notadamente na era moderna.” (CORREIA, 2010b, p. XXIV).

Aguiar (2011), o da dor e do desespero, da temeridade genuína e da demasiada esperança, impressões resultantes da tomada de conhecimento das práticas de genocídio e extermínio em massa nos campos de concentração. Importante também, nesse contexto, a identificação que a autora faz dos fenômenos que permitiram a existência do totalitarismo em seu horror e complexidade que já estavam presentes no interior da cultura européia antes da ascensão totalitária e que não desapareceram após a derrota de Hitler na Alemanha e de Stalin na Rússia.

Segundo Correia (2010b, p. XV), uma chave de leitura para a compreensão da obra de 1958 encontra-se no texto anexado ao final da segunda edição de *As Origens do Totalitarismo, Ideologia e Terror*, publicado em 1953, em que Arendt analisa o totalitarismo à luz da teoria das formas de governo de Montesquieu. Indo além de Montesquieu em seu critério de análise das formas de governo, da natureza e do princípio de ação que caracteriza cada regime político, Arendt acrescenta a essa discussão um novo elemento, as experiências fundamentais pertinentes a cada forma de governo. Segundo Arendt, o totalitarismo representa, em razão de suas experiências fundamentais, uma forma de governo essencialmente antipolítica, que quando experimentada inteiramente implica destruição do político.

Daí a recorrência de Arendt à ideia kantiana de “*mal radical*”<sup>41</sup>, ao fato de terem os homens se tornado todos igualmente supérfluos, não apenas como meio, mas como fim em si mesmos<sup>42</sup>. De acordo com Aguiar (2011), foi Kant quem

“percebeu que o mal pode não ter origem nos instintos ou na natureza pecaminosa do homem e, sim, nas faculdades racionais que o fazem livre. Desse modo, o mal não possui dimensão ontológica, mas contingencial. Ele acontece a partir da interação e da reação das faculdades espirituais humanas às circunstâncias. O mal radical, em Kant, é uma espécie de rejeição consciente ao bem e está atrelado, ainda, ao uso dos homens como meios, instrumentos e não fim em si mesmos. Arendt retém esse aspecto da reflexão kantiana, acrescentando-lhe a dimensão histórico-política do seu próprio tempo. Nessa abordagem, o radicalismo relaciona-se à novidade e ao assombro diante dos campos de concentração. Isso faz o assunto ultrapassar a questão judaica, embora seja incompreensível sem ela. O holocausto é pouco para captar o que surgiu. O mal radical está associado a uma organização governamental e sistemática da vida dos homens, prescindindo do discurso e da ação, considerando-os meros animais, controláveis e descartáveis. Essa forma de governar sustenta-se no pressuposto do extermínio de setores da população e não apenas na sua opressão ou instrumentalização. Isso não diz respeito apenas à

<sup>41</sup> A título de aprofundamento, ver: CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical; publicado em: *Trans/Form/Ação* [online]. 2005, v. 28, n. 2, p. 83-94. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v28n2/29415.pdf>.

<sup>42</sup> O fato de terem os homens perdido seu lugar no mundo, tornando-se supérfluos não apenas do ponto de vista material, mas também e enquanto seres humanos, diz muito sobre nossa condição humana, uma vez que implica certa proximidade entre o “supérfluo” e as atividades humanas fundamentais do trabalho, da obra e da ação.

exclusão sociopolítica do criminoso, nem à eliminação do opositor ou do inimigo, mas à atualização da lógica da descartabilidade humana inerente àquela forma de governo”. (AGUIAR, 2011, p. 118).

Uma vez os homens tornado supérfluos, os campos de concentração, espaço de destruição de toda qualidade e distinção humana, apareceram como resposta política à situação de milhares de indivíduos destituídos de todo e qualquer valor intrínseco, de toda e qualquer utilidade e ocupação, cujo principal objetivo e consequência foi a destruição do humano no próprio humano, da capacidade que todo homem tem de reconhecer-se como pessoa, igual e diferente em relação a todos os demais.

A questão primeira de *A Condição Humana* tem por objeto o tempo presente. Trata-se, nas palavras da própria Arendt, de um “pensar sobre o que estamos fazendo”<sup>43</sup> (ARENDR, 2010, p. 6). Há implícito nesse pensar sobre o presente, o fato de, na era moderna, graças ao progresso científico e tecnológico, visualizado mais diretamente nos processos industriais da automação, ver-se dispensados do trabalho uma multidão de trabalhadores. Se às massas<sup>44</sup> fora o trabalho legado como a única atividade verdadeiramente humana passível de realização, na modernidade, cuja vitória do “animal laborans” tornou-se símbolo e fato real, nada mais lhes restaram.

Negando o método dialético-tradicional, que lidava com os processos históricos em termos de oposição e luta entre contrários, o que engendrava sempre e ininterruptamente novos processos, Arendt procurou lidar com as questões da *vita activa* sem submetê-las à *vita contemplativa*. Problema que, conforme a autora, teve sua origem em Platão, quando da separação entre filosofia e política, entre o pensar e o agir, e que findou com Marx, quando este decide pela política em detrimento da “velha filosofia”.

Segundo Aguiar (2011), a tentativa de Arendt em fazer distinção entre as atividades elementares da *vita activa* tem como prerrogativa desfazer a confusão estabelecida na modernidade entre o poder e o aparato burocrático-governamental que o reduziu a mero mecanismo de controle, tornando-o sinônimo de força e de violência. Escreve o comentador que:

---

<sup>43</sup> Neste “pensar sobre o que estamos fazendo”, Arendt situa suas análises no período moderno, de modo mais específico, no período que vai do século XVII ao início do século XX, cujo marco principal, a revolução científica e tecnológica e todo seu aparato de poderio, seja no sentido de produzir condições de vida digna muito melhores, liberando os homens (ou grande parcela da sociedade) do fardo do trabalho, seja na produção de armas de guerra com poder de destruição em massa. Como principal característica deste período a vitória do “animal laborans”. (ARENDR, 2010. p. 8).

<sup>44</sup> O problema das massas, amplamente discutido por Arendt em *Origens do totalitarismo*, irá ocupar lugar de destaque em *A Condição Humana*.

“esse é o motivo pelo qual, em *A Condição Humana*, Arendt irá tentar diferenciar filológica e semanticamente trabalho (*labor*), obra ou fabricação (*work*) e ação ou práxis (*action*). [...] O sentido dessa diferenciação categorial é a recuperação do sentido do poder político que está perdido, na modernidade, nos meandros da administração, da polícia, da estatística, da opinião pública anônima e dos demais aparelhos de Estado. [...] Com isso, enseja demarcar e resguardar a ideia de poder constituinte, poder esse que não pode ser confundido com poder constituído: governo e aparelhos governamentais”. (AGUIAR, 2011. p. 121-122).

O trabalho, a obra e a ação correspondem às três atividades fundamentais da *vita activa*. O trabalho<sup>45</sup> é o metabolismo do homem com a natureza, figura como a mais elementar dessas atividades, estritamente vinculado à esfera da vida biológica, realizado quase que exclusivamente no isolamento, carecendo de demasiada proteção (ocultamento). Não é novidade que, em função de uma maior produtividade, a organização produtivo-industrial mantenha seus funcionários o mais isolado possível uns dos outros. Resultante desta organização, há, por um lado, a blindagem querida inerente a toda distração, o que incide positivamente sobre a avaliação e desempenho individual e coletivo dos trabalhadores; por outro, a circunstância de que esse distanciamento produzido fomenta, em decorrência de sua operacionalidade, o cerceamento da troca de afetos e das experiências cotidianas, a produção da indiferença e a inibição do diálogo<sup>46</sup>. Os produtos do trabalho (bens de consumo) se caracterizam pela sua perenidade. Devem ser apressadamente consumidos, substituídos, destruídos logo após sua realização, a fim de manter o sistema de produção em movimento. A atividade do trabalho limita os homens à experiência do simples estar-vivo, aspecto comum a todos os animais. Cada indivíduo, na medida em que trabalha e consome, é sempre *animal laborans*.

A obra<sup>47</sup> é a atividade humana correspondente à mundanidade<sup>48</sup>. É o instrumento por meio do qual o homem se salva e se redime do infortúnio do trabalho. Reporta ao mundo natural das coisas duráveis, que garante algum tipo de estabilidade e torna possível aos

<sup>45</sup> “atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDR, 2010, p. 8).

<sup>46</sup> Experiência fundamental à troca de opiniões, de ideias, de posicionamento frente aos fatos do cotidiano, da vida comum.

<sup>47</sup> “atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-corrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer atividade natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]” (ARENDR, 2010, p. 8).

<sup>48</sup> Em sentido amplo, por *mundanidade* qualificamos tudo aquilo que é mundano; tudo que é relativo ao mundo ou que não é espiritual. Em Hannah Arendt, especificamente, refere-se ao conjunto de coisas produzidas, isto é, fabricadas pelo homem, infinidade de coisas/objetos que constituem seu mundo artificial, o mundo.

homens viverem e reconhecerem-se como sujeitos individuais e não apenas como espécie. Não apenas traz algum alívio pertinente ao processo de produção e de subsistência, como estabelece rupturas e pontes entre natureza e cultura. Por meio da obra, produzimos um mundo artificial durável capaz de salvaguardar todos aqueles que nele chegam por meio do nascimento e que dele se despedem por meio da morte. Na obra figura a imagem do *homo faber*, que diferente do *animal laborans*, é capaz de fundar e compartilhar o mundo com todos os outros, um mundo do qual ele mesmo se torna inteiramente dependente, seja para a troca de produtos como para garantia da sobrevivência. Esse mundo criado pelo *homo faber*, embora público, não constitui um espaço verdadeiramente político, presidido pela categoria de meios e fins<sup>49</sup>.

A ação<sup>50</sup> é a atividade humana correspondente à pluralidade<sup>51</sup>, ao fato de que são os homens e não o homem que habita a terra. Faz-se única entre as atividades da *vita activa* de natureza e características essencialmente política. A pluralidade, cuja ocorrência se dá diretamente entre os homens e que deles prescinde sua existência, comporta, por essa razão, a dupla função da igualdade e da distinção. Afirma Arendt que:

“Se não fossemos 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 nem do discurso, nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas”. (ARENDR, 2010, p. 221-222).

A fim de especificar essa característica fundamental, da igualdade e da distinção, Arendt considerou necessário precisar os conceitos de distinção humana e alteridade<sup>52</sup>. Por meio da alteridade, explica a autora, diferenciamos-nos como espécie de todas as outras e,

<sup>49</sup> Segundo Correia, para Arendt, a mentalidade do “*Homo faber*” é regulada pela categoria de meios e fins (por excelência, a filosofia do *homo faber*), portanto, essencialmente utilitarista, instrumental. “A razão de ser de tudo o que há esgota-se na aptidão de ser meio para algo” (CORREIA, 2010b, p. XXVIII).

<sup>50</sup> “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *condition per quam* – de toda vida política (ARENDR, 2010, p. 8-9).

<sup>51</sup> Condição elementar da ação e do discurso. (ARENDR, 2010, p. 219).

<sup>52</sup> Conforme Abbagnano, “*Alteritas*” (latim) – ser outro, constituir-se ou colocar-se como outro. É um conceito mais restrito que a diversidade e mais extenso que a diferença. A diversidade poder ser também puramente numérica e implica sempre a determinação da diversidade, caracterizações que não se aplicam, necessariamente, à alteridade. Arendt utiliza o conceito como uma qualidade comum a tudo o que existe, tal como fora utilizada pelos medievais, constituindo uma das quatro características básicas e universais do Ser, transcendendo toda qualidade particular. Pontua Arendt que, “em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie”. (ARENDR, 2010, p. 220).

também, de todas as outras coisas e objetos que encontramos no mundo. Ela é, portanto, comum a tudo o que existe. Apenas o homem, entretanto, é capaz de fazer distinções e de distinguir-se, seja dos outros objetos, como de seus pares. Isso porque apenas o homem é capaz de comunicar a si mesmo, de reconhecer-se como sujeito distinto, único, irrepitível, em detrimento de todos os demais<sup>53</sup>. “A pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT, 2010, p. 220), escreve Arendt.

O reconhecimento de si como igual e diferente, a todos os demais, só nos é possível por meio da ação. É na medida em que agimos e que, portanto, aparecemos no mundo por meio de palavras e atos, que nos revelamos univocamente uns aos outros. Como atesta Correia, “palavras e os atos são vias reveladoras dessa distinção única e o engajamento na fala e na ação não apenas nos insere no mundo humano, mas simultaneamente confirma o próprio de nossa humanidade e revela nossa identidade pessoal”. (CORREIA, 2015, p. 86).

Nossa inserção no mundo se dá por meio de palavras (discurso) e atos (ação). Tal inserção não nos é imposta pela necessidade, nem pela utilidade. Ela pode ser estimulada pela presença dos outros, pelo nosso desejo de nos juntarmos e construirmos algo novo<sup>54</sup>. Ela pode ser compreendida como um segundo nascimento no qual superamos nossa condição estritamente biológica e adentramos na esfera dos assuntos humanos, aquele espaço “entre” os homens, origem e fonte de todo poder legítimo. Na medida em que são os homens a marca do novo no mundo, por efeito de sua aparição, ele constitui em si mesmo um “início”<sup>55</sup>, um “alguém” impelido a agir.

Cada homem, afirma Arendt, é um novo começo. Por isso ele traz consigo, na medida em que age, a marca característica e indelével inerente à própria ação, o aspecto da imprevisibilidade<sup>56</sup>, o fato de que, ao iniciar algo novo, o resultado de suas ações permanece sempre em aberto, sujeito à vontade, interferência e indeterminação de todos os demais, de maneira que:

“O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos,

---

<sup>53</sup> “O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (ARENDT, 2010, p. 220).

<sup>54</sup> A ação, portanto, compreendida em sentido amplo como “tomada de iniciativa”, “início” (do grego *archein* - “começar”, “conduzir” e, por fim, “governar”).

<sup>55</sup> Não se trata do “início” de algo (do mundo, por exemplo), mas de alguém que é ele mesmo um iniciador (ARENDT, 2010, p. 222).

<sup>56</sup> Segundo Correia, o que melhor caracteriza a ação, quando pensada em termos arendtianos é a imprevisibilidade, elemento também característico, e a ele correlato, da liberdade. Sobre esta discussão: CORREIA, 2010b, p. XXXIII.

equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir, significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de iniciar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais”. (ARENDDT, 2010, p. 222-223).

Observamos, dessa forma, uma intrínseca e imprescindível relação entre a ação e o discurso. É através do agir e do falar que os homens se mostram como realmente são<sup>57</sup>, deixam transparecer suas identidades únicas, seus anseios, desejos, vontade, dons, qualidades, defeitos etc. E nessa igualdade divergente e diferenciadora estabelecem acordos, fazem e cumprem promessas, fundam as condições reais e necessárias à construção de seu mundo artificial, intersubjetivamente partilhado<sup>58</sup>.

A ação e o discurso ocorrem entre os homens e a eles são dirigidos. Trata-se daquele espaço no qual, em consequência de sua própria natureza (pluralidade), os interesses coligam, relacionam e mantêm as pessoas unidas a determinados objetivos. Interesses ou objetivos que variam de grupo para grupo, de pessoas para pessoas e que revelam o agente que, em nome deles, age e fala.

O fato de os homens aparecerem e, por meio da ação e do discurso, constituir esse espaço intersubjetivamente compartilhado, dá origem ao que Arendt chamou de teia das relações humanas. Essa teia, que deve estar sempre aberta à novidade, e nesse sentido também à imprevisibilidade, permite que o agente se desvele a si mesmo e aos outros e, juntos, iniciem algo inteiramente novo<sup>59</sup>. Esse espaço público no qual o agente aparece fora, entretanto, fundado e preservado por aqueles que o precederam, torna-se agora passível de ser transformado, ressignificado, modificado<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Conforme Arendt, apenas quando o agente se desvela em seu ato é que a ação adquire seu sentido original. Sem este aspecto, toda ação convergiria em um feito qualquer, submetida à categoria instrumental de meios e fins (ARENDDT, 2010, p. 225).

<sup>58</sup> Mesmo espaço do qual emerge, ou tem sua fonte, toda estrutura de poder.

<sup>59</sup> “Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor”. (ARENDDT, 2010, p. 230).

<sup>60</sup> Segundo Arendt, é justamente em razão dessa teia preexistente de relações humanas, de interesses (vontades) e intenções diversas, que a ação quase nunca alcança seu objetivo. Em termos políticos, a exemplo do que ela escreve em *Sobre a Revolução*, tal perspectiva acaba por justificar o rumo das revoluções, que quase sempre, se perdem pelo caminho, em relação aos seus objetivos originais.



A ação e o discurso carecem da presença de seus pares para existir. Em termos políticos, trata-se menos da tradicional relação mando (governante) e obediência (governados)<sup>61</sup> que da possibilidade de engendrar coisas novas, resultado do discurso e da persuasão<sup>62</sup>, e colocá-las em movimento em vistas de sua realização. Devido ao caráter eminentemente transitório e fugaz intrínseco à própria ação, e que decorre da condição humana da natalidade, faz-se necessária a criação de leis e a fundação de instituições que lhe confira estabilidade<sup>63</sup>.

A solução grega, diz Arendt, relativa à construção de um espaço no qual o homem pudesse se revelar, por meio da ação e do discurso, foi a fundação da *pólis*<sup>64</sup>. Cidade-Estado que, mais que uma estrutura física específica, designava o espaço “entre”<sup>65</sup>, compartilhado pelos homens e no qual eles apareciam por meios de palavras e atos. Era incumbida à *pólis* a dupla função de conferir permanência aos feitos humanos, multiplicando as oportunidades a todos aqueles que desejavam agir e serem louvados e lembrados por seus (grandes) feitos, adquirindo “fama imortal”, tornando as ações extraordinárias feitos rotineiros, inerentes ao cotidiano, e, em detrimento dos riscos inerentes à própria ação, suprir sua futilidade, o mesmo valendo para o discurso.

---

<sup>61</sup> Arendt resgata da tradição política a transferência do papel do iniciador e do líder (no caso homérico, um rei entre reis) para o papel do governante. A interdependência original da ação – do iniciador e dos outros, que, em razão do comum acordo se colocam em movimento, na perspectiva pura e simples da oportunidade do agir – se dividiu em duas funções completamente alheias: a função de ordenar (o mando, atributo do governante) e a de executar (a obediência, atributo dos súditos) (ARENDDT, 2010. p. 237).

<sup>62</sup> É próprio do agir sempre estabelecer relações, aspecto que implica certa tendência a romper com todos os limites e a transpor todas as fronteiras. Mesmo sendo os limites e as fronteiras evidentes no que tange aos assuntos humanos, em função da natureza própria da ação, esses não lhe são capazes de resistência.

<sup>63</sup> “A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. As cercas que circundam a propriedade privada e protegem os limites de cada lar, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo e as que protegem e tornam possível sua existência política têm tamanha importância para a estabilidade dos assuntos humanos precisamente porque nenhum de tais princípios limitadores e protetores resultam das atividades que transcorrem no próprio domínio dos assuntos humanos. As limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro dos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a atenção política por excelência é realmente a *hubris* (como sabiam tão bem os gregos, com sua grande experiência com as potencialidades da ação), e não a vontade de poder, como somos inclinados a acreditar” (ARENDDT, 2010. p. 239).

<sup>64</sup> A rigor, escreve Arendt, “a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. (ARENDDT, 2010. p. 248).

<sup>65</sup> Trata-se do espaço público da aparência em sentido mais amplo, isto é, do espaço no qual aparecemos uns aos outros, não meramente enquanto seres vivos ou coisas vivas, mas como seres humanos, dotados de fala e passíveis de ação.

A fundação e preservação do espaço público, ou se quisermos, do espaço da aparência, só é possível na modalidade do discurso e da ação, precedendo o surgimento de toda e qualquer instituição pública, forma de governo ou estrutura política. Atinente a esse processo, há a perenidade característica de toda instituição política, que pode não subsistir a seus fundadores, seu caráter essencialmente aberto ao que refere à possibilidade da sua realização. A associação entre os pares, por meio da palavra e da ação, deve constituir o poder, cuja existência está condicionada à sua efetivação. O poder não pode ser guardado, nem mantido em reserva<sup>66</sup>. Assim:

“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. [...] o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDDT, 2010, p. 249-250).

O poder<sup>67</sup> é a condição essencial para a existência e a manutenção do espaço público. Escreve Aguiar que “ligar poder a mundo comum é compreendê-lo como condição para o florescimento dos homens e não como uma função da dominação ou a serviço do extermínio humano” (AGUIAR, 2011, p. 120). Tal mundo comum está sempre por se fazer, constituir-se, formar-se, estruturar-se. Ele é sempre um potencial. Sempre dependente dos resultados transitórios da ação e do discurso<sup>68</sup>. Daí ser a fundação das cidades a condição prévia material mais importante para sua existência e manutenção.

O poder não encontra limitação na natureza. Sua única limitação é a existência de outras pessoas. Essa situação limítrofe não é acidental, dado ser a pluralidade humana sua correspondente primeira e fundamental. Por não encontrar limitações na natureza, o poder pode ser dividido sem perder espaço, mostrar-se diminuído ou desaparecer. Para Arendt, o poder pode ser dividido em quantas instâncias se fizerem viáveis ou necessárias. Quanto mais

---

<sup>66</sup> Segundo Arendt, apenas os instrumentos da violência são passíveis de reserva e armazenamento. O poder surge apenas quando os homens estão unidos e trabalham, em comum acordo, em função de objetivos comuns. Daí vem sua constante iminência, fragilidade e cessação. A título de aprofundamento, considerando o contexto e os objetivos inerentes, ver o ensaio *Sobre a Violência* (2011).

<sup>67</sup> Conforme Arendt, “o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (2011, p. 60). Em *A condição humana* (2010, p. 250), ela afirma ser o poder o que mantém a existência do domínio público. Retoma o conceito em seu sentido original (do grego *dynamis* e do latim *potentia*), com suas variações modernas (alemã *Macht – mögen e möglich*), indicando seu caráter de “potencialidade”. Neste sentido, o poder se traduz como um potencial de poder, mutável, nem mensurável, nem confiável.

<sup>68</sup> “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens” (ARENDDT, 2010, p. 251).

próxima estiver dos indivíduos as estruturas de poder, mais apto o poder estará, considerando seu aspecto de potencialidade, a tornar-se cada vez maior<sup>69</sup>.

Em razão de sua intenção em afirmar o poder como fenômeno resultante da ação e do discurso, fugindo a todo e qualquer mecanismo de instrumentalização, Arendt esforça-se por distingui-lo da violência<sup>70</sup>, da força<sup>71</sup> e do vigor<sup>72</sup>, fenômenos histórico e linguisticamente a ele relacionados. Para Arendt, estes fenômenos podem até contribuir, mas nunca gerar uma estrutura de poder legítima. Segundo Aguiar:

“Em Arendt, poder relaciona-se à dimensão de legitimidade, autoridade, significação, potência e constituição política. Para ela, o importante era a qualidade da organização da vida comum e não a mera eficácia dos aparelhos estatais. A medida dessa qualidade era a preservação da capacidade de iniciativa, de expressão e de aparição dos membros da comunidade. Mais importante do que a captura burocrático-natural das pessoas, nas malhas governamentais, era o mundo, a cultura, a vida comum que o poder é capaz de fundar. (AGUIAR, 2011, p. 121).

A modernidade, em consonância com toda a nossa tradição de pensamento ocidental, trata a ação com desconfiança. Isso ocorre por causa de sua inutilidade quando pensada em oposição aos produtos tangíveis que nela (a modernidade) começam a aparecer. Historicamente, a modernidade assinala o momento em que a reflexão dá espaço à instrumentalidade, o momento em que a ação, em consequência de seus elementos de frustração<sup>73</sup>, é substituída pela fabricação. O objetivo dessa subversão consiste em conferir ao mundo certo grau de estabilidade, previsibilidade e controle. Em termos políticos, traduz-se como um ataque à democracia, à sua inconsistência, mutabilidade e irreversibilidade. A busca pelo controle e previsibilidade de todo e qualquer feito ou realização humana significa um assalto contra a pluralidade. Apenas entre iguais, isto é, robótica e mecanicamente iguais, o controle e a previsibilidade dos processos podem ser mensurados.

<sup>69</sup> “[...] a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, tende, inclusive, a gerar mais poder, pelo menos enquanto a interação seguir viva e não tiver resultado em um impasse”. (ARENDR, 2010, p. 251).

<sup>70</sup> Distingui-se do poder devido ao seu caráter essencialmente instrumental. É sempre fim para alguma coisa, jamais em si mesma. Embora seja capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo.

<sup>71</sup> Robustez; o que altera ou provoca um movimento; algo capaz de forçar, constranger, alterar, conquistar; Nesse sentido, ela estabelece relação intrínseca com a violência, sobretudo quando pensada em termos de coerção. Segundo Arendt, sua aplicação, isso do ponto de vista da linguagem, deveria ser reservada à movimentos físicos (força da natureza) e sociais (força das circunstâncias).

<sup>72</sup> Em linhas gerais, característica do que possui energia física ou moral; vitalidade; demonstração de confiança, convicção, certeza; Arendt compreende tal conceito enquanto algo singular, um aspecto ou característica individual que uma pessoa pode ou não possuir, podendo ser provado a si mesmo na relação com os outros, mas sendo essencialmente diferentes delas.

<sup>73</sup> Trata-se dos elementos característicos da ação: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores.

Eliminar a pluralidade equivale, parece acreditar Arendt, à supressão do domínio público. Do ponto de vista da história, as tentativas de erradicação da pluralidade humana, da troca de ideias e opiniões, deram-se por meio de governos monárquicos, tirânicos ou de democracias fundadas na ideia de um corpo político unificado. Característico a todas estas soluções, existe o fato de ser a política compreendida em termos de mando e obediência, no qual um único homem (ou alguns homens submetidos a uma só vontade) governa enquanto que os cidadãos ficam restringidos à gestão de suas vidas privadas. Para Arendt,

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo [*rule*], isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. O lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados (suposição na qual se baseiam, por sua vez, as atuais definições de formas de governo – governo de um ou monarquia, governo de poucos ou oligarquia, governo de muitos ou democracia) baseavam-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem, e resultou mais do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação que de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica. (ARENDR, 2010, p. 277).

Arendt atribui a Platão a versão mais sintética e fundamental de tentativa de fuga da ação. Recorrendo ao texto *O Político*, ela mostra o modo como fora estabelecida aquela que considerou a mais significativa cisão entre os dois modos de ação, o “começar” (*archein*) e o “realizar” (*prattein*), que para os gregos estavam interconectados. O problema para Platão, segundo a leitura arendtiana, estava na impossibilidade de alguém “começar” e permanecer senhor absoluto de seu feito, daquilo que começou. O comum à ação é que o controle sobre seus resultados, por parte do agente, perca-se logo de início; que o fim de sua ação só pode ser realizado se compartilhado e apoiado por outros; que, como característico da pluralidade, são tomados por vontades próprias - desejos, intenções e interesses particulares. Justamente por isso, o agente quase nunca vê seu objetivo realizado. Daí a defesa de que as tarefas nos domínios da ação carecem ser dividas, que um dê as ordens e que os demais as executem. Conforme Arendt:

No âmbito da ação, esse domínio isolado só pode ser alcançado quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram por iniciativa própria ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. Começar (*archein*) e agir (*prattein*) podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um *archōn*, na dupla acepção da palavra) que “não precisa em absoluto agir (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar”. Nessas circunstâncias, a essência da política é “saber como iniciar e

governar nos assuntos mais sérios, considerando o que é oportuno e o que é inoportuno”; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser a mera “execução de ordens”. Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes. (ARENDDT, 2010, p. 277-278).

O fundamento dessa linha divisória traçada por Platão entre pensamento e ação encontra seu fundamento, segundo Arendt, nas experiências da vida doméstica do povo grego, espaço no qual o senhor ditava as regras sobre o que fazer e os escravos as executavam. De um lado o senhor, que sabia o que devia ser feito, mas não sabia como fazer; do outro o escravo, que embora dominasse a técnica, desconhecia os porquês do que estava fazendo. Essa situação lançava luzes sobre a interpretação platônica de ser a *Pólis* uma grande família e, por este motivo, pensar a política a partir da dicotomia senhor e escravo, governante e governados, mando e obediência, perspectiva que anula toda e qualquer possibilidade de ação.

Ao concordarmos com Arendt de ser o poder resultado da ação e do discurso, somos impelidos a também corroborar a premissa de que essa organização política, nos termos do mando-obediência, pode até ajudar no interior de uma instituição legítima de poder, mas nunca se converter em uma. Com Platão, e mais expressivamente com a tradição dele derivada, desapareceu o aspecto da novidade, do início (*arché*), permanecendo a compreensão estrita da *archein* como governo. O elemento da novidade abre espaço à mera administração da coisa pública, deixa a liberdade humana mais autêntica, dá início a algo essencialmente novo, de fora da reflexão da filosofia política.

Segundo Duarte (2000), essa leitura tradicional que dissocia *archein* de *prattein*, que foge ao escopo grego, gerou uma tensão desconfortável entre os críticos arendtianos. De um lado, uma leitura da ação centrada no desempenho virtuoso do agente (modelo expressivo), cujos feitos nobres revelam sua singularidade e grandiosidade (a imagem do Herói, que se diferencia dos demais em razão da grandeza de seus feitos); de outro, um modelo de ação política como processo coletivo de deliberação e tomada de decisões pautada nos princípios da igualdade e da solidariedade<sup>74</sup>(modelo comunicativo).

---

<sup>74</sup> Trata-se aqui das concepções ou leituras ditas “antimodernas” e modernas sobre a teoria da ação arendtiana, cuja ênfase se entende ora sobre seu caráter eminentemente “agonístico”, ora sobre seus aspectos essencialmente dialógicos, persuasivos, comunicativos. Em *A Condição Humana*, entretanto, o conceito de ação de Arendt parece fundir ambas as perspectivas sem grandes entraves ou problemas. Arendt faz isso recorrendo aos termos gregos *archein* e *prattein* e latinos *agere* e *gerere*, em que a primeira forma de ambas as línguas designa “capacidade de tomar iniciativa”, “começar”, “liderar” e a segunda forma expressa a capacidade do homem de “levar a cabo”, “conduzir” aquilo que iniciou. Logo, conceitos que juntos, como que fundidos entre si na própria

Sabemos que tradição e passado são coisas diferentes. A tradição jamais deu ou dará conta de todas as experiências políticas do passado. Esse foi o princípio interpretativo que levou Arendt a revisitar o passado, fugindo à tradição de pensamento político e filosófico tradicional cuja experiência política propriamente dita julga ter estado de fora. Esse é o pano de fundo sob o qual Arendt procura elucidar seus principais conceitos políticos, fenomenicamente embaraçados numa complexa teia de relações.

É conhecida a afirmação de Arendt (2002) de que o sentido da política é a liberdade, ou ainda, que a razão de ser da política é a fundação da liberdade. Não se trata aqui de uma liberdade da vontade (romana), de uma faculdade interior (Epíteto) ou do livre arbítrio (cristão), mas da liberdade política em seu sentido profundo, isto é, da capacidade que os homens têm, e não o homem singular, de agirem com e na presença dos outros, de darem início a algo todo ele inteiramente novo, de consequências e resultados imprevisíveis.

A liberdade que Arendt busca recuperar refere-se, portanto, à ação política, compreendida como a capacidade que os homens têm de trazer algo novo ao mundo. Trata-se da liberdade como início, como espontaneidade (Kant). Na esteira de Agostinho, bispo de Hipona, Arendt vê na natalidade, em sua dupla acepção, no aparecimento do homem no mundo por meio do nascimento e em sua aparição na esfera dos assuntos humanos, um começo. Segundo Duarte:

A fim de ilustrar essa capacidade humana de dar início a algo novo e imprevisível, Arendt menciona frequentemente uma passagem da *Cidade de Deus*, em que Santo Agostinho afirma que para que houvesse um início *no* mundo, e não o início *do* mundo e do universo, o homem foi criado, donde a sua própria capacidade para construir novos começos: *'Initium ut esset, creatus est homo, ante quem Nemo fuit.* No nascimento de cada homem este começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma e a mesma coisa' (EPF:216/167). (DUARTE, 2000. p. 214).

Na natalidade humana, Arendt acredita encontrar o vínculo entre liberdade e ação. Trata-se menos de uma reflexão teológica do conceito de natalidade de Santo Agostinho que de indicar por meio dela o vínculo político entre liberdade e ação, isto é, de fundar na experiência da natalidade a categoria central do seu pensamento político. Natalidade e liberdade são, portanto, condições fundamentais para a ação, elementos que, se não resguardados, podem desaparecer no interior de regimes políticos ou de determinadas formas de governo.

---

ideia de ação, revelam-se simultaneamente como expressivos e comunicativos. A título de aprofundamento ver: DUARTE, 2000, p. 218-238.

A imbricação estabelecida por Arendt entre liberdade e ação pode causar, quando não bem compreendida, algum desconforto. Refirimo-nos aqui à convicção de Arendt de que a ação política só pode ser considerada livre quando isenta, por um lado, de motivos, e de outro, do fim intencionado. Considerando que para Arendt a ação política constitui um fim em si mesmo e não meio para outra coisa, essa afirmação parece compreensível. No entanto, em momento algum ela parece desconsiderar o caráter essencialmente intencional e previsível de cada ação. Não se trata de negar que toda ação visa ou é motivada por determinados fins. A questão parece ser a de que os resultados da ação não são de todo previsíveis ou calculados; que certa dose de incerteza sempre os acompanha; que os objetivos, em razão da pluralidade, podem mudar no decorrer do processo; que o resultado de uma ação pode, inclusive, converter-se em seu contrário; que o sentido da ação política está em seu próprio exercício e não nos objetivos que a orienta.

A separação entre o pensar e o agir tem sua máxima expressão na fabricação. O ato de fabricar exige que primeiro construamos mentalmente um objeto e só depois torná-lo coisa materializada. Tal condição fez com que, precisa Arendt, Platão estabelecesse uma identificação entre conhecimento e comando (governo); entre ação e obediência/execução. A ação é então interpretada nos termos da produção e da fabricação. Fabricar ou produzir implica, entretanto, a violação de uma coisa a fim de transformá-la em outra, necessidade essencialmente instrumental. No âmbito da política, esse processo assumiu caráter de violência.

Quando Platão aplica sua teoria das ideias na política, acredita Arendt estar ele, assim como o artesão, aplicando suas regras e padrões em um “como” deveria funcionar a cidade. Caberia ao rei-filósofo pensar a vida na cidade e por, meio de suas leis e decretos, exigir de seus súditos sua correta execução. No interior das reflexões políticas de tradição platônica, a perspectiva utópica de governo tornou-se quase que natural. Ainda hoje, o pensar a política em termos do “como deve ser” parece suprimir a reflexão sobre o “que se deve fazer” segundo o modo como as coisas realmente são ou estão.

Embora essa tradicional tentativa de substituição da ação pela fabricação, Arendt acredita que a ação nunca fora completamente substituída de fato, assim como os objetos de fabricação jamais substituíram integralmente a esfera dos assuntos humanos. À medida que transformamos a natureza, antes de limitar o pensamento e sua estreita relação com a materialização das ideias, o que tivemos fora a expansão da nossa razão e da nossa capacidade de criação. Logo, os processos antes pensados em sua dimensão estritamente funcional

cederam espaço a novos processos de criação, a novos começos, novos inícios, de controle e profundidade imensuráveis. Não é por acaso, na modernidade, a natureza se tornar objeto privilegiado de ação, uma vez que os homens já não se contentam apenas em extrair dela objetos de uso e de consumo, mas agem para modificá-la, alterá-la, reproduzi-la.

O modo como fora a natureza tratada pelos modernos incidiu não apenas em um novo conceito de ciência como também alterou o conceito e o modo como até então se fez história. Ciência e história são agora percebidas como resultado, para o bem ou para o mal, de uma ação anterior. Ciência e história são agora balizadas como processos, que, sem a intervenção humana, jamais chegariam a acontecer. No entanto, como muitos desses processos naturais são passíveis de algum controle, apenas em alguns aspectos o controle e a previsibilidade escapam à razão humana. Em termos de natureza, as consequências da ação humana podem ser monstruosas e extintivas. Nenhuma outra intervenção do homem colocou o planeta em estado de alerta tal como os efeitos da ação ou a manipulação do homem sobre a natureza. Agir pode significar colocar fim à vida na terra. E o fato de não poder voltar atrás quando os resultados não são os esperados leva o homem a querer distanciar-se da esfera dos assuntos humanos. Podemos sentir ou mesmo nos culpar pelas consequências de nossos atos, jamais desfazê-los.

Nos termos da ação, o que redime os homens dos seus resultados, considerando a impossibilidade de desfazer o que foi feito, é o perdão<sup>75</sup>. Já o remédio para a imprevisibilidade da ação, é a capacidade que os homens têm de fazer e de cumprir promessas<sup>76</sup>. Enquanto que a faculdade de perdoar carrega consigo a possibilidade de tirar dos ombros dos homens o peso dos “pecados” cometidos no passado, os quais não podem ser refeitos, alterados ou transformados, e que nem sempre foram cometidos em plena consciência, isto é, intencionalmente e com resultados esperados e/ou mais ou menos controlados, de modo a permitir à humanidade seguir em frente, a faculdade de prometer obriga o homem a projetar um futuro tomado de certa dose de segurança, imprescindível para a continuidade da vida e das relações humanas, frente à sua peculiar condição de incertezas.

---

<sup>75</sup> Conforme Arendt, o ato de perdoar compartilha da mesma imprevisibilidade característica da ação. Pontua que “o perdão é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa e o que é perdoado”. (ARENDR, 2010, p. 300).

<sup>76</sup> A faculdade de prometer, isto é, de firmar acordos, contratos e tratados entre os homens, se confunde com o momento embrionário do poder, que “passa a existir quando as pessoas se reúnem e “agem em concerto”, e que desaparece assim que elas se separam”. (ARENDR, 2010, p. 305). A promessa é a força que mantém as pessoas unidas em razão da concretização de objetivos comuns.



### 2.3 PODER E VIOLÊNCIA

*Sobre a Violência* (2011b) se inscreve no contexto dos anos de 1968/69. Dentre os principais acontecimentos que marcaram esse período, houve rebeliões estudantis acontecendo em todo mundo; conflitos raciais nos Estados Unidos; a guerra do Vietnã; a sacração do uso da violência pelos militantes da “nova esquerda” e pelos movimentos de resistência nos processos de descolonização; os avanços tecnológicos e a eminência de armas de destruição em massa; incertezas quanto ao político e às instituições políticas; o desgaste das democracias ocidentais, incapazes de oferecer espaços sólidos à discussão e à ação política; a redução da política à mera administração da coisa pública; insatisfação das massas quanto aos serviços públicos essenciais; a polícia como força estritamente repressiva etc. (DUARTE, 2011b. p. 132).

Comum a esses fenômenos, tem-se o fato dos Estados nacionais cederem menos a pressões pacíficas que às violentas, de que os resultados das ações violentas superaram as das ações não violentas. À luz dessas experiências sombrias, existe o esforço de Arendt em compreendê-las. A ênfase na negação do poder como algo inteiramente distinto da violência aparece como elemento catalisador e motivador de suas reflexões em *Sobre a Violência*. Uma vez necessária essa distinção, subentende-se o reconhecimento das fusões, imbricações, relações ou inter-relações entre ambos os conceitos.

Entramos desse modo na polêmica sobre as inúmeras distinções conceituais que atravessam e caracterizam a obra arendtiana. Tomando seu rigor conceitual, polêmico e característico, seu esforço em precisar o que cada coisa é nos termos da diferenciação, do diálogo ou da relação, a intenção latente na autora em fugir ao suposto divisor radical, que impermeabiliza e isola conceitos, sobressaindo o aspecto da coerência em termos de clareza e objetividade.

Uma análise apressada do argumento arendtiano de que há oposição entre poder e violência e que onde um domina absolutamente o outro está ausente, pode nos fazer entender que poder e violência não se misturam ou que não se inserem em um mesmo contexto, que não compartilham de uma mesma realidade. Não parece ser isso o que Arendt parece pretender dizer. Somente o emprego da violência absoluta, o mal radical, exclui o poder. Conforme Duarte, um cuidado necessário ao lermos Hannah Arendt é o de não tomar suas distinções conceituais de modo isolado. Ressalta o comentador (...) “que Arendt não se

limitou a estabelecer a importante e polêmica distinção entre poder e violência, pois também pensou, a partir dessa distinção, que poder e violência sempre se relacionam entre si nas relações políticas concretas”. (DUARTE, 2011b, p. 133)

Nessa perspectiva, entender as distinções conceituais feitas por Arendt exige pensar sempre segundo o caráter dialógico, correlato, a elas implícito. O que melhor define essa relação entre opostos aparece nos textos da autora em termos de proporcionalidade. Quanto mais poder, menos violência e vice-versa (DUARTE, 2011b, p. 135).

Segundo Arendt, uma das principais marcas do século XX é a ideia de progresso. A bandeira do progresso prometia liberar o homem dos sofrimentos e da fadiga do trabalho, a permitir-lhe dedicar-se a experiências essencialmente humanas. O progresso, entretanto, cujo meio de aparição manifestou-se fundamentalmente no indiscutível avanço tecnológico, converteu-se em seu contrario. Ao invés de libertar o homem das fadigas do trabalho, colocou-o sob seu jugo. Revelou-se, política e economicamente, como instrumento de força dos mais fortes sobre os mais fracos, instrumentalizou e tornou os seres humanos supérfluos. Como consequência, tem-se uma política convertida em mera administração da coisa pública e estratégias de controle social; a tendência/permanência histórico-tradicional de conceber o poder nos termos da violência.

*Sobre a Violência* desdobra-se em três partes. Na primeira delas, Arendt lida com a questão da ruptura para com nossa tradição de pensamento ocidental, a quebra entre o passado e o futuro, que revela nossa incapacidade de lidar teórica e conceitualmente com o ineditismo das experiências políticas que marcaram o século XX, com destaque para o totalitarismo. Nesse contexto, ainda, um paradoxo entre a maneira como os homens desse século encontraram na violência e na multiplicação de seus meios sua máxima expressão e o emprego de meios não violentos de resistência, tal como se pode atestar na experiência da desobediência civil.

Na segunda parte do texto, Arendt lida com a questão do poder e com a criatividade da ação. Ela desloca a temática do poder do seu emprego e aplicação tradicional, no qual a violência aparece como sua mais flagrante e natural manifestação, em termos de mando e obediência, para o âmbito de sua criação e manutenção. Tal perspectiva a conduz àqueles curtos períodos da história em que o poder apareceu em sua mais pura e original acepção, como ação em concerto. Para Arendt, a violência destrói o poder, não o cria.

Na última parte do livro, Arendt lida com o tema da glorificação da violência, situação corrente no século XX. Refere-se, resumidamente, ao uso da violência frente à nossa

incapacidade de agir no mundo contemporâneo muito em razão da sistemática burocratização da vida pública, da vulnerabilidade inerente aos grandes sistemas e à monopolização do poder, agora nas mãos de tecnocratas e plutocratas, que secam suas vias autênticas quando pensado em termos de criatividade. Recorrente nesse último capítulo, a análise da hipocrisia como instigadora da violência, da violência que se racionaliza e se converte em princípio de ação.

O segundo capítulo de *Sobre a violência* tem por objetivo a recusa da violência como expressão fundamental do poder. Em razão do seu objetivo, Arendt resgata importantes autores da tradição político-filosófica<sup>77</sup> em que o poder aparece quase que, senão naturalmente, como “instrumento de domínio”, “atividade de comando”, “força qualificada ou institucionalizada”, “domínio do homem pelo homem”, “instituto de dominação e de submissão” etc., a fim de situar bem seu objeto de análise e corroborar sua tese de ser a violência o avesso do poder e de ter nossa civilização ocidental imbricado ambos os conceitos a tal ponto de se tornarem equivocadamente simétricos, unívocos, como que uma única e mesma coisa.

Em um momento em que a política encontrava-se em descrédito, e em certa medida também em desuso, Arendt buscou recuperar seu sentido, seus domínios, sua dignidade. Essa engenhosidade a levou à antiguidade greco-romana, a pensar a política “à luz da descoberta, no passado, daquilo que é e ainda pode ser hoje e no futuro” (DUARTE, 2011b, p. 140), critério que lhe permitiu compreender a conotação estritamente negativa que o poder adquiriu na modernidade (em termos de violência) e sua pouca relevância no que tange aos assuntos humanos.

O retorno à antiguidade, em especial, ao conceito grego de isonomia, conferiu à Arendt o suporte necessário à descrição, e também resgate, do poder nos termos da ação. Para ela:

(...) o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está no poder, na realidade nos referimos ao fato de

---

<sup>77</sup> Dentre esses autores, cronologicamente destacados a título puro e simplesmente didático, destaque para o jurista e teórico político francês Jean Bodin (1530-1596); o teórico político, filósofo e matemático inglês Thomas Hobbes (1588-1679); o escritor, ensaísta, deísta e filósofo iluminista francês Voltaire (1694-1778); Stuart Mill (1806-1873), considerado um dos mais influentes pensadores ingleses do século XIX; o sociólogo e destacado economista alemão Marx Weber (1864-1920); o líder comunista e revolucionário chinês Mao Tsé-tung (1893-1976); o filósofo e historiador italiano Passerin d'Entrèves (1902-1985); o escritor, jornalista, jurista, politólogo, economista e diplomata francês Bertrand de Jouvenel (1903-1987); o filósofo, escritor e crítico francês Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980); enfim, o sociólogo estadunidense Charles Wright Mills (1916-1962).

que ele foi empossado por um certo numero de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo do qual se origina o poder desde o começo desaparece, seu poder também se esvanece (ARENDDT, 2011b, p. 60-61).

Segundo Arendt, foi a experiência dos clássicos (*Polis* grega e a *Civitas* romana), em especial os princípios da *isonomia* e da *isegoria*, que servira como que de inspiração, para que os revolucionários do século XVIII engendrassem novos corpos políticos, repúblicas assentadas no poder do povo, sob o crivo das leis, capazes de colocarem fim ao domínio do homem sobre o homem. Escreve Arendt que:

É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência. Sob condições de um governo representativo, supõe-se que o povo domina aqueles que o governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas se petrificam e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las. (ARENDDT, 2011b, p. 57).

Por essas palavras, é possível refletirmos sobre a centralidade do poder arendtiano, o fato de o poder depender sempre de números. Arendt julga ser a forma extrema do poder o “Todos contra um” e ser a forma extrema da violência o “Um contra todos”. Quando da posse dos meios para a ação violenta, sendo os meios sua condição fundamental, o número de envolvidos é quase sempre irrelevante.

Daí a distinção necessária que Arendt faz entre poder, vigor, força, violência e autoridade<sup>78</sup>, em que a relação entre o singular e o plural, cujas qualidades ou habilidades particulares se misturam e se confundem com aquelas da pluralidade, que só tem sentido quando experimentadas em concerto. Estranhamente, lidamos com esses conceitos quase que de modo redundante. Questão que, para além das consequências linguísticas, incide negativamente quanto às suas realidades correspondentes. Escreve ela que:

Talvez não seja supérfluo acrescentar que essas distinções, embora de forma nenhuma arbitrarias, dificilmente correspondem a compartimentos estanques no mundo real, do qual, entretanto, são extraídas. Assim, o poder institucionalizado em

---

<sup>78</sup> Do latim “*auctoritas*” - poder, legitimidade ou uma faculdade. Designa, em linhas gerais, aquelas pessoas que governam ou que exercem o comando. Também corresponde ao prestígio ganho por uma pessoa ou organização graças à sua qualidade ou competência frente uma determinada matéria ou área de especialidade. Tende a ser associada ao poder do Estado. Arendt a define como algo que “pode ser investida em pessoas – Há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor -, ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (*auctoritas in Senatus*); ou ainda em postos hierárquicos da Igreja (um padre pode conceder a absolvição mesmo bêbado). Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias. [...] Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada”. (ARENDDT, 2011b, p. 62).

comunidades organizadas frequentemente aparece sob a forma da autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e inquestionável; nenhuma sociedade poderia funcionar sem isso. (Um incidente pequeno e isolado em Nova York mostra o que pode acontecer se a autoridade autêntica nas relações sociais quebrar-se a ponto de não poder mais operar mesmo em sua forma derivativa e puramente funcional. Um pequeno defeito no sistema do metrô – as portas de um trem falharam em sua operação – transformou-se em um sério colapso em toda linha, durando quatro horas e envolvendo mais de 50 mil passageiros, tudo porque, quando as autoridades do trânsito pediram aos passageiros que deixassem o trem defeituoso, eles simplesmente se recusaram a fazê-lo). Ademais, nada, como veremos, é mais comum do que a combinação entre violência e poder, nada é mais freqüente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema. Disso não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo. (ARENDDT, 2011b, p. 63).

Embora pareça tentador equiparar poder e violência, a ênfase em sua necessária distinção é clara e marcante em toda a obra arendtiana. Em termos estritamente pontuais, poder e violência são de naturezas distintas. Enquanto que a violência figura sempre como meio para alguma coisa o poder figura como fim em si mesmo, ele precede e supera todas as metas, todos os objetivos. Diferentemente da violência, o poder dispensa toda e qualquer justificação. Carece apenas de legitimidade, elemento intrínseco ao seu momento de gestação.

Para Arendt:

O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se possa seguir. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. (ARENDDT, 2011b, p. 69).

O poder estabelece estrita relação com a liberdade. Os homens são livres, pontua Arendt, nos termos da liberdade política, apenas quando se unem para refletir sobre o que fazer e se colocarem seus projetos em curso. Parece difícil negar, então, que o espaço no qual o poder insurge de forma legítima seja, necessariamente, o espaço da liberdade. Cabe ao poder instituído construir, gerir e garantir os espaços da ação livre do cidadão. Resgatar a liberdade política e trazê-la para o cerne das discussões sobre o poder mantém viva e necessária as reflexões arendtianas na esfera das reflexões político-filosóficas moderno-contemporâneas.

Observamos, desse modo, que o poder para Arendt só existe numa relação entre homens, que só pode ser gerado e atualizado por meio do discurso livre de coerção; que suas variantes, seus acordos, são frágeis e temporários, em função de ser construído ou resultado de muitas vontades e intenções; que o poder é transitório e mutável; que o consentimento é sua essência, uma vez que somente quem consente pode também negar, discordar; que o consentimento que legitima o poder constituído requer a abdicação de poder por parte

daqueles que o constituíram; que a ênfase arendtiana na figura de um contrato, isto é, na capacidade que os homens têm de fazer e cumprir promessas, não implica impossibilidade do questionamento crítico, da desobediência, da transgressão ou da mudança das leis, visto que estas atitudes não representam senão aquilo que está estabelecido em princípio.

No primeiro capítulo, estabelecemos os traços daquilo que Hannah Arendt chamou de ruptura totalitária ou, se quisermos, de poder totalitário, estrutura cuja operação e funcionalidade mostrou-se toda ela inteiramente nova, sem precedentes em nossa tradição de pensamento ocidental. Neste capítulo, aludimos sobre a redescoberta do poder, à luz das experiências do passado, em sua forma pura e legítima, nos termos da ação e do discurso, tomando como argumento ser a intenção da autora denunciar o totalitarismo como forma de governo de natureza não apenas apolítica como também e essencialmente antipolítica. Cabe-nos, ainda, refletirmos sobre a plausibilidade do conceito de poder arendtiano no interior de nossas sociedades contemporâneas de capitalismo tardio, tarefa à qual dedicaremos nosso próximo capítulo.

### CAPITULO III: A ERA MODERNA E O SISTEMA DE CONSELHOS

Hannah Arendt associa a modernidade a três eventos decisivos: a descoberta da América, a reforma protestante e a invenção do telescópio. Esta última, aparentemente discreta, primeiro aparato puramente científico, produziu grande impacto ao tornar viável a expansão dos limites territoriais para além da terra habitada.

Fato é que a modernidade imprimiu uma nova dinâmica no interior da cultura do ocidente. E os velhos conceitos, ideias, concepções de mundo, viram-se todos, frente esta nova dinâmica, inadequados, insuficientes ou mesmo obsoletos. O ápice da crise moderna, como bem o sabemos, fora o totalitarismo, descrito por nossa autora em termos de “ruptura”, uma “fenda” entre o passado e o futuro.

A análise do totalitarismo permitiu-nos compreender os “elementos” que tornaram possível sua realização. Ainda, sabemos ser o totalitarismo algo que, embora diferente do que foi, continua a nos assombrar e nos fazer companhia. Situação agonística que exige teórica e objetivamente uma resposta de todos aqueles que se interessam pela política e pelos rumos da democracia. Daí a pertinência deste capítulo, cuja análise objetiva refletirmos sobre a plausibilidade do conceito de poder arendtiano em nossas sociedades contemporâneas de capitalismo tardio.

#### 3.1 A ESFERA SOCIAL

Em *A Condição Humana* (2010), a *vita activa* é caracterizada por Hannah Arendt pela descrição e distinção de três de suas atividades humanas fundamentais, o trabalho, a obra e a ação. Suas raízes remetem a um mundo constituído tanto por homens, como pelas coisas ou artefatos por eles construídos. Daí decorre o motivo pelo qual estão todas as atividades humanas condicionadas ao fato de os homens viverem juntos. A ação, entretanto, constitui-se como a única atividade cuja presença de uma comunidade exclusivamente humana se faz necessária. De acordo com a autora, “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; [...] e só a ação depende inteiramente da constante presença dos outros” (ARENDR, 2010. p. 27).

O retorno à antiguidade permitiu à Arendt entrar em contato com um mundo no qual as esferas pública e privada encontravam-se como que cada uma em seu lugar e atividades humanas fundamentais inerentes à *vita activa* organizadas de acordo com suas esferas de origem. A maneira estilizante como Arendt se referiu à *pólis* foi pauta, por diversas vezes, de

críticas e acusações. Em razão do nosso objetivo, interessa-nos, nesse contexto, o valor heurístico de suas aproximações.

A experiência da cidade-Estado possibilitou a Arendt cotejar o momento da imbricação entre a ação e o “estar juntos”, o que fez com que nossa tradição de pensamento ocidental definisse o homem primeiro como animal político (*zoon politikon* - Aristóteles), depois como animal social (*animal socialis* - Sêneca) e por fim, como animal político e social (*homo est naturaliter politicus, id est, socialis* - Santo Tomás de Aquino). Tais definições possuem resultados desastrosos para a reflexão político-filosófica: a substituição do social<sup>79</sup> pelo político; a perda do sentido da política em sua acepção original. Como os gregos não consideravam o mero estar juntos uma condição humana fundamental, uma vez ser essa uma característica comum também dos animais, não havia sentido em pretender deferir dessa condição um elemento catalisador da condição humana.

Ainda no interior do pensamento grego, e em especial Aristóteles, Arendt afere sobre o modo como a capacidade humana de organização política não apenas se diferencia do mero “estar junto” como se coloca em oposição direta a ele. Ela lembra que, para o estagirita, o homem é não apenas “animal político” como, também, ser dotado de fala (*zoon logon ekhon* – “um ser vivo dotado de fala”). Por conseguinte, o significado da *pólis* excedia em muito uma pueril associação entre pares, cujo centro era o lar e a família, designando como que um segundo nascimento, uma *bios politikos*, uma segunda ordem de existência. No próprio conceito de cidade-Estado, salienta a autora, estava implícita essa distinção fundamental:

Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico que a fundação da *pólis* foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phyle*. De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*), como chamava Platão, de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário e útil. (ARENDR, 2010, p. 29).

Tomando como fundamento o pensamento pré-socrático, as epopéias, tragédias e outras narrativas gregas, Arendt coteja a presença da ação e do discurso antes mesmo da

---

<sup>79</sup> Do latim *sociālis*, designa aquilo que pertence ou que é relativo à sociedade. Por sociedade se entende um conjunto de indivíduos que compartilham de uma mesma cultura e que interagem entre si formando comunidade. Nesse sentido, o social pode conferir um sentido de pertença, já que implica algo que se partilha em nível comunitário. Em *A Condição Humana*, Arendt chama a atenção para o fato de que o termo é de origem romana e sequer tem um correspondente na língua ou no pensamento grego; e que mesmo em sua língua de origem comporta um significado político limitado, indicando uma aliança entre pessoas em razão de fins específicos. Apenas com o ulterior conceito de “sociedade da espécie humana” (*societas generis humani*) é que o termo começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. (ARENDR, 2010, p. 27-28).



fundação da *pólis*. Em momentos anteriores à existência da cidade-Estado, em razão da glória eterna, segundo os critérios da distinção e da memória, os homens já buscavam garantir seus lugares na história por meio da realização de grandes feitos e pelo pronunciamento de grandes palavras. Quando a existência das cidades-Estados chegava ao fim, e o período helenístico<sup>80</sup> parece atestar isso, houve certa transferência de funções entre as atividades do homem de uma atividade à outra. Houve inversão no interior da própria *vita activa*: a ação passa a ser vista como uma necessidade vital, quase que orgânica, e a contemplação acolhida como modo de vida realmente livre.

É bem provável que, nesse momento, a ação tenha experimentado sua primeira crise. Mas sua perda de sentido e relevância parece estar muito mais alinhada à era moderna. Segundo Arendt, é na modernidade que a confusão entre as esferas pública e privada adquire grandes e profundas proporções. Os elementos que antes permitiam distinguir ambos os domínios tornaram-se quase que invisíveis, obsoletos. Aspectos inerentes à organização da vida comum (passíveis ou sujeitos à discussão e persuasão) cederam espaço a questões antes de natureza estritamente privada. Como consequência dessa imbricação, a transformação da política em mera administração (economia) da vida comum. Escreve Arendt que:

---

<sup>80</sup> “Para melhor compreender as abordagens da filosofia helenística e a postura dos pensadores da época, é importante contextualizar e compreender também alguns dos principais fatos históricos que acompanharam esta fase da Filosofia. O “helenismo” pode ser definido como o período que se estende desde a morte de Alexandre, O Grande até o momento em que a península grega foi anexada por Roma. A figura de Alexandre, o Grande é um dos principais traços do referido período. Alexandre foi rei da Macedônia e também notável conquistador, responsável por formar um dos maiores impérios do mundo antigo. Até os 16 anos, recebeu orientações de Aristóteles. Ainda jovem, aos 20 anos de idade, assumiu o trono no lugar de seu pai, Felipe II. Executou uma importante política de expansão territorial que levou-o ao domínio de diversas regiões, como a Grécia, o nordeste da África, a Mesopotâmia e a Anatólia até o rio Indo. Conforme menciona Russell (2017, p.134) : “Não foi apenas um conquistador, mas também um colonizador. Onde quer que chegasse com os seus exércitos, fundava cidades gregas, regidas nos moldes gregos”. Consequentemente, dominou vários povos, como os persas, gregos, hindus e assírios. Assim, durante este período, houve uma miscigenação de diferentes culturas, como, por exemplo, a notável influência do pensamento oriental na construção das escolas filosóficas ocidentais dessa época. Dessa forma, este contexto conturbado, caracterizado por disputas e domínios territoriais, aliado à disseminação de diversas formas de pensamento, levou os filósofos da época a buscarem um novo foco de pensamento, que se desapegasse ao que havia prevalecido anteriormente: “Surgiram novas perspectivas filosóficas, sem dúvida devido em parte à nova mistura de ideias revolvidas pelo tempo. As superstições orientais cederam à lógica grega. Abriam-se linhas de pensamento totalmente novas”. (GARVEY e STANGROOM, 2013, p. 102). Os pensadores do período helenístico preocuparam-se especialmente com a condução da vida humana e com a busca pela tranquilidade espiritual (chamada de *ataraxia*), que como consequência, proporcionaria a felicidade. As principais escolas filosóficas do período são quatro: Epicurismo, Estoicismo, Ceticismo e Cinismo. Porém, além destas, há outras de bastante relevância, que são o Neoplatonismo, o Neopitagorismo e o Peripatetismo”. (Ver: VANNUCCHI, Juliana. **Filosofia helenística**: introdução. Disponível em: <http://www.acervofilosofico.com/filosofia-helenistica-introducao>.)

O que chamamos de “sociedade” é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile (*reprodução*) de uma única família sobre-humana, e sua forma de organização é denominada “nação”. Assim, é-nos difícil compreender que, segundo o pensamento dos antigos sobre esses assuntos, o próprio termo “economia política” teria sido contraditório: pois o que fosse “econômico”, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição. (ARENDDT, 2010, p. 34-35).

Conforme atesta Fustel de Coulanges (2009), o que melhor caracterizava a esfera da vida familiar na antiguidade era o fato de que, nela, o que impelia os homens a viverem juntos eram suas necessidades e carências, o entendimento de que, a fim de manterem sua sobrevivência individual e coletiva, sabiam necessitar e requerer a presença de seus pares. Portanto, como atesta Arendt, “a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela.” (ARENDDT, 2010, p. 36).

A vida pública, por outro lado, era qualificada como que em oposição à esfera da vida privada, sendo a liberdade seu traço fundamental. Vencer as necessidades da vida do lar figurava condição necessária à liberdade da *pólis*. Liberdade que encerrava conotação exclusivamente política, assentada em uma sociedade de “iguais”<sup>81</sup>, em que não se estava sujeito nem às necessidades da vida nem ao comando de outrem, sugerindo não governar nem ser governado.

Pertinente ao nosso interesse, está a tese arendtiana de que no mundo moderno desapareceram quase que por completo os traços característicos e distintivos entre o social e o político e, como consequência, a compreensão da política em termos de função social. A ação, o discurso e o pensamento foram considerados suspeitos, assentados, embora não necessariamente ou exclusivamente, em interesses ora individuais, ora corporativos, alinhados a um determinado grupo ou camada social. Ao ser a política instrumentalizada, descaracterizada, tornou-se como que meio para alguma coisa, mostrando-se, fenomenicamente, como instituição estritamente funcional, mera agente administradora-econômica do Estado. Questões até então de interesse privado ascenderam ao status de

---

<sup>81</sup> Em termos gerais, o conceito de igualdade afere sobre aquilo que não apresenta diferença quantitativa, de qualidade ou de valor, ou, em caso de uma comparação, mostra-se sob as mesmas condições, proporções, dimensões, naturezas, aparências, intensidades etc.; tem como sinônimos a uniformidade, a paridade, a estabilidade. De modo mais específico, Arendt usa o termo “igualdade” em sua acepção antiga, para os quais “significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de ‘desiguais’ que, de fato, era sempre a maioria da população na cidade-Estado. A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado”. (ARENDDT, 2010, p. 39).

preocupação coletiva. A coisa pública convertida em assunto de especialistas. Segundo Correia:

O que caracteriza a modernidade política é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse coletivo, ainda que nunca se possa conceber de fato tal interesse como sendo público. (CORREIA, 2008, p. 102).

Afirmamos, anteriormente, que nos últimos períodos da civilização romana, o surgimento do social no mundo moderno implicou deturpação entre o público e o privado e alterou a antiga e tradicional distinção entre a vida do indivíduo e a do cidadão, quase ao ponto de desfigurar suas características fundamentais. Se antes ambos os papéis designavam algo de compreensível e obedecia à sua própria lógica estrutural, inerente à organização da vida familiar e às funções do cidadão na *res publica*, hoje, em razão de suas peculiaridades múltiplas, certamente julgaríamos ser a esfera social um fenômeno estritamente moderno, sem precedentes na história.

Se à Arendt é cara a tese de que a modernidade concretizou-se como movimento de ruptura para com nossa tradição, isso tem a ver com o modo como a partir do período moderno instrumentalizamos conceitos e situações, vestindo de nova roupagem experiências antigas ou atribuindo a fenômenos novos relação para com eventos antigos que em nada lhes iluminam ou os tornam passíveis de compreensão. Nesse sentido, a título de exemplo e reflexão, o caráter privado da privatividade<sup>82</sup> em sua acepção antiga:

Na percepção dos antigos, o caráter privado da privatividade, indicado pela própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer vivesse unicamente uma vida privada – um homem que como o escravo, não fosse admitido para adentrar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio – não era inteiramente humano. Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra “privatividade”, e isso em parte se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo. Não obstante, parece ainda mais importante o fato de que a privatividade moderna é pelo menos tão nitidamente oposta ao domínio social – desconhecido dos antigos, que consideravam seu conteúdo como assunto privado – quanto do domínio político propriamente dito. O fato histórico decisivo é que a privatividade moderna, em sua função mais relevante, a de abrigar o que é íntimo, foi descoberta não como oposto à esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada. (ARENDR, 2010, p. 46-47).

---

<sup>82</sup> Do latim tardio *privativus*, o que priva; pena privativa da liberdade; pode designar, também, aquilo que lhe é próprio, exclusivo, especial, peculiar; vida privada, articular, íntima.

Essa prerrogativa, da oposição entre os domínios da intimidade e do social, Arendt fundamenta a partir de suas análises sobre Rousseau<sup>83</sup> e sobre o florescimento da poesia e da música nos séculos XVIII e XIX, acompanhado do surgimento do romance. Este, único dentre as expressões artísticas inteiramente social, coincide com o declínio das artes consideradas mais públicas, especialmente a arquitetura (que testemunha uma estreita relação entre o social e o íntimo), em que o indivíduo aparece como que em relação de oposição e rebelião para com a sociedade.

Importante nesse contexto o fato de ser a sociedade pensada em termos de família, ou de uma grande família, uma vez que, no ambiente familiar, o poder e a autoridade residem na pessoa do chefe-de-família, sendo este o único responsável pela organização, manutenção e gestão dos assuntos familiares. A igualdade dos membros, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra o governo despótico. A opinião e a discussão acerca de interesses comuns são, no interior dessa organização, dispensados. O fator mais decisivo e catastrófico nesse pensar o social em termos de uma “grande família” está na exclusão de toda e qualquer possibilidade de ação. Para Arendt:

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (ARENDR, 2010, p. 49).

Tocante à nossa atual conjuntura, com o advento das massas o domínio do social alcançou sua máxima expressão, de modo a abranger e controlar, igualmente e com igual força, todos os membros da sociedade. Igualando a todos em todas as circunstâncias, isso que Arendt chamou de “vitória da igualdade” na era moderna, o social se impôs ao domínio público. Tal imposição significou o fim da política, em seu sentido amplo e profundo, e do cidadão, resumido a mero ser social.

Se a igualdade na *Pólis* significava a introdução do cidadão na esfera dos assuntos humanos numa relação entre “iguais”, fato era que essa “igualdade” comportava um elemento agonístico: a cada momento cada homem tinha que se mostrar distinto em relação aos demais,

---

<sup>83</sup> Segundo Rousseau, o homem é bom por natureza, a sociedade é que o corrompe. Em seu “estado de natureza”, o homem era bom, feliz, dotado de sentimentos de apazíveis e de solidariedade. Com a introdução do regime de propriedade, o que só se tornou possível devido à organização política e social (fundação do Estado), o homem se tornou avarento, violento e perigoso. Para o filósofo, de certo modo, o Estado não construiu a civilização e, sim, a barbárie. Daí sua revolta contra a sociedade e seu esforço em manter aquela que considera a dimensão mais profunda do indivíduo, a intimidade do coração, o mais distante e protegida da perversão humana, da esfera social. A título de aprofundamento, ver: ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou Da Educação e Do Contrato Social* ou *Princípios do direito político* (1996), ambas as obras disponíveis em versão impressa ou digital (eBook) via internet.

tinha que se mostrar, por meio de palavras e atos, melhor que outros. O domínio público, antes de tornar todos qualitativamente iguais estava reservado à individualidade, espaço no qual cada homem podia mostra-se realmente como era e afirmar-se como sujeito distinto e insubstituível.

Em razão da ascensão à cena pública tanto da sociedade de massas como da esfera social na modernidade, a ação foi substituída pela uniformização do “comportamento”. A exemplo do que aconteceu com a ciência moderna, fundada em padrões de comportamento (behaviorismo) e estatísticas, também as humanidades cederam ao impulso de interpretar e considerar os efeitos da ação humana em termos de desconfiança e imprevisibilidade. Tomados como “fatos raros”, alheios aos modelos e normas pré-estabelecidas, às estatísticas e controle, foram descartados os resultados da ação livre.

É por aqui que passa, também, a crítica de Arendt ao ideal comunista de Marx. Ao problematizar o conflito, viabilizado pela teoria da luta de classes, afirma a autora que Marx viu acertadamente na “socialização do homem” uma resposta positiva e automática à harmonização de todos os interesses. O que ele não compreendeu, no entanto, incompreensão mais que justificada dado seu contexto, foi que na origem do seu modelo de sociedade encontrava-se latente essa perspectiva de sociedade como um lar nacional e o que impedia, ou pelo menos atrasava seu desenvolvimento, não eram os interesses de classes, mas a ainda presente e obsoleta estrutura monárquica do Estado-nação. A supressão do domínio de um sobre todos ou de alguns sobre os demais parece pressupor uma sociedade de “iguais” no qual todos se submetem ao domínio de ninguém. Essa supressão da instituição política, a possibilidade de uma sociedade sem classes, pareceu significar para Arendt a destruição do próprio político, do seu espaço de encenação.

Marx estaria errado, ainda, segundo a autora, ao presumir que o fim do conflito só se concretizaria por meio de uma revolução via proletariado, isto é, por meio da vitória da sociedade sobre o político, caracterizando nesse fenômeno o surgimento do “reino da liberdade<sup>84</sup>”. Se Marx estava certo, portanto, quanto ao definhamento do Estado e do governo

---

<sup>84</sup>O que Marx parece defender é que a instauração “liberdade” só se faz possível por meio da supressão da pobreza. Seu conceito de alienação tem por fundamento o fato de as pessoas terem que vender sua força de trabalho e se tornarem mercadoria, e terem suas vidas determinadas por isso. A desalienação, nesse sentido, se daria pela resolução da questão da propriedade privada, portanto, da pobreza, da miséria, do fato da classe trabalhadora se encontrar sob o jugo do capital. Sendo eles uma mercadoria, não podem ser livres. Enquanto mercadoria estão os homens destituídos de sua humanidade. A liberdade só é possível com o fim da propriedade privada dos meios de produção. É a liberdade, a possibilidade da emancipação humana, portanto, mais que tudo, que lhe interessa.

em detrimento da administração técnica e especializada, sua ênfase no proletariado como agente catalisador e transformador de um processo revolucionário mostrou-se, em razão de sua própria atividade, a do trabalho, incapaz de engendrar processos novos. Antes, podemos observar, em sintonia com o ideal de sociedade, a simples adequação do comportamento laboral no interior do processo produtivo. Conforme Arendt:

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. (Naturalmente, para que se tenha uma sociedade de trabalhadores não é necessário que cada um dos seus membros seja realmente um trabalhador [laborer] ou um operário [worker] – e nem mesmo a emancipação da classe operária [working class] e a enorme força potencial que o governo da maioria lhe atribui são decisivas nesse particular –, basta que todos os seus membros considerem tudo o que fazem primordialmente como modo de sustentar suas próprias vidas e famílias). A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público. (ARENDR, 2010, p. 56).

Como consequência, temos segundo a autora, o aparecimento da atividade laboral no espaço público, a liberação do trabalho das restrições do domínio privado. Se antes o trabalho significava o oposto da intenção política, agora assoma como uma das mais importantes (se não a mais importante) atividades humanas. O domínio social, no qual processos puramente biológicos irromperam sobre o domínio público, desencadeou um processo artificial do natural. A atividade do trabalho assumiu o papel de protagonista da esfera social, ao passo que a ação e o discurso viram-se logrados à esfera do íntimo e do privado. Contra essa estrutura artificial, nem o privado, nem o íntimo, por um lado, nem o político, por outro, mostraram-se capazes de se defenderem.

Daí segue a necessidade de Arendt em distinguir as esferas pública e privada. Para Arendt, a expressão “público” denota dois fenômenos que, embora intimamente relacionados, não são idênticos. Em primeiro lugar, “público” designa tudo que aparece em público e que, portanto, pode ser visto e ouvido por todos, sendo amplamente divulgado – o que constitui realidade. Em segundo lugar, significa o próprio mundo, na medida em ele é comum a todos e diferente do lugar privado que ocupamos nele, indicando muito menos o mundo estritamente natural, espacial, no qual nos movimentamos, que a mundanidade do mundo (*worldlessness*), isto é, tanto o mundo artificial, constituído de coisas e objetos fabricados pelo homem, como

os negócios empreendidos pelos homens que, ao mesmo tempo em que o habita, o constrói e o dota de significado e sentido.

Esse mundo artificial, na mesma medida em que separa, relaciona e integra os homens. Para Arendt fora justamente essa característica inerente ao domínio público que as sociedades moderno-contemporâneas, massificadas, acabaram por excluir. “O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las.” (ARENDDT, 2010, p. 64). O domínio público, na medida em que a todos igualmente reúne e distingue, dado ser esse domínio constituído por sujeitos únicos e irrepetíveis, ao mesmo tempo em que coloca um na companhia dos outros, evita nos lançarmos uns sobre os outros.

O termo “privado” por sua vez, traz em sua acepção original a ideia de “privação”, de “estar privado de”. Nesse sentido, situando o conceito numa relação contrária à esfera pública, uma vida inteiramente privada implicava, antes de qualquer outra coisa,

(...) estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência dos outros; para estes, o homem privado não aparece e, portanto, é como se não existisse. (ARENDDT, 2010. p. 71-72).

Daí toda e qualquer atividade realizada nesse âmbito prescindir de importância, interesse ou consequência substancial a todos os outros. A essa privação de relações “objetivas” com os outros, garantida como forma de vida inerente à era moderna, Arendt identifica o fenômeno de massa do “desamparo” (*loneliness*), elemento fundamental ao totalitarismo. Segundo ela, a razão de ser o desamparo um fenômeno tão extremo no interior de nossa sociedade de massas é que ela

não apenas destrói o domínio privado tanto quanto o domínio público; priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família. (ARENDDT, 2010. p. 72).

A demarcação dos domínios público e privado, originalmente identificado por Arendt na *pólis* grega e, posteriormente, na *res pública* romana, perdeu sua força concomitante ao advento do cristianismo. Na medida em que a moralidade cristã, mesmo que fugindo aos seus preceitos religiosos fundamentais, insistiu no cuidado doméstico e em seus afazeres, fez da

atividade pública um ônus, para a qual alguns deveriam ser incumbidos de lidar em prol do bem-estar e da salvação de todos. Compreensão cujo resultado, para a era moderna, não foi outro senão a ascensão do social em detrimento dos domínios público e privado, ambos fadados ao desaparecimento.

A discussão entre essa possibilidade de aniquilamento das esferas pública e privada levou Arendt a considerar a relação entre ambas e a propriedade privada. Para a autora, é um erro pensar a propriedade privada nos termos do mero acúmulo ou da riqueza. Até a idade moderna, afirma, propriedade privada e riqueza designavam coisas distintas. Originalmente, pontua Arendt, “a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público.” (ARENDR, 2010, p. 74). Desse ponto de vista, família e propriedade exprimiam uma única e mesma coisa. Privar alguém do domínio dos assuntos humanos poderia denotar, igualmente, o despojo de alguém de sua propriedade via confisco de suas terras. Nesse contexto, a riqueza de um estrangeiro ou de um escravo, por exemplo, não substituíam em circunstância alguma essa propriedade, assim como a pobreza de um chefe de família não o destituía de seu lugar no mundo e da cidadania dele decorrente.

Por essa razão, na antiguidade, a perda de um lugar no mundo significava quase que, simultaneamente, a perda da proteção das leis. As leis, como que, metaforicamente, representadas pelas paredes das casas, demarcavam a linha divisória entre o público e o privado. Quando considerada essa metáfora em termos de cidade, a cidade-Estado grega<sup>85</sup>, seus muros, acreditava a autora, serviam como que imagens limítrofes que separavam a vida política dos assuntos não-políticos.

Quanto à riqueza, ela não estava, necessariamente, relacionada à posse de um “lugar no mundo” o qual o homem pudesse chamar de seu. A significação política da riqueza privada significava a fonte da qual o indivíduo retirava os meios de sua subsistência. Ela se tornou condição para a admissão na vida pública apenas na medida em que permitia ao homem livre gozar do tempo necessário para exercer atividades políticas. “A pobreza força o homem livre a agir como escravo.” (ARENDR, 2010, p. 79). Uma vez ser a vida pública passível de ser experimentada apenas depois de supridas as necessidades vitais do homem, apenas alguns se

---

<sup>85</sup> Conforme Arendt em nota de rodapé (nota nº 64. In: ARENDR, 2010, p. 78), a própria palavra “*pólis*” carrega originalmente a conotação de algo como “muralla-circundante”. Tal conotação também se repete no sentido etimológico do termo latino *urbs* (*orbis*), como nos termos “*town*” (do inglês) e “*Zaun*” (do alemão), todos comportando sentido de algo como “cerca”.



encontravam em condições de adentrarem e participarem na esfera dos assuntos humanos. Apenas com o surgimento da *pólis* a vida privada pôde adquirir sua real e mais profunda significação política. No fundo, Arendt parece destituir da propriedade privada, e não da riqueza – ou de seu acúmulo, uma condição necessária à garantia e manutenção das liberdades individuais<sup>86</sup>.

A esfera social emergiu concomitante ao interesse privado pela propriedade privada. O que tem de novo é o fato de ter esse interesse adquirido o estatuto de publicidade. Se antes o social aparecia como uma associação de famílias, agora se aproxima mais de uma agremiação de proprietários. A diferença fundamental é que, antes, ter uma propriedade constituía-se condição necessária de acesso ao domínio público, agora, o que se reivindica da esfera pública é menos a inserção de novos membros em seu domínio, uma vez que os assuntos públicos foram julgados obsoletos pela grande maioria, que a proteção necessária ao acúmulo de mais riqueza, conjuntura em que cabe ao governo a tarefa de proteger os que têm daqueles que não têm.

O grande problema resultante desse processo na era moderna foi a transformação da riqueza em capital, cuja função é de transformar o capital em mais capital. O acúmulo de capital significou a substituição da vida boa pela vida bem sucedida, compreendida nos termos do sucesso. Em razão desse sucesso, justificou-se o sacrifício dos muitos em benefício de alguns. Justamente por isso, a riqueza comum jamais pode tornar-se comum. O elemento catalisador, e ao mesmo tempo contraditório, a todas as formas de governo baseadas no acúmulo de riquezas e, posteriormente, de capital, é a premissa de que, neles, “a única coisa que as pessoas têm em comum são seus interesses privados” (ARENDDT, 2010, p. 84).

Nada melhor, então, para ilustrar a extinção da diferença entre os domínios público e privado que a absorção de ambos pela esfera social. Talvez essa absorção/inversão elucide muito do fato de estarmos desde o início da modernidade procurando meios de garantir direitos civis ou, se preferirmos, de estabelecermos princípios constitucionais que resguardecem os indivíduos, relativo às liberdades individuais. O fato de ter a esfera pública desaparecido na modernidade fez da esfera privada a única preocupação comum, até por que foi a única que

---

<sup>86</sup> Escreve Arendt: “Devo confessar que não vejo em que se baseiam os economistas liberais da sociedade atual (que hoje se chamam de conservadores) para justificar seu otimismo, quando afirmam que a apropriação privada de riqueza será bastante para proteger as liberdades individuais – ou seja, que desempenhará o mesmo papel da propriedade privada. Em uma sociedade de detentores de empregos, essas liberdades só estão seguradas na medida em que são garantidas pelo Estado, e ainda hoje são constantemente ameaçadas, não pelo Estado, mas pela sociedade, que distribui os empregos e determina a parcela de apropriação individual.” (ARENDDT, 2010, p. 83, nota de roda-pé nº 72).

restou. A esfera da intimidade, que acabou por substituir alguns dos espaços fundamentais, antes pertinente à esfera privada, constituiu-se como o “espaço” no qual o indivíduo pôde, de alguma maneira, ver-se protegido do mundo exterior, como “lugar” em que pôde experimentar sua subjetividade.

Na era moderna, o conceito de propriedade deixou de significar “ter um lugar no mundo” e assumiu aspecto flutuante. Os bens perderam seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e assumiu conotação estritamente social. A propriedade perdeu seu aspecto mundano e passou a assentar-se no indivíduo. Desde então, os bens que uma pessoa possui só se é perdido verdadeiramente quando da sua morte. A partir dessa nova compreensão de propriedade, riqueza e capital, desse deslocamento do tangível para o flutuante, em que propriedade e riqueza perderam seu lugar no mundo e migraram para o homem, isto é, para seu corpo, fora que Marx, segundo Arendt, retirou seu conceito de “força-de-trabalho”<sup>87</sup> (*labor-power*), indispensável à sua tese fundamental sobre a luta de classes. A relevância da substituição do conceito de propriedade privada, geograficamente localizada, por um conceito flutuante de propriedade e riqueza está no fato de se verem em nosso tempo milhares de pessoas que, embora legal e politicamente pertencentes a um corpo político (cidadania), privadas de qualquer coisa ou lugar, que não o próprio corpo, passível de poder ser chamados de seu. Uma vez ser o corpo sua única propriedade, em uma sociedade de massas, em que o trabalho se tornou o denominador comum, a necessidade obriga a todos e a todos torna “*animal laborans*”.

O fato de termos perdido a esfera pública e ter a esfera privada como sua substituta fez com que nossas experiências subjetivas e, portanto, afetivas, privativas, tornassem-se, na medida em que expostas ao público, superficiais. Mesmo aquilo que chamamos hoje de

---

<sup>87</sup> A ideia da “força de trabalho” como propriedade privada deve-se menos à Marx que aos economistas clássicos, dentre eles Locke e Smith. Trata-se da diferença entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo. Em *A Riqueza das Nações*, logo no início do Capítulo III, Smith define o trabalho produtivo como “aquele que acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado” e definiu o trabalho improdutivo como “trabalho que não é trocado com o capital, mas diretamente com um salário”. Marx se opõe a essa distinção por considerá-la não equívoca, mas insuficiente. Para Marx, apenas as relações sociais de produção permitem decidir quando um trabalho é produtivo ou não. Pontua Calvet de Magalhães que “Marx refere-se aqui à categoria de trabalho tal como ela é concebida pela economia política moderna e é ainda no contexto de sua análise da produção capitalista que ele estabelece a distinção entre trabalho geral abstrato, trabalho que põe o valor de troca (uma forma especificamente social do trabalho) e trabalho enquanto produtor de valores de uso, ou seja, o trabalho enquanto atividade útil que visa, de uma forma ou de outra, à apropriação das matérias naturais. Apenas este último, observa Marx, é uma “condição [natural] de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (CALVET DE MAGALHÃES, 2006, p. 12). Para a comentadora, Arendt prejudica sua análise ao atribuir à Marx um conceito de trabalho que não lhe é, por definição, apenas estranho, mas contestado. (CALVET DE MAGALHÃES, 2006).

intimidade, interioridade, espiritualidade, fora tomado e destituído de seu valor intrínseco. Fato é que, pelo menos para a maioria, poucos são os que ainda cultivam e preservam um espaço adequado verdadeiramente seu. À luz da experiência totalitária, aquelas condições que permitiram matar no indivíduo sua própria subjetividade foram mais que instituídas, tornaram-se seu denominador comum.

A confusão entre o público e o privado coincide com a histórica oposição entre liberdade e necessidade, entre permanência e futilidade. Fenômenos que ocupam lugar no que veio a constituir-se como esfera social. O que se perdeu e parecia importante para Arendt, foi o significado mais elementar dos domínios acerca daquelas coisas que deveriam permanecer na privacidade do lar e aquelas cuja real existência carece de ser expostas ao público.

### 3.2 A QUESTÃO SOCIAL – A POBREZA E O APARELHO ADMINISTRATIVO DO ESTADO

A reflexão arendtiana sobre a questão social, embora corrente desde as *Origens do Totalitarismo*, aparece de maneira mais elaborada em *Sobre a Revolução* (2011c), de 1963, obra dedicada ao estudo e análise das revoluções americana (1775-1783) e francesa (1789-1799). Em 1963, encontramos uma Arendt cautelosamente esperançosa e demasiadamente otimista frente ao futuro próximo, motivada pelo alvorecer de organizações e movimentos políticos não violentos que, desde meados do século XX até nossos dias, têm conduzido ao poder governos democráticos em dezenas de nações, espalhadas por todas as partes do globo terrestre.

O termo “revolução”<sup>88</sup> tem origem na astronomia, aludindo para o movimento, cíclico e recorrente, de translação de um corpo celeste. A partir do século XVII, o termo adquire sentido político, metaforicamente ainda próximo de seu sentido original, evidenciando o

---

<sup>88</sup> A palavra “revolução” deriva do termo latino “*revolutio*”, que significa o ato de dar voltas, de “*revolutus*”, particípio passado de “*revolvere*” (‘virar, dar voltas, girar’), sendo este último vocábulo formado pelo prefixo “re” - ‘de novo’, mais o radical “volvere” – que significa “girar”. Para além dessas significações etimológicas, pode denotar, também, tal como observamos a partir do século XVII, um movimento de revolta contra algum tipo de poder estabelecido, objetivando, essencialmente, transformações significativas nas instituições econômicas, políticas, morais e culturais. Considerando-a do ponto de vista da burguesia, incorremos sobre os movimentos contrários à aristocracia, caracterizada pelas monarquias absolutistas e pelos títulos de nobreza, transformadas em sociedades capitalistas de produção mercantil liberal, cujos objetivos foram o de garantir o desenvolvimento das relações capitalistas de produção como assumir o papel de nova classe dominante ou elite social. O proletariado, por sua vez, à esteira do pensamento de Marx, compreendia a revolução, primeiro, como instrumento de supressão da exploração capitalista; segundo, em termos de luta de classes, objetivando a extinção das classes e, conseqüentemente, do modo de produção capitalista, sendo a classe operária o sujeito revolucionário fundamental, capaz de emancipar-se e a toda a sociedade.

desejo dos primeiros revolucionários de restaurar experiências políticas anteriores, rompendo com formas de governo baseadas na violência e opressão, de organização tirânica ou ditatorial.

Pertinente a essa investigação, há a introdução de um conceito de característica estritamente orgânica, natural ou biológica na esfera dos assuntos humanos. No contexto das revoluções modernas, em específico, da Revolução Francesa, Arendt vê na encarnação dessa metáfora um grande erro, o fato de terem os pobres emergidos na cena da revolução motivados menos pela possibilidade de fundarem algo essencialmente novo – a fundação da liberdade, que atenderem suas necessidades materiais.

À realidade correspondente a essa configuração moderna, Arendt definiu como “questão social” ou “existência da pobreza”. Escreve ela que:

(...) a pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação. Foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à sua ruína, pois era a multidão dos pobres. (ARENDR, 2011c, p. 93).

O fato de terem os pobres a pobreza por companhia, quando de seu aparecimento na esfera pública, trouxeram como resultado a rendição da liberdade à necessidade. Se por um lado a Revolução Francesa fora vista e louvada como aquela que promoveu a dignidade humana na medida em que denunciava as desigualdades sociais, de modo a fomentar um processo de desenvolvimento social, a garantia do bem-estar do povo, por outro, acreditava Arendt, não fora ela capaz de criar e preservar um espaço público no qual pudessem os cidadãos franceses aparecerem, serem vistos e ouvidos entre seus pares.

Esse fato foi percebido por Robespierre, indica Arendt, quando do fim trágico da revolução. Se, inicialmente, havia o líder jacobino declarado que todo o necessário para manter a vida deveria ser compreendido como bem-comum e, depois, que o bem-estar do povo consistia na mais sagrada de todas as leis, foi também ele que, no final, em seu último discurso, no momento em que já haviam perdido a revolução, declarou terem perecido devido a terem perdido o momento, no interior da história da humanidade, da fundação da liberdade (ARENDR, 2011c, p. 94).

O objetivo primeiro da revolução transmutou-se, portanto, da fundação da liberdade em felicidade do povo. Caminha nessa mesma direção a crítica de Arendt à Marx ao acusá-lo de pensar a revolução não como momento oportuno para a instauração da liberdade, mas

como momento histórico no qual a questão social poderia ganhar novo fôlego e engendrar um processo de extinção da pobreza. Uma vez ser a necessidade algo constante, fato é que, acredita Arendt, não tiveram êxito os revolucionários franceses nem em uma coisa nem em outra. Ao privilegiarem as demandas sociais em detrimento da constituição de um corpo político, acabaram por converter os direitos do Homem em direito dos pobres, flexão que se seguiu em quase todas as revoluções subseqüentes.

Segundo Arendt, entretanto, embora inegável a influência e impacto dos conceitos e formulações de Marx no curso da revolução, muito do absurdo escolasticismo ideológico inerente à obra do autor deve-se mais a leituras feitas por marxistas que à Marx propriamente dito. Por outro lado, parece inegável à autora o fato de ter estado Marx convicto de que a ruína da Revolução Francesa se deu por ter ela falhado em instaurar a liberdade, devido a não ter conseguido resolver satisfatoriamente o problema da pobreza. Daí advém a conclusão de Marx de ser a liberdade e a pobreza realidades incompatíveis. No fim, atesta Arendt, a principal contribuição de Marx à causa revolucionária foi a interpretação das necessidades imperiosas da pobreza em termos políticos e sua maior descoberta, a possibilidade de utilização da pobreza como força política de primeira grandeza.

Como força política, a pobreza é explicada por Marx menos como escassez de recursos que exploração de uma classe sobre outra, cuja lógica sistemática funda-se na mais-valia. A pobreza passa a ser compreendida menos como fenômeno natural que político. Compreendida em termos políticos, como resultado da violência e da violação, insurge como fato produzido, sujeita à subversão via organização política e meios revolucionários. Assim,

se a condição de miséria – que, por definição, nunca pode gerar um “povo mentalmente livre”, por ser a condição em que o indivíduo está preso à necessidade – devia gerar revoluções em vez de conduzi-las à ruína, era preciso traduzir as condições econômicas em fatores políticos e explicá-las em termos políticos. (ARENDR, 2011c, p. 97).

Nesse contexto, de acordo com Arendt, a consciência que Marx esboça é a de que uma classe dominante, tal como figura toda a história e tradição ocidental, detentora dos meios de produção e coerção, esteve sempre em condições de forçar uma classe dominada a arcar com o peso e as fadigas da vida. No nascer da modernidade, inspirado no conceito hegeliano de *consciência de classe*, acreditou o filósofo prussiano ser possível engendrar um movimento revolucionário, uma vez se fazer presente uma classe dominada emancipada o suficiente para ocupar um lugar no espaço público e, conseqüentemente, agir nele. O objetivo de Marx, portanto, e é isso que parece importar a Arendt, era menos a da fundação da liberdade que a

abundância, isto é, “o libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez.” (ARENDR, 2011c, p. 98). Em última análise, Arendt parece estar convencida de que Marx imbrica necessidade e violência ao ponto de tornar supérflua qualquer tentativa de distinção entre elas, relação que, em termos políticos, puderam justificar situações e eventos senão injustificáveis, ao menos desnecessários.

Embora pareça corriqueira, a ideia de que a supressão da pobreza coincidiria com a instauração da liberdade, essa proposição nada tem de antiga, configurando-se como fenômeno especificamente moderno. Os povos sempre lutaram por liberdade, mas essa liberdade nunca teve algo a ver com a questão social. No caso da Revolução Americana, por exemplo, o problema da pobreza ficou de fora das reivindicações sociais. Justamente por esse motivo, acredita Arendt, ter ambas as revoluções seguido por caminhos diferentes em razão de objetivos diversos. Se, no velho mundo, o bem-estar social despontava no horizonte da revolução, nos Estados Unidos, lutava-se pela constituição de um corpo político democrático e participativo, pelo direito de todos de participarem na tomada das decisões nos assuntos públicos, de escolherem seus dirigentes, de agirem livremente.

Conforme Arendt, o sucesso da Revolução Americana deveu-se a dois fatores fundamentais. Primeiro, de a pobreza estar ausente do cenário americano; segundo, de a escravidão estar, assim como acontecia na Europa, fora das discussões sobre a questão social. Sobre essas questões duas ressalvas: na América, não se tratava, necessariamente, da ausência da pobreza, e, sim, da miséria e da indigência, uma vez que a controvérsia entre ricos e pobres, laboriosos e ociosos, cultos e ignorantes era uma realidade (ARENDR, 2011c, p. 103); que a miséria sórdida e degradante era generalizada, ratificada sob a forma da escravidão e do trabalho escravo (ARENDR, 2011c, p. 107).

Em *Sobre a Revolução*, o tema da questão social diverge do modo convencional como hoje a equacionamos, quase sempre equiparada à igualdade de oportunidades ou ao prestígio social. Na obra, o cerne do problema incide sobre a situação da pobreza extrema, única capaz de inspirar compaixão. Em termos políticos, o que motivou a Revolução Americana fora a luta pela independência, contra a tirania e a opressão. Os pais fundadores, claramente destituídos de poder, viam-se eles mesmos oprimidos e se sentiam parte do povo, conjuntura que não lhes exigia invocar, em relação ao próprio povo, qualquer tipo de solidariedade.

Já na França, as aspirações revolucionárias fundadas na transformação das relações de poder institucional mostraram-se mera ficção. A libertação da tirania real trouxe liberdade apenas à uma pequena parcela da população. Menos que um ato revolucionário, uma simples

alteração entre os detentores do poder político; antes que a fundação da liberdade, a promoção do bem-estar social, da felicidade. O pensar o bem-estar do povo e o identificar a própria vontade com a vontade do povo, tornou-se virtude política de primeira grandeza.

É importante para esta exposição o sentido que a palavra “povo” adquiriu na Revolução Francesa. Ela passou a designar não apenas os cidadãos e os excluídos do governo, mas a plebe como um todo, atribuição que permitiu o nascer da paixão da compaixão. Conforme Arendt, “a própria definição do termo nasceu da compaixão e passou a ser sinônimo de desgraça e infelicidade” (ARENDR, 2011c, p. 111). Sentir-se parte do povo, mesmo que não pertencente a ele, e fazer-se um entre todos os outros, significou, politicamente, “elevantar a compaixão à mais alta paixão política e à virtude política suprema” (ARENDR, 2011c, p 112). Em termos históricos, enfatiza Arendt, fora devido à falha dos girondinos em fundarem um corpo político republicano que os jacobinos, sob a liderança de Robespierre, galgaram o poder e converteram a compaixão em força motriz do movimento revolucionário.

A fim de pensar as conseqüências políticas oriundas dessa mudança de perspectiva no curso da Revolução Francesa, Arendt recorreu à Rousseau, em específico, aos conceitos de “vontade de todos” e de “vontade geral”. Em Rousseau, o ideário republicano, fundado no consenso, pressupõe a conversão ou submissão da “vontade de todos” (interesse privado e soma das vontades particulares) em “vontade geral” (interesse comum). O problema, segundo Arendt, está no fato de que, no pensamento político de Rousseau, a substituição do “consentimento” pela “vontade” exclui toda e qualquer possibilidade de troca de opiniões e possíveis acordos entre elas. É característico e necessário que, para que a vontade funcione, ela não encontre resistência ou oposição. O termo “vontade”, afirma Arendt,

(...) exclui em essência qualquer processo de troca de opiniões e um ulterior acordo entre elas. A vontade, a fim de funcionar, de fato precisa ser uma e indivisível, “uma vontade dividida seria inconcebível”; não existe mediação possível entre vontades como existe entre opiniões. (ARENDR, 2011c, p. 113).

Nesse sentido, a legitimidade e a autoridade do corpo político se assentavam não em suas instituições, como acontece no republicanismo, mas na vontade geral do povo. Como principal característica tinha a “vontade geral” a ideia de unanimidade. E a própria “opinião pública” é concebida, a partir da teoria rousseuniana, como a unanimidade da vontade geral. O problema é que unanimidade e opinião pública são coisas diferentes. Como conseqüência

direta, a ocorrência que a opinião pública deveria estar em comum acordo com a vontade da maioria. Conforme Reis, em *Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau*,

Talvez o sentido mais imediato do conceito de vontade geral, em Rousseau, apareça em conexão com a ideia de “corpo social” (...). Nessa conexão, a vontade geral não é outra coisa senão a “vontade do corpo político” entendido como “ser moral” – é a vontade do soberano. Como pessoa moral, o soberano teria uma vontade, em sentido análogo ao que ocorre com as pessoas naturais. (REIS, 2010. p. 12).

O conceito de unanimidade estabelece relações com a ideia de estabilidade. Como se, talvez, esta última se depreendesse da primeira. Entretanto, afere Arendt, unanimidade e estabilidade são coisas diferentes. E Rousseau oferece, na análise arendtiana, por meio de seu conceito de vontade geral, uma resposta a esse problema. Até o início do século XIX o domínio sobre os códigos legais, assim como o conhecimento e a autoridade necessária à prescrição e promulgação de uma lei era pensada e compreendida, exclusivamente, como função monárquica. Nesse sentido, a vontade geral se mostrava como aquele elemento que convertia o todo em um, que produzia unidade. Na prática, o povo ficava de fora do processo de fundação constitucional, embora, mesmo que apenas ideologicamente, via-se como partícipe dele.

Ainda no contexto novecentista, desdobrando-se acentuadamente no século XX, a produção de uma vontade geral, de algo capaz de converter as vontades do povo em uma só vontade, fora alcançada por meio da estratégia, tão bem difundida e aceita no interior dos regimes totalitários, da produção do inimigo objetivo. Esse inimigo, que vem do exterior ou, a exemplo dos judeus, que mesmo convivendo há séculos no interior de uma cultura não foram devidamente assimilados, torna-se o objeto capaz de produzir sentimentos de pertença e de repulsa, de xenofilia e de xenofobia, de empatia e de estranhamento etc., dando início e legitimidade a um projeto de domínio total ou de efervescente patriotismo. Muito em função de ser esse inimigo indicado como “alguém” de fora da nação, adquiriu a política aspecto internacional, carecendo de sentido sua aplicabilidade dentro da própria nação.

Nesse sentido fora que Rousseau deu um passo à frente em suas investigações. Interessava ao autor pensar um princípio unificador que cumprisse papel utilitarista na política interna da própria nação. E esse “inimigo” ele julgou existir no interior de cada cidadão, em sua vontade e interesses particulares. “O inimigo comum dentro da nação é a soma total dos interesses particulares de todos os cidadãos” (ARENDR, 2011c, p. 115). A vontade individual tornou-se o “inimigo objetivo” a ser combatido pela vontade geral.



Para além das implicações sobre a teoria de governo de Rousseau, interessa a esta exposição as relações que essa estabelece com a paixão da compaixão, que, como dissemos, mostrou-se um dos elementos catalisadores da Revolução Francesa. Segundo Arendt, Rousseau, para quem o homem era bom em seu estado de natureza, via na compaixão um instrumento capaz de unir uma sociedade, sendo o filósofo o responsável pela introdução do conceito no interior da teoria política, assim como coube à Robespierre introduzi-la no cenário da revolução e fazer dela uma força política de primeira grandeza.

Após ser introduzida no contexto da revolução, ficou a compaixão atrelada ao conceito de piedade. À luz do pensamento de autores como Melville e Dostoievski, Arendt considerou necessário desfazer essa confusão. E talvez, especula Arendt, tenha sido esta confusão o motivo que obstruiu o pensamento dos revolucionários franceses. A piedade, aquela capacidade que um indivíduo tem, ou que desenvolve, de sofrer com os demais mesmo estando em situação de extrema oposição ou de bonança, é suscetível de generalização. Já a compaixão tem como característica intrínseca o fato de ser possível apenas no singular. Ela exige proximidade com o sujeito sofredor. Proximidade que elimina o espaço entre os agentes, espaço no qual se situam os assuntos políticos. Daí a compaixão prescindir de importância quando pensada em termos estritamente políticos. Pontua Arendt que:

Como regra, não é a compaixão que se lança a transformar as condições terrenas e mitigar o sofrimento humano, mas, se o faz, ela evitará os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política, e emprestará sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência. (ARENDR, 2011c, p. 125).

A piedade encontra sua alternativa na solidariedade. Se a razão pela qual os homens são atraídos para os mais vulneráveis é a piedade, é por solidariedade que eles se estabelecem em comunidade movidos pelo interesse em erradicar a pobreza, a miséria. O interesse comum seria, então, o estatuto da dignidade humana. Isso, de fato, transcende a mera satisfação das condições materiais de existência de um povo em específico, de modo a abranger a humanidade como um todo, solidariedade que implica paixão e razão. Mesmo que despertada pelo sofrimento, não se orienta por ele. Dada sua dimensão de totalidade, não se limita a uma causa, povo específico ou classe social. Diferente da piedade, ela se mantém fria e abstrata, alinhada à perspectiva da grandeza humana, da honra e da dignidade e não com algum “amor” pelos homens. Portanto, escreve Arendt que, “terminologicamente, a solidariedade é um princípio capaz de inspirar e guiar a ação, a compaixão é uma das paixões e a piedade é um sentimento.” (ARENDR, 2011c, p. 128). Por figurar como sentimento, deve a piedade estar

sujeita à inspeção, facultada a possibilidade de sua aparição permeada de traços de crueldade e efeitos destrutivos, a exemplo do que aconteceu com Robespierre que, desde o início de seu governo pisoteou a justiça e atropelou as leis.

Dessarte, como com a piedade, Arendt vê demasiada tendência em considerar sinônimas a compaixão e a bondade. Embora se aproximem, afirma ela, não são a mesma coisa. A bondade transcende uma virtude humana, nesse caso a compaixão. Ela carrega consigo certa proximidade com a violência, com o “mal elementar”. Sem necessidade de exemplificações, é corrente o fato de serem pessoas boas capazes de ações ruins. Sabemos, também, que nem sempre uma ação julgada como “mal elementar” tem como finalidade o mal em si. Um “mal elementar” inerente a uma ação específica pode ter como objetivo um “bem maior”, isto é, um aceno à bondade.

Enfim, importante para Arendt o papel que a hipocrisia, acompanhada pela compaixão, desempenhou no final da Revolução Francesa. A hipocrisia é, segundo a autora, o vício que permite entrever a corrupção. Trata-se de um fenômeno de dupla aparência. Brilha como algo que ela não é sendo esse mesmo brilho o fator de ofuscamento sobre o que ela realmente é. Ela solapa um dos conceitos-chaves fundamentais do pensamento político arendtiano, a promessa. Como agravante, há o fato de ser o perdão inoperante quando confrontado com ela.

No contexto da Revolução francesa, quando do final da revolução, as massas já haviam percebido que a questão da pobreza não constituía a força motriz da revolução. Por essa razão, lançaram-se contra os revolucionários com a mesma ferocidade com que, antes, colocaram-se contra a monarquia. Para Arendt, “a revolução, quando passou da instauração da liberdade para a libertação humana do sofrimento, derrubou as barreiras do suportar e liberou inversamente, por assim dizer, as forças devastadoras do infortúnio e da miséria.” (ARENDR, 2011c, p. 154). Uma vez que, como lhes ensinaram Robespierre, aos miseráveis apenas o interesse e a necessidade nua e crua implicavam ausência de hipocrisia, ao se verem privados constitucionalmente desses, transformaram-se em *enragés*, sujeitos fanáticos, tomados pela raiva, que pela instrumentalização da violência, minaram os interesses e objetivos do projeto revolucionário francês.

### 3.3 A DIGNIDADE DA POLÍTICA

*A dignidade da política* (2002) constitui um conjunto de ensaios, conferências, entrevistas e discursos proferidos por Hannah Arendt entre os anos de 1936 e 1975. A relação entre os textos justifica-se na densidade íntima do próprio pensar arendtiano, cujo objetivo consiste, desde os primeiros escritos, em compreender, à luz das experiências do passado, o tempo presente. Ciente das condições políticas de sua época, de descrédito e desuso, Arendt esforça-se por recuperar seu significado intrínseco, sua dignidade. Sob o parâmetro de ser a fundação da liberdade a razão de ser da política, esforçou-se por cindi-la de todo discurso oportunista, mentiroso, embusteiro ou enganador.

No ensaio *Compreensão e Política*, Arendt faz uma consideração sobre a compreensão. Compreender, tarefa cara a Arendt, é definido como o resultado de um processo complexo, interminável, passível de erros e equívocos. Trata-se de um fenômeno distinto da informação correta e do conhecimento científico, desvinculado, embora não necessariamente, da ação política, diverso do perdão. Pondera Arendt que,

Se é verdade que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central do nosso mundo, ao compreendermos o totalitarismo não estaremos perdoando coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis. (ARENDR, 2002, p. 39).

Conforme Arendt, o perdão consiste em ação única cujo resultado culmina em ato único. A compreensão de um evento como o totalitário não significa perdoá-lo de modo algum. Antes, quer dizer estabelecer novos critérios e fundamentos, reconciliando-nos com este mundo no qual a barbárie constituiu-se realidade tangível.

Na busca pelo alívio das tensões exigidas pelo esforço de compreender, Arendt destaca o esforço de muitos na defesa de uma educação que eleve o nível intelecto-cultural em meio à opinião pública, no intuito de evitar a concretude de fenômenos terrificantes. Como fundamento, a ideia de que uma sociedade instruída procuraria no conhecimento e no bom senso um caminho contra a ação violenta, celebrada historicamente como recurso viável à cessação de conflitos. A expectativa, no entanto, converteu-se em seu contrário. Palavras e discursos assumiram a forma da ideologia, tornaram-se instrumentos de domínio e doutrinação. Antes que um convite ao pensar, a doutrinação inibe o pensamento e se instala perigosamente no interior de um sistema, instrumentalizando-se em conformidade com as exigências de seus agentes doutrinadores. Ao invés de favorecer, deturpa, erradica a compreensão.

Ao substituir a fala pelo discurso violento, a doutrinação introduz a violência no cenário político. Na modernidade, o discurso violento adquiriu dimensões gigantescas, solapando toda e qualquer discussão política plausível. Imbricada à propaganda e à educação totalitária, a doutrinação, fundada no apoio e consenso de “especialistas” e “estatísticas laboratoriais”, produz efeitos catastróficos.

Advém daí a ênfase arendtiana na impossibilidade de termos que, primeiro, compreender o totalitarismo, para depois combatê-lo. No final, pode não sobrar ninguém minimamente capaz de estabelecer qualquer julgamento que fuja à ordem instituída. Não é preciso ir longe para se deparar com pessoas reproduzindo discurso de ódio contra seus iguais. Essa incapacidade de reconhecer-se, ao mesmo tempo, como sujeito igual e diferente, pode vir a calhar em um apelo voluntário da própria extinção.

Também o conhecimento se distingue da compreensão, o que não significa que não estejam relacionados. Entretanto, em função do uso, são quase sempre considerados sinônimos. Na mesma medida em que o conhecimento carece de algum nível de compreensão a fim de se articular, a compreensão exige certa dose de conhecimento para se estabelecer. Não podemos compreender o que não conhecemos. “A compreensão precede e sucede o conhecimento.” (ARENDDT, 2002, p. 42), confere-lhe significado e sentido.

À luz da filosofia de Kant, Arendt infere o conceito de estupidez<sup>89</sup> como traço característico substitutivo do senso comum. Segundo a autora, nossa época “vive o colapso da sabedoria comum que nos foi legada.” (ARENDDT, 2002, p. 45). Se antes estabelecíamos regras e “lugares” nos quais cabia o senso comum, hoje nos deparamos com a estupidez em todas as esferas ou camadas sociais. O estúpido é tanto o não-intelectual como o “inteligente”. A diferença é que ela permanece não-articulada entre os primeiros e insuportavelmente repulsiva entre os últimos.

Compreender, enfim, estabelece relação com a história. A dificuldade que encontramos em relação ao totalitarismo se dá pelo simples fato de que ele não foi, pois ainda é alguma coisa que espreita e prejudica nossa capacidade de interpretação e compreensão.

Pertinente a esta investigação, temos o ensaio *Filosofia e política*, terceira e última parte de uma conferência proferida por Arendt na *Notre Dame University* em 1954, intitulada *The problem of action and thought after the French Revolution*. Embora o título geral, a

---

<sup>89</sup> Do latim “*Stupidus*”, que significa ‘sem ação, incapacitado’. Por sua vez, o vocábulo latino surgiu de “*Stupere*”, ‘ficar atônito, espantado, inerte ou pasmado diante de algo fora do comum’. Como consequência, a pessoa pode ficar ‘estupefata’ e, se esse estado for duradouro o suficiente, ela pode ficar ‘estúpida’.

Revolução Francesa não fora sequer mencionada nesta última parte do texto, o que permitiu ao organizador da coletânea adotar o título conferido pelo editor da *Social Research*, que publicou o texto pela primeira vez na primavera de 1990.

Em *Filosofia e política*, Arendt lida com a cisão entre filosofia e política, cujo marco original data do julgamento e condenação de Sócrates à morte, momento decisivo na história do pensamento político ocidental. A hostilidade da *pólis* para com Sócrates fez com que Platão se afastasse da esfera pública ateniense e se refugiasse naquilo que chamou de mundo das ideias. Tal desencantamento foi seguido de uma série de dúvidas relativas aos ensinamentos socráticos, em específico, decorrente do fato de não ter conseguido Sócrates persuadir os juízes de sua inocência e valor, da legitimidade da persuasão<sup>90</sup>, da forma especificamente política de falar, e da opinião (*doxa*), intimamente ligada a ela.

Uma vez duvidando da persuasão como ferramenta política de primeira grandeza, Platão recorre a imagens míticas acerca de um além, permeado de castigos corporais e recompensas, com o objetivo menos de convencer por meio da retórica que amedrontar e determinar os padrões de conduta desejáveis à população. Quanto ao valor da *doxa*, foi não apenas colocado em xeque, como condenada por Platão, aparecendo em seus escritos sempre em situação de oposição à verdade (*episteme*).

A condenação de Sócrates fez com que Platão considerasse a cidade como um lugar hostil ao filósofo, seja no sentido de garantir a própria vida como, e esta fora uma lição ainda mais importante, ou pelo fato de que não se pode confiar à cidade a preservação da memória do filósofo. Uma vez ser o espaço público o lugar da aparência do cidadão grego, por meio de palavras e atos, este lugar deixou, aos olhos de Platão, de existir.

Por outro lado, observa Arendt, é verdadeira a proposição de que a filosofia não era considerada, na antiguidade, um elemento catalisador das ações políticas. Nesse sentido, o artista e o poeta (ambos ligados ao amor ao belo), destaca a autora, ocupavam posição muito mais significativa junto à cidade. E essa proeza foi realizada não por outros que os próprios filósofos, que se mostraram sempre muito mais preocupados com a verdade-em-si, em detrimento dos assuntos humanos. No intuito de resguardar um lugar para o filósofo na cidade, Platão forjou a teoria do rei-filósofo, cuja centralidade se colocava em situação de oposição à *pólis* em dois aspectos fundamentais: primeiro, pertinente ao lugar do filósofo na

---

<sup>90</sup> Conforme Arendt, o termo “persuasão” nem sempre deixa explícito o sentido primeiro e profundo do termo grego “*peithein*” do qual deriva. Peithô, deusa da persuasão, tinha um templo em sua homenagem em Atenas. A persuasão figurava dentre os atenienses como a arte mais elevada, uma vez que se orgulhavam do modo como conduziam os assuntos políticos, isentos de violência. (ARENDDT, 2002, p. 91).

cidade; segundo, atinente ao apego do filósofo às coisas eternas, que essas valiam muito mais que as belas. À vista disso, acredita Arendt, Platão rompe com a persuasão e estabelece, de certo modo, uma espécie de tirania da verdade, na qual devem prevalecer as formas puras, arquétipos não sujeitos à discussão.

Em tempo, coloca-se em evidência aqui o fato de não ser suportada na esfera pública verdade eterna alguma. Assim que um filósofo submetia à *polis* sua verdade, ela logo se tornava, dentre tantas outras, mera opinião. É como se, disserta Arendt, “no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria.” (ARENDDT, 2002, p. 95).

Daí Platão fundar seu método dialético em oposição à retórica e à persuasão. O elemento distintivo entre ambos os procedimentos consiste no caráter privativo da dialética platônica. Enquanto que a retórica e a persuasão é dirigida a muitos, a dialética exige um diálogo entre dois. O erro de Sócrates, acredita Arendt, consistiu em ter ele se dirigido aos juízes em perspectiva dialética, não persuasiva.

A esfera pública fundamenta-se menos na verdade que na opinião. “Doxa”, escreve Arendt, “significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar que é.” (ARENDDT, 2002, p. 97). Fazer valer sua própria opinião exige que o locutor apareça, seja visto e ouvido entre seus pares. A garantia desse espaço no qual o indivíduo pudesse aparecer era visto como grande privilégio por parte dos gregos. Eximir-se desse espaço implicava fala muda, sem efeito político algum.

Diferente de Sócrates, que nunca se distanciou do espaço da aparência, Platão atrelou-se à convicção da existência de verdades eternas, situadas no mundo das ideias. Com isso, prescindia da necessidade de discussão (maiêutica socrática). Sua dialética versava menos na troca de ideias ou de opiniões, no sentido de ajudar as pessoas a se tornarem mais verdadeiras, que conduzir seu interlocutor, fazendo uso correto da razão, à compreensão de uma verdade única.

A imagem da *pólis*, por muitos considerada romântica, em razão da forma saudosista como Arendt a descreve, consistia em uma intensa e constante competição de todos contra todos. Em virtude dessa ilustração foi que Sócrates procurou tornar amigos seus cidadãos. Tal citação era essencialmente agonística, uma vez que a produção de um espírito complacente, verdadeiro e autárquico conflitava diretamente com o traço característico do heroísmo grego

no qual todo cidadão procurava se distinguir dos demais por meio de atos e palavras. A inveja e o ódio mostravam-se um vício nacional na antiga Grécia, situação que deixava o bem público em estado de ameaça constante. Conforme Arendt,

(...) o que havia de comum no mundo político só se constituía graças aos muros da cidade e aos limites de suas leis; o comum não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia entre eles, que era comum a todos eles, embora se abrisse de modo diferente para cada homem. (ARENDR, 2002, p. 98).

Fundamentando-se em Aristóteles, Arendt encontra na amizade (*philia*) o elemento catalisador, igualador, de uma comunidade política (não-econômica). Tal igualação não exclui a pluralidade: “A igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade.” (ARENDR, 2002, p. 99).

Considerada em termos políticos, a amizade é o vínculo no qual o diálogo se torna possível, isto é, é no interior dessa relação que os homens podem se mostrar uns aos outros como verdadeiramente são, iguais e diferentes entre si e serem por seus pares, ouvidos, compreendidos e respeitados. É interessante, nesse contexto, a assertiva arendtiana concernente à figura de um líder político ou estadista:

Se quisermos definir, em termos tradicionais, a única virtude importante do estadista, poderíamos dizer que ela consiste em compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades – não de pontos de vista subjetivos, que naturalmente também existem, mas que, aqui, não dizem respeito, o modo como essas realidades se abrem às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se entre os cidadãos e suas opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie. (ARENDR, 2002, p. 99-100).

Se essa compreensão tivesse que acontecer sem a presença do estadista, afirma Arendt, caberia a cada cidadão articular e fundar esse espaço de diálogo e governo. Nesse sentido, caberia à filosofia, ao modo socrático, ajudar a estabelecer essa compreensão da amizade, para a qual nenhum governo estabelecido se faz necessário. Ao fundo de toda essa discussão, há a correspondência entre a fala e a condição humana da pluralidade. Escreve Arendt que “viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo.” (ARENDR, 2002, p. 102). Apenas aquele que sabe viver consigo mesmo é capaz de conviver com os outros.

Considerando essa última afirmação, inerente à compreensão arendtiana da relação entre Sócrates e a cidade está a perspectiva do conflito. Conflito do qual o filósofo não teve consciência, consistindo no fato de que a busca pela verdade na doxa pode resultar em catástrofe. Foi o que aconteceu, por exemplo, a Édipo, cujo mundo desintegrou-se

inteiramente ao descobrir a verdade sobre si. De Édipo fica a lição de que a verdade pode não apenas destruir a doxa, como toda realidade especificamente política.

Outra questão que interessou a Arendt é a prerrogativa de que a ironia e a maiêutica socrática podem não produzir, fundamentalmente, a verdade. Em muitos momentos, o que pode ocorrer é apenas a perda de uma verdade (doxa), sem que nenhuma outra verdade ocupe o seu lugar. O niilismo moderno parece demonstrar isso.

A condenação de Sócrates selou, de uma vez por todas, a separação entre filosofia e política. Tudo o que buscaram os filósofos desde então fora um espaço seguro no qual pudessem se movimentar. Na contramão, pontua Arendt, essa separação comporta controversas. Mesmo que separada da vida da cidade, a filosofia sempre se dedicou a ela, ou pelos menos aos homens que vivem nela. Esse conflito, portanto, figura como inerente não a todos os homens, mas ao próprio filósofo. Fisicamente, assim como acontece a todos os mortais, está o filósofo enraizado na cidade. É sua capacidade de pensar, em seu diálogo consigo mesmo e entre seus pares, que lhe permite pensar a si mesmo como sujeito distinto da realidade da *polis*. Fora esse antagonismo

que Platão racionalizou e generalizou, transformando em conflito entre corpo e alma: enquanto o corpo habita a cidade dos homens, a coisa divina que a filosofia percebe é vista por algo em si divino – a alma -, que de certo modo está separado das coisas dos homens. (ARENDR, 2002, p. 107).

Como consequência, surge o fato de se verem os filósofos tentados, em razão de sua realidade corpórea, a distanciarem-se o mais possível de seus corpos. Daí a compreensão nada moderna de que o governo da cidade exige que seu representante tenha a qualidade ou virtude do governo de si; a ênfase platônica, embora nunca levada realmente a sério, da sofocracia; a origem política do conflito.

Não obstante essa tentativa platônica de desvincular política e filosofia, para Arendt, essa separação nunca foi, de fato, totalmente estabelecida. Pelo contrário, a filosofia sempre ofereceu fundamentos racionais e razoáveis à política, “padrões e regras, réguas e medidas com que o espírito humano pudesse ao menos tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos.” (ARENDR, 2002, p. 114). Arquétipos que, ainda que esgotados no final da idade média, permitiram-nos, por exemplo, distinguir política e governo, conhecer o princípio inerente a cada forma, expressando sua natureza intrínseca ou razão de ser. O diálogo entre filosofia e política carece de constante ressignificação.

### 3.4 O SISTEMA DE CONSELHOS



Considerado por Hannah Arendt o “tesouro perdido” das revoluções modernas, o sistema de conselhos delineia-se como forma de governo inteiramente nova. Trata-se de pensar aqui sobre os traços daquilo que foi, a exemplo dos *townhall meetings*<sup>91</sup> dos Estados Unidos de 1776, das *societés populaires* da França de 1789, da Comuna de Paris de 1871, dos *sovietes* russos em 1905 e 1917, dos conselhos operários alemães de 1918, da insurreição húngara de 1956, “uma reatualização dos laços que unem a política às suas ‘origens’ na Roma republicana e na polis ateniense, reapropriada nesses instantes de ‘repetição’ que traz o ‘novo’” (DUARTE, 2000, p. 264), evento tanto entusiástico como fugidio, tanto agregador como pueril, uma imagem moderno-contemporânea de uma estrutura legítima de poder.

Em *Sobre a Revolução* (2011c), Hannah Arendt vincula o surgimento do sistema de conselhos à Revolução Francesa. Identificou fenômeno semelhante na experiência política das colônias norte-americanas, cujo mérito, que possibilitou, inclusive, o sucesso da Revolução Americana, foi o de ter se preocupado, essencialmente, com a constituição de um corpo político, inclusivo e participativo, lugar da autoridade, fonte de todo poder.

Segundo Oliveira (2009), o poder eclodiu nas Treze Colônias, na esteira da teoria do poder soberano, compreendida ou ressignificada nos termos de uma doutrina da soberania do povo, que “se estabeleceu a partir do surgimento das municipalidades e se expandiu para tomar conta do Estado” (OLIVEIRA, 2009, p. 266). Tal concepção freou o impacto da dominação britânica nos Estados Unidos, distanciando-o cada vez mais do modelo de organização política da Inglaterra.

Os colonos norte-americanos, diferentemente do que aconteceu pelo menos inicialmente em outras partes das Américas, ansiavam não apenas pelo domínio do novo continente, mas traziam consigo o desejo de fundar um novo corpo político, de instaurar uma nova ordem mundial. Em razão seja desse desejo como da experiência singular das municipalidades, o povo americano desempenhou papel significativo tanto no interior do próprio movimento emancipatório como serviu de modelo à constituição de seu corpo político, fundado em pactos associativos e relações de poder em sentido horizontal. A

---

<sup>91</sup> *Town hall* significa, literalmente, câmara municipal ou prefeitura. Em nosso contexto, a expressão “*townhall meetings*” designa aqueles locais (câmaras municipais, escolas, edifícios públicos, bibliotecas etc.) onde os cidadãos se reuniam, em seus distritos e municípios, para discutirem e deliberarem sobre temas de interesse comum. As “*societés populaires*”, os “*sovietes*”, os “*râtes*”, etc., guardam aqui, quanto à organização, elementos comuns.

consequência dessas situações residiu em um modelo de governo fundado no poder forjado pelo povo.

No caso da França, embora a premissa de que todo poder residia no povo, o poder foi compreendido como força natural, cuja origem estava situada além do povo, manifestada quase sempre em atos de violência, dirigidos, por parte da multidão, contra o Antigo Regime. Em evidência nesse contexto o retorno das multidões àquilo que os filósofos contratualistas denominaram “estado de natureza”, situação em que a força se expressa por atos de violência, tem-se experiência considerada por Arendt pré-política.

Em função desse diagnóstico, o que Arendt julgou evidenciar na revolução francesa foi menos a intenção de constituição de um corpo político estável, no qual o espaço da liberdade política estivesse assegurado, que resolver a questão social, o predomínio das necessidades do corpo, impostas pela situação de pobreza extrema e miséria. Daí o sucesso da revolução americana em detrimento da revolução francesa.

O que está em questão aqui é menos que uma crítica ao julgamento que Arendt faz de ambas as revoluções que o fato de a autora atribuir o sucesso da revolução americana, no contexto do século XVIII, ao seu modelo de organização política fundado em pactos associativos, deliberativos, municipalizados, horizontalizados (Thomas Jefferson).

Sobre o sistema de conselhos, Arendt traz como elemento primordial sua fundação na base da pirâmide social, em que o poder se situa em relação horizontal. Trata-se de um governo que obedece, primeiramente, às instâncias de organização elementar; um modelo de participação de agentes civis, configuração que, como aludimos acima, perdurou por mais de 150 anos, concomitante à submissão do povo norte-americano à coroa inglesa. Pertinente à nossa investigação, a situação paradoxal de que, embora súditos britânicos, os colonos norte-americanos viam-se sempre em concerto no intuito de reclamar direitos. Os germes da revolução já estavam, portanto, lançados, como que naturalizados nas esferas civis e políticas norte-americanas. Nesse sentido, escreve Oliveira,

O princípio federativo fundou suas raízes em corpos políticos autônomos de movimentações políticas independentes no seio das colônias da América do Norte. Assim, para formar os Estados Unidos da América, foi necessário recorrer ao termo união, para, então, garantir a federação, nascida da autonomia de corpos políticos diferenciados que brotaram do chão das colônias ainda no período pré-revolucionário. (OLIVEIRA, 2009, p. 268).

Na França algo parecido ocorreu à margem da Comuna de Paris<sup>92</sup> com o surgimento espontâneo de um grande número de clubes e associações em 1871, deixando transparecer a possibilidade de uma nova organização política, as *Sociétés populaires*, similar ao sistema distrital de Jefferson. O que interessa a Arendt em ambas as organizações políticas, do velho e do novo mundo, está na prerrogativa de constituírem formas políticas em que a coisa pública é verdadeiramente considerada propriedade do povo, forjada e levada a cabo, efetivamente pelo povo.

Nesse sentido, o que Arendt parece cotejar é que as revoluções objetivavam não apenas a derrubada de um determinado modelo de Estado, o que, no caso da revolução francesa não se confirmou, resumindo-se à mera substituição dos agentes do poder; mas fundar uma nova forma de governo. Mais recentemente, o surgimento dos conselhos, tal como Arendt aludiu sobre a revolução húngara, representou essa possibilidade.

Um segundo elemento igualmente importante à Arendt nos sistemas de conselhos é o princípio deliberativo. Esse princípio aparece como que “engessado” na estrutura organizacional dos clubes, agremiações, associações cafés etc. Ele consiste na intervenção popular na esfera dos assuntos públicos. Dessa participação popular ressurgem a necessidade de organizar a tomada de decisões de modo a permitir ao povo delas participarem. O que está implícito no ato de deliberar é o significado primeiro do sistema de conselhos sem o qual ele prescinde de significação.

As deliberações são efetivadas mediante dois momentos essenciais: o debate, no qual os participantes expressam suas opiniões, de modo a se fazerem vistos e ouvidos por todos os demais; o estabelecimento de acordos sobre quais projetos serão realizados, os critérios e as exigências que cada um comporta. Como resultado desse ato deliberativo, tem-se a ocorrência de se verem todos na concomitante condição de governantes e governados, todos agentes do destino do país. Essa percepção, de serem todos, ao mesmo tempo, governantes e governados, não exclui do sistema de conselhos a figura do líder, a hierarquia e, conseqüentemente, a autoridade. Segundo Arendt, essa estrutura dos conselhos viabiliza mesmo em países de grande proporção territorial o acesso e participação de todos seja nas discussões públicas como na tomada das decisões sobre o que é melhor ao bem comum. Pondera Oliveira que:

Arendt (1990) considera, a partir daí, que o sistema de conselhos, visto como espaços públicos, e, conseqüentemente, como células de um corpo político, revela-se

---

<sup>92</sup> Em linhas gerais, a Comuna de Paris figura como, do ponto de vista histórico, a primeira tentativa de criação e implantação de um governo socialista. Teve início 1871 com a revolução do proletariado na capital francesa em 18 de março de 1871, chegando ao fim no dia 28 de maio do mesmo ano.

como a solução para que países como aqueles de grande extensão territorial possam, por meio da união, tratar dos seus destinos políticos. A solução apresentada por Arendt (1990) se justifica, quando consideramos o princípio de que o sistema de conselhos torna viável a discussão dos problemas nacionais a partir de níveis locais. A centralização do poder político impede que a manifestação das discussões e das ações se dê em todas as regiões de um país, principalmente quando se trata de um país de grande extensão territorial. Considerando um corpo político que leve em conta a descentralização da ação política por meio do sistema de conselhos, a ação conjunta dos seus membros parte de deliberações que dizem respeito a todas as realidades de cada região de um país. (OLIVEIRA, 2009, p. 271).

As deliberações governamentais estariam, desse modo, alinhadas aos anseios e convicções de todos os cidadãos em cada país. Diferente dos modelos de governo da Modernidade, o sistema de conselhos se esquia da opinião pública, quase sempre aparelhada a interesses de classe, o que impede a pluralidade, e apóia-se na liberdade de opinião que, antes de mutilar a participação coletiva, garante a cada um seu lugar de fala e de escuta. Inerente à organização e deliberação, há a possibilidade e o direito de todo cidadão em participar da vida política de seu país, ou do país onde se encontra estabelecido.

Um problema que se apresenta ao sistema de conselhos diz respeito ao descaso da maioria das pessoas, sobretudo em nossas sociedades de massas, em relação à política. Arendt, consciente disso, cunhou o princípio da autoexclusão. Daí o argumento arendtiano, conquanto perturbador, de que tem direito à política quem se preocupa com ela. Tal ideia contém em si outro elemento não menos sedicioso, o da compreensão de ser o novo corpo político constituído por uma elite: “Essa ideia da existência de uma elite popular se sustenta em Arendt quando diz que os homens que participavam dos conselhos ‘representavam também uma elite, talvez mesmo a única elite nascida do povo que o mundo moderno jamais vira’” (OLIVEIRA, 2009, p. 270). Essa questão reporta, não obstante, não a uma elite que se apóia em privilégios ou que reivindique privilégios para si, mas a um modelo autosseletivo, autoincludente e, conseqüentemente, autoexcludente.

Outro problema, caro às democracias modernas, consiste na dicotomia maioria/minorias, isto é, na prerrogativa de atrelar a vontade geral ao anseio da maioria, situação essa cujos resultados podem convergir em catástrofe. Arendt julga o sistema de conselhos de prescindir desse problema em razão de sua natureza intrínseca, eminentemente distrital. Para a autora, o sistema de conselhos tem por objetivo fortalecer não o poder de uma maioria ou minoria, mas o poder de cada um de seus participantes, uma vez que, acerca de qualquer deliberação, cada um se constitui, ao mesmo tempo, como colaborador e destinatário. Em *Sobre a Revolução*, no momento em que tratou sobre a democracia

oitocentista, justificando o porquê ter sido ela abominada nesse contexto, estabeleceu distinção entre a opinião pública (a opinião da maioria ou a vontade geral de Rousseau, se quisermos) e espírito público. Afirmou a prevalência deste sobre aquele, a fim de impedir ou frear o ímpeto da própria opinião pública. Acerca do assunto, pontuou Arendt que:

A democracia, para o século XVIII ainda uma forma de governo e não uma ideologia ou uma indicação de preferências de classe, era abominada, portanto, porque se considerava que a opinião pública dominaria onde deveria prevalecer o espírito público, e o sinal dessa distorção era a unanimidade entre os cidadãos: pois “quando os homens exercem sua razão com serenidade e liberdade sobre uma série de diversas questões, inevitavelmente chegam a opiniões diferentes sobre algumas delas. Quando são governados por uma paixão comum, suas opiniões, se é que podem ser assim chamadas, serão as mesmas”. (ARENDR, 2011c, p. 286).

Um pouco mais adiante, conclui ela:

(...) em nosso contexto, é muito mais importante que essas frases ao menos insinuem a incompatibilidade decisiva entre o domínio de uma “opinião pública” unânime e a liberdade de opinião, pois a verdade é que nem sequer é possível se formar alguma opinião onde todas as opiniões se tornaram iguais. Como ninguém é capaz de formar opinião própria sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões dos outros, o papel da opinião pública coloca em risco mesmo a opinião daqueles poucos que possam ter a força de discordar dela. (...) Nessas circunstâncias, a voz da minoria perde qualquer força e plausibilidade não só, ou talvez nem principalmente, por causa do poder esmagador da maioria; a opinião pública, devido à sua própria unanimidade, provoca uma oposição também unânime e desse modo mata as verdadeiras opiniões por toda parte. (ARENDR, 2011c, p. 286-287).

Dito de outra maneira, o espírito público é o que deve prevalecer, evitando uma ditadura da maioria (opinião da maioria) sobre as minorias. Mais, evitar que a própria opinião pública funcione como elemento catalisador que torne nula a si mesma.

Nos Estados Unidos, a organização de base e a deliberação constituíram elementos fundamentais na estrutura dos sistemas de conselhos. Imbricados a eles, Arendt indicou, também, um terceiro elemento, da coordenação, tão importante quanto os outros. A coordenação funcionaria, em razão de sua estrutura piramidal, nos termos de uma gradação de autoridades. Cada conselho teria suas autoridades locais. Essa autoridade representaria seu conselho em instâncias maiores e, assim, sucessivamente, até chegar ao conselho mais elevado, de modo a fazer-se, nesta última instância, o país inteiro representado. Conforme Oliveira:

Admitindo-se por esse ponto de vista, a estrutura organizacional do corpo político possui o seu despertar na subdivisão dos municípios. Ela acontece, de início, no âmbito dos distritos. Após passarem por inúmeras discussões e deliberações, os pontos da ação conjunta trabalhados no seio dos distritos são legalmente levados pelos delegados para o conselho do município, que, respeitando as decisões dos distritos, enviam delegados para o conselho dos Estados. Cada Estado é constituído por uma rede de conselhos municipais. Finalmente, os conselhos dos Estados,

encaminham as propostas trazidas pelos conselhos municipais para a estrutura do conselho da União. (OLIVEIRA, 2009, p. 271).

Assim organizado, todas as demandas locais seriam contempladas. Nesse confluir de ideias e demandas políticas, haveria a efetivação do corpo político.

Na Rússia, os conselhos ou *soviets* se espalharam por todas as partes. Os organismos eram autônomos uns em relação aos outros, compostos por trabalhadores, soldados e camponeses. Na Hungria, eles variavam: havia conselhos de bairros, presentes em todos os distritos residenciais. Identificavam-se como revolucionários. Lidavam com as lutas de rua; tinha, também, conselhos formados por artistas e escritores, que se reuniam nos bares e cafés de Budapeste; de universitários; de operários, que se reuniam nos espaços das fábricas; do exército; no serviço público civil. Tratava-se, enfim, de um sistema que objetivava ocupar todos os espaços do país. Por meio de seus representantes ou delegados, seja na Hungria como na Rússia, todas essas estruturas encontravam-se articuladas e todas as instâncias representadas, expressando formas específicas e concretas de ação, pertinentes à tomada de decisões de todo o povo. Nada melhor, segundo o pensamento arendtiano, que tais estruturas ou formas de organização política para ilustrar, em termos descritivos, o resgate e o lugar de aparição autêntica do fenômeno de poder.

Embora sejam as revoluções do oitocentos e, talvez mais que elas, as experiências que no seu interior se forjaram, como, também, experimentos semelhantes ocorridos durante os séculos XIX e XX, fato é que, conforme a análise arendtiana, ambas as revoluções fracassaram. Na América, a revolução fracassou na medida em que não conseguiu manter vivo o espírito revolucionário. Na verdade, foi ele mesmo negado (ARENDR, 2011c, p. 300). Na França, o fracasso se evidenciou pelo fato de sequer terem os franceses conseguido fundar sua constituição (ARENDR, 2011c, p. 301). Conexa a ambas, há a perda do momento em que a novidade pudesse ter se tornado realidade.

Essa novidade, o “tesouro perdido” das revoluções, os sistemas de conselhos, apareceu como que de relance, deixando em Arendt apenas as expectativas e esperança daquilo que poderia ter sido, mas não foi. Ilustrou, entretanto, a tensão inerente à era moderna relativo à participação política e a representação política, tensão essa com vitória dos sistemas representativos. Tratou-se de uma forma inédita de organização política eclipsada pela ascensão dos partidos políticos.

Segundo Duarte, em *Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política* (DUARTE, 2001), Arendt via nos sistemas de conselhos, ou na ideia do Estado-

Conselho uma realidade tangível de solucionar alguns dos problemas inerentes à modernidade. Dentre eles, a retomada do político pelo povo; o alargamento da política para além da administração pública, das relações econômicas e do tecnicismo científico; a superação da dicotomia entre governantes e governados; o fortalecimento dos princípios federativos; a politização das massas; a fomentação de condições políticas que afastem e garantam a não repetição de um fenômeno ao modo totalitário.

Em *Reflexões sobre política e revolução* (2004), Arendt retoma o tema do Estado-Conselho. Escreve ela que:

Um Estado-conselho desse tipo, para o qual o princípio da soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações; em particular, porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você me perguntar qual a probabilidade de ele ser realizado, então devo dizer: muito pouca, se tanto. Todavia, apesar de tudo, talvez, no despertar da próxima revolução. (ARENDR, 2004, p. 201).

Esse “talvez” arendtiano expressa todo seu empenho em pensar o novo, o ainda impensado, a novidade que ainda pode vir a revolucionar nossa futura política. Embora não seja o sistema de conselhos isento de problemas e situações previstas no interior de muitas das teorias políticas, podemos dizer ter ela encontrado aqui um caminho sob o qual trilhar no sentido de pensar formas novas de organização política, capazes de recapturar ou reproduzir sua especificidade e seu modo de ser original.

Partindo da elucidação dos “elementos” fundamentais que permitiram ao totalitarismo acontecer, estrutura cuja operação e funcionalidade mostrou-se toda ela inteiramente nova, sem precedentes em nossa tradição de pensamento ocidental, tratamos de mostrar todo um esforço arendtiano em resgatar, à luz das experiências do passado, uma descrição conceito-fenomenal do poder, em sua forma pura ou legítima, resultado da ação e do discurso, imbricado à condição humana da pluralidade. Aludimos, ainda, sobre a plausibilidade dessa compreensão de poder em nossas sociedades atuais, de capitalismo tardio. Embora tenha o poder totalitário desaparecido em sua máxima expressão, os campos de concentração, muitos de seus traços constitutivos insistiram por fazer-nos, ainda, companhia.

O modelo descritivo-reflexivo com que Arendt construiu suas teses e tornou inteligíveis seus conceitos fundamentais, seja em sua análise do totalitarismo como do sistema de conselhos, serviram-nos de parâmetro não apenas no sentido de compreendermos ambos os fenômenos em uma relação de total oposição, como pensarmos uma alternativa plausível de recusa e de combate ao poder total. Em termos descritivos, vimos que as ideias se assentam.

Na perspectiva normativa, por sua vez, que não se isenta de problemas. Poderíamos perguntar-nos, entretanto, se, primeiro, é objetivo de Arendt forjar uma teoria política normativa, o que não parece ser o caso; segundo, se são suficientes os princípios normativos (direitos/garantias constitucionais) no interior de nossas sociedades moderno-contemporâneas que, embora ditas democráticas, têm sucumbido cada dia mais ao crivo do discurso chulo e da burocracia, o que também não nos parece bastar à resistência ao poder total, dada a forma como nossas instituições políticas vêm ressignificando ou, se quisermos, desvirtuando, nem sempre positivamente, seus próprios princípios e parâmetros de análise e interpretações.

Diante do exposto, uma resposta satisfatória ao poder totalitário passaria por uma transformação, via educação, do sentido comumente associado ao conceito de cidadania, como cumprimento quase sempre irrefletido, dos direitos e deveres do indivíduo dentro do Estado, para uma conotação mais ativa, reflexiva e participativa, de modo a conferir aos indivíduos a função de cidadão-sujeito e, não, de mero objeto. Isso contribuiria para desintegrar a perigosa identificação para a democracia e para a liberdade, comum aos regimes totalitários, entre os domínios público e estatal.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo a análise do conceito de poder de Hannah Arendt à luz da experiência totalitária. Tal empreendimento exigiu o uso de uma bibliografia relevante, compreendendo desde os principais textos da autora, o que, por si só, desponta como tarefa árdua e meticulosa, a uma vasta gama de comentadores cuja centralidade de suas publicações cotejou ora o fenômeno totalitário, ora o poder, além das imbricações entre ambos e para com os acontecimentos ou fatos que marcaram nossa história política recente. Em razão de nossa intenção em apontar o poder, tal como forjado por Arendt, como resposta plausível ao totalitarismo, tratamos de enfatizar a relação de total oposição estabelecida pela autora entre eles.

Lidamos inicialmente sobre a maneira inventiva e não usual como Arendt constrói e desenvolve sua teoria política, o modo como lida com problemas pertinentes à falta de conceitos que dê conta dos fenômenos que deseja explicar. Em resumo, trata-se de um entrelaçamento entre o conceito e sua descrição fenomenal. Daí precisar o totalitarismo como forma de governo toda ela inteiramente nova, fundada na ideologia e no terror, experiência de ruptura para com nossa tradição de pensamento político-filosófico ocidental, encontrando nos campos de concentração sua máxima expressão. Importante nesse contexto é a tentativa de apagar no homem sua humanidade, condição que tornava a todos, enquanto seres humanos, supérfluos.

Considerando o totalitarismo concomitante à sua aparição, observamos todo um esforço de Arendt em traçar os “elementos” que, se não causaram, permitiram o totalitarismo acontecer. Estruturado em camadas desconectadas e impermeáveis, cada uma dessas camadas isolada e protegida em relação a si mesma e a todas as demais, encontrava no Führer sua máxima expressão, fonte de todo poder e toda ordem, única (supostamente) força e fonte onipresente. Nessa estrutura, encontrava-se o Führer ao mesmo tempo distante de todos e personificado em cada um dos membros, submetendo a todos a um só desejo, uma só vontade.

No contexto totalitário, o papel desempenhado pelas massas figurou como condição fundamental ao totalitarismo. As massas aparecem como resultado da crise do sistema de classes tradicional, constituindo um corpo volumoso, de consciência flexível e vontade maleável. Ainda concernente às massas, impressionava à Arendt a capacidade que ela demonstrou em absorver e mobilizar tudo que se encontrava ao seu redor de maneira quase sempre acrítica ou irrefletida; seu desprezo pela política e pelas classes sociais; pela figura do

gênio e do intelectual; pelo conhecimento científico, acadêmico, sistematizado; por sua incapacidade de reflexão ou mesmo abstenção do pensamento; por sua indiferença e desinteresse pela coisa pública; por sua atração pelo discurso violento e autoritário, não apenas necessário como fundamental ao projeto de ascensão ao poder dos movimentos totalitários.

À luz da teoria das formas de governo de Montesquieu, Arendt aludiu para a experiência fundamental inerente a toda forma de governo, resguardando ao totalitarismo o desamparo, condição em que o indivíduo se vê privado não apenas da companhia de todos os outros como de si mesmo, constructo de característica essencialmente antipolítica. Ainda sob a influência de Montesquieu, Arendt indicou o funcionamento das leis no interior do regime totalitário (da natureza e da história), adaptada aos interesses e à vontade do Líder, cuja propaganda tratava de conferir-lhe, via fomentação de ideologias, os objetivos do novo regime.

Observamos que as ideologias serviam de motor a um processo todo ele terrível e terrificante, conferindo realidade tangível à ficção. O terror tinha por função inibir toda e qualquer espontaneidade e contribuir para o emprego das leis da natureza e da história, no sentido de produzir um novo tipo humano, melhorado ou aperfeiçoado em sua natureza intrínseca, via o extermínio e o descarte constante de sujeitos indesejáveis.

Referente ao papel da ideologia no totalitarismo, cotejamos três de seus aspectos principais: o fato de ter as ideologias a pretensão de explicar não o que uma coisa é, mas o que ela vem a ser; sua capacidade de libertar-se de toda experiência da qual nada pode aprender de novo, mesmo se tratando de fatos estritamente recentes, emancipando-se da realidade. Destacamos aqui a premissa da infalibilidade do líder e o poder exercido pela propaganda no sentido de falsear a realidade, isolar os indivíduos, fomentar um clima de “mistérios” e “segredos”, além de produzir sensacionalismos; o fato de que, como os regimes de aspiração total não conseguem transformar a realidade, procuram libertar o pensamento da experiência por meio de métodos demonstrativos, fatos arrumados, com coerência irreal. Sobre a ideologia afirmamos, ainda, seu sucesso no cerceamento do exercício do pensar.

Em um segundo momento da nossa exposição, lidamos com o conceito de poder em Hannah Arendt. Não se trata, em Arendt, de pensar um conceito de poder de modo a responder, como se fosse um antídoto, a uma situação. O que encontramos foi, antes, um refinamento distintivo sobre o fenômeno do poder em sua forma pura ou legítima. Como fio-condutor dessa investigação, lidamos com o argumento de que a introdução de um conceito de

poder, resultado da ação e do discurso, objetivava ser uma resposta política viável ao fenômeno totalitário. A concepção arendtiana do poder reporta à sua obra de 1958, *A Condição Humana* (2010). Nessa obra, Arendt propõe uma reconsideração da condição humana por meio da descrição de três de suas atividades elementares fundamentais, o trabalho, a obra e a ação, e de suas três dimensões correspondentes, a vida, a mundanidade e a pluralidade. Uma chave de leitura a essa obra, como apresentamos, remonta à Montesquieu, cuja consequência fora a afirmação de ser o totalitarismo uma forma de governo não apenas apolítica como, também, essencialmente antipolítica.

A questão primeira de *A Condição Humana* consistiu em pensar o presente. Implícito a esse pensar, há o fato de que, na era moderna, devido ao progresso científico e tecnológico, ver-se dispensados do trabalho uma multidão de trabalhadores. O problema aqui consiste no fato de que, à essa multidão, fora o trabalho legado como única atividade verdadeiramente humana possível de realização. Na modernidade, cuja vitória do *animal laborans* tornou-se símbolo e fato real, nada mais lhes restaram.

O esforço arendtiano em fazer a distinção entre as atividades elementares da *vita activa* teve como prerrogativa desfazer a confusão estabelecida na modernidade entre o poder e o aparato burocrático-governamental, que o reduziu a mero mecanismo de controle, tornando-o sinônimo de força e de violência. Historicamente, fora o poder quase sempre associado à violência. A percepção do poder em termos de instrumentalidade sempre foi rejeitada por Arendt. Daí pensar o poder nos termos da ação e do discurso, denotação legítima do poder, cuja aparição fenomênica não foi nada além que lapsos na história.

A ação, única dentre as atividades humanas que exige a companhia uns dos outros, é a atividade humana correspondente à pluralidade. A pluralidade, em função de sua natureza intrínseca, cumpre a dupla função da igualdade e da distinção. Essas faculdades permitem nos reconhecermos como iguais e diferentes. É na medida em que agimos e aparecemos no mundo, por meio de palavras e atos, acreditava Arendt, que nos revelamos univocamente uns aos outros.

Na medida em que os homens são a marca do novo no mundo, por efeito de sua aparição, eles constituem em si mesmos um “início”, um “alguém” impelido a agir. Trata-se aqui, efetivamente, do efeito de aparição cunhado por Arendt nos termos da natalidade. Por isso é que cada indivíduo traz consigo, na medida em que age, a marca característica e indelével inerente à própria ação, o aspecto da imprevisibilidade, isto é, do fato de que, ao

iniciar algo novo, o resultado da ação permanece sempre em aberto, sujeito às vontades, interferências e indeterminações de todos os demais.

Daí a estreita relação que Arendt estabeleceu entre o poder e a liberdade. Essa liberdade, no entanto, diz respeito à liberdade política. Conforme Arendt, os homens são livres apenas quando se unem para refletir e decidir o que fazer e colocarem os projetos acordados em curso. Por esse motivo, parece-nos difícil negar que o espaço no qual o poder surge de forma legítima seja, necessariamente, o espaço da liberdade. Cabe ao poder instituído segundo as múltiplas vontades, nos termos do diálogo, da persuasão e do estabelecimento de acordos, construir, gerir e garantir os espaços da ação livre do cidadão. Resgatar a liberdade política e trazê-la para o cerne das discussões sobre o poder mantém viva e necessária as reflexões arendtianas na esfera das reflexões político-filosóficas moderno-contemporâneas.

A terceira parte de nossa reflexão foi dedicada à era moderna e aos seus movimentos revolucionários e de libertação. Tomamos como fundamento para essa análise os textos *Sobre a Revolução* (2011c) e *A Dignidade da Política* (2002). É importante, nessa discussão, a confusão causada pelo advento da esfera social, cuja marca fundamental foi o rompimento dos limites entre os domínios público e privado. Com a esfera social, tivemos a ascensão da pobreza e da miséria ao âmbito da política, cujo resultado foi, considerando a crítica arendtiana, polêmico e desastroso.

No contexto das revoluções, Arendt aludiu sobre o sistema de conselhos. Sobre eles, apontou o fato de estar sua fundação na base da pirâmide social, funcionando o poder em relação horizontal. O modelo de organização dos conselhos é piramidal, participativo e representativo, na medida em que ascende às camadas superiores, obedecendo, primeiramente, às instancias de organização elementar. Enfim, consiste num modelo de organização política assentado na participação de agentes civis. Inerente ao sistema de conselhos, Arendt faz a defesa do espírito público em detrimento da opinião pública.

A prerrogativa de ser o poder uma resposta plausível ao fenômeno totalitário carece de uma consideração. O evento totalitário atingiu seu ponto de flexão nos campos de concentração nazista e de trabalhos forçados estalinistas. Entretanto, trata-se de um fenômeno cujos elementos catalisadores fazem-nos ainda companhia. Uma resposta a esses eventos, como vimos na própria Arendt, transcende os limites de uma boa educação. O conhecimento em si, nada pode contra o totalitarismo, afirmou a autora. O alento vem do fato de não ser

necessário compreender o totalitarismo para combatê-lo. Esse combate deve acontecer concomitante à busca por sua compreensão.

Partindo da elucidação dos “elementos” fundamentais que permitiram ao totalitarismo acontecer, estrutura cuja operação e funcionalidade mostrou-se toda ela inteiramente nova, tratamos de mostrar todo o esforço arendtiano em resgatar, à luz das experiências do passado, uma descrição conceito-fenomenal do poder imbricado à condição humana da pluralidade. Mencionamos, ainda, a plausibilidade dessa compreensão de poder no interior de nossas sociedades atuais, de capitalismo tardio. Embora tenha o totalitarismo desaparecido em sua máxima expressão, os campos de concentração, muitos de seus traços constitutivos insistem por fazer-nos companhia.

O modelo descritivo-reflexivo com que Arendt construiu suas teses e tornou inteligíveis seus conceitos fundamentais, seja em sua análise do totalitarismo como do sistema de conselhos, serviram-nos de parâmetros não apenas para compreendermos os fenômenos como, também, pensarmos sobre modelos de organização ou de resistência política frente às estruturas ou movimentos de tendência discriminatória e de aspiração ao controle total dos cidadãos. Em termos descritivos, vimos que as ideias arendtianas se assentam, na perspectiva normativa, no entanto, que não se isenta de problemas. Poderíamos perguntar-nos, entretanto, se, primeiro, é objetivo de Arendt forjar uma teoria política normativa, o que não parece ser o caso; segundo, se são suficientes os princípios normativos (direitos/garantias constitucionais) no interior mesmo de nossas sociedades ditas democráticas. O que percebemos é que mesmo as democracias têm sucumbido ao discurso chulo e à burocracia, tornando os princípios normativos de pouca valia quando pensados como recurso de recusa e resistência aos movimentos de aspiração ao domínio total. Em nosso contexto, temos ainda o problema relativo à forma como nossas instituições políticas vêm resignificando ou, se quisermos, desvirtuando, nem sempre positivamente, seus próprios princípios e parâmetros de análise e interpretações.

Assim, uma resposta satisfatória à dominação totalitária passaria por uma transformação, via educação, do sentido comumente associado ao conceito de cidadania, como cumprimento quase sempre irrefletido dos direitos e deveres do indivíduo dentro do Estado, para uma conotação mais ativa, reflexiva e participativa, de modo a conferir aos indivíduos a função de cidadão-sujeito e não de mero objeto. Tal empreendimento contribuiria para desintegrar a perigosa identificação para a democracia e para a liberdade, comum aos regimes totalitários, entre os domínios público e estatal.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE HANNAH ARENDT

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

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

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues (Orgs.), Introdução e revisão de Antonio Abranches. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

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

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre política e revolução. Em: **Crises da república**. 2ª ed. Trad. de J. Volkman. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução de Denise Bottmann. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. Posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. (Org.) e Introdução de Jerome Kohn. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica, Adriano CORREIA. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 9ª reimpressão. São Paulo: Companhia da Letras, 2011a.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Tradução de Andre Duarte. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bouttmann. São Paulo: Companhia da Letras, 2011c.

### OUTRAS OBRAS

AGUIAR, Odílio Alves. A Dimensão Constituinte do Poder em Hannah Arendt. Em: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 1, p. 115-130. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v34n1/a07v34n1.pdf>. Acesso em: 10 jul 2015.  
<https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000100007>

AGUIRRE-ESCAMILLA, Virginia. MALISHEV, Mijail. **Hannah Arendt**: el totalitarismo y sus horrores (primera parte). Em: *La Colmena*, 70, p. 5-17, abr-jun. 2011. Disponível em: [https://www.google.com.br/search?q=Hannah+Arendt%3A+el+totalitarismo+y++horrores+\(primera+parte\)&oq=Hannah+Arendt%3A+el+totalitarismo+y+sus+horrores+\(primera+parte\)&aqs=chrome..69i57j69i60.864j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com.br/search?q=Hannah+Arendt%3A+el+totalitarismo+y++horrores+(primera+parte)&oq=Hannah+Arendt%3A+el+totalitarismo+y+sus+horrores+(primera+parte)&aqs=chrome..69i57j69i60.864j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8). Acesso em: 29 abr 2018.

ALMEIDA, Vanessa Sievers. de. Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt. Em: **Pro-Posições** [online], v. 24, n. 2 (71), p. 221-237, maio-ago. 2013. Disponível em: <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/article/download/45/36>. Acesso em: 16 jun 2018.  
<https://doi.org/10.1590/S0103-73072013000200014>

AMITRANO, Georgia. Banalidade do mal: uma leitura a partir de Camus e Arendt. Em: BRANCO, Guilherme Castelo (org.). **Filosofia Pós-Metafísica**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições. 2006.

BARROS, Halanne Fontenele. **A esfera social e o homem de massa**. Em: *Cadernos do PET Filosofia*, v. 3, n. 6, p. 27-34, jul-dez. 2012. Disponível em: <https://ojs.ufpi.br/index.php/pet/article/view/681/779>. Acesso em: 04 jun 2018.

BENHABIB, Seyla. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. California: Sage Publications, 1996.

BENHABIB, Seyla. **The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511790799>

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. **A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt**. Em: *É: Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora*, v. 1, n. 9, 54p. 2006. Disponível em: [http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9\\_1\\_theresa.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf). Acesso em: 07 mar 2019.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. New York: Cambridge University Press, 1992.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511521300>

CASARA, Camila de Oliveira. Poder, Conflito e Violência: considerações sobre o pensamento político de Hannah Arendt. 2012. **Política e filosofia em Hannah Arendt. Dissertação** (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012. Disponível em: <http://www.filosofia.ufpr.br/?page=mestradosdissertacoes>. Acesso em: 02 de julho de 2018.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. Em: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 83-94, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v36n3/v36n3a11.pdf>. Acesso em: 20 nov 2018.

<https://doi.org/10.1590/S0101-31732005000200005>

CORREIA, Adriano. A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. Em: **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan-jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1468/1399>. Acesso em: 16 nov 2018.

<https://doi.org/10.7213/rfa.v20i26.1468>

CORREIA, Adriano. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. Em: **Educação e pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, set-dez. 2010a. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v36n3/v36n3a11.pdf>. Acesso em: 20 mar 2016.

<https://doi.org/10.1590/S1517-97022010000300011>

CORREIA, Adriano. “Pensar o que estamos fazendo” (apresentação). Em: **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. XIII-XLIX

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a Modernidade**: política, economia e disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CORREIA, Adriano. Ação, revelação e subjetividade: Arendt e Nietzsche. Em: **Revista Sofia**, Vitória, v. 4, n. 1, p. 84-94, jan-jun. 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/10225/7325>. Acesso em: 12 dez 2018.

CORREIA, Adriano. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt. Em: **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, v. 28, n. 1, p. 109-121, 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116282>. Acesso em: 18 set 2018.

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

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. Em: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 24, p. 249-272, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v24n1/v24n1a17.pdf>. Acesso em: 06 fev 2019.

<https://doi.org/10.1590/S0101-31732001000100017>

DUARTE, André. Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica. Em: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Elcio (Orgs.). **Origens do Totalitarismo**: Cinquenta anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2011a, p. 61-70.

DUARTE, André. Poder e Violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. Em: **Sobre a Violência**. ARENDT, Hannah. Tradução de Andre Duarte. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

FISTETTI, Francesco; LUCIANI, Francesca R. Recchia (Orgs.). **Hannah Arendt**: filosofia e totalitarismo. Genova: Il Melangolo, 2007.



FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A Civilização Antiga**: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Edson Bini. 4ª ed. rev. São Paulo: Edipro, 2009.

GASPAR, Ronaldo. Hannah Arendt: sobre Karl Marx e a Revolução. Em: **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 27, p. 58-68, 2º sem. 2011. Disponível em: <https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2014/01/H-Arendt-Ronaldo-G.pdf>. Acesso em: 02 abr 2019.

HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder em Hannah Arendt. In: **HABERMAS**. Sociologia. Trad. de Barbara Freitag e S.P. Rouanet. 3ª ed. São Paulo: Atica, 2001.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. Adaptação do texto para a edição brasileira de Monica Stahel. Revisão do texto grego de Gilson César de Souza. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JUNIOR, Paulo Eduardo Bodziak. Montesquieu e o poder não-soberano em Hannah Arendt. Em: **Kínesis**, v. 3, n. 5, p. 167-182, jul. 2011. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4399/3208>. Acesso em: 05 jun 2018.

KATEB, George. Political action: its nature and advantages. In.: **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Edited by Dana Villa. Santa Barbara: Cambridge University Press, 2000.  
<https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.007>

KOHN, Jerome. **Totalitarianism: The Inversion of Politics**. Disponível em: [https://is.muni.cz/el/1423/jaro2007/SOC768/Totalitarianism\\_\\_The\\_Inversion\\_of\\_Politics.pdf](https://is.muni.cz/el/1423/jaro2007/SOC768/Totalitarianism__The_Inversion_of_Politics.pdf). Acesso em: 05 mar 2018.

LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. Em: **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, n. 19, p. 11-17, mar. 2001 Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/revfacdir/article/view/71516/40578>. Acesso em: 13 mar 2018.  
<https://doi.org/10.22456/0104-6594.71516>

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2ª ed.rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LITTELL, Jonathan. **As Benevolentes**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

MONTESQUIEU. Charles-Louis de Secondat. **O espírito das leis**. Apresentação de Renato Janine Ribeiro. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

OLIVEIRA, José Luíz de. A estrutura de organização do corpo político na concepção de Hannah Arendt. Em: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 10, n. 3, p. 265-277, set-dez. 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5025/2276>. Acesso em: 28 maio 2018.

<https://doi.org/10.4013/fsu.2009.103.03>

QUINTANEIRO, Tânia. BARBOSA, Maria Lígia de Oliveira. OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. 2ª ed. revista e atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. Em: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a03.pdf>. Acesso em: 07 mar 2019.  
<https://doi.org/10.1590/S0101-31732010000200003>

RODRIGO, Lúcia Maria. O enigma da ruptura em Hannah Arendt. Em: **Revista Histórias e Perspectivas**, Uberlândia, n. 6. p. 89-100, jan-jun. 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou Princípios do direito político**. Tradução de Eduardo Brandão. Org. e introdução de Maurício Cranston. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RUBIANO, Mariana de Mattos. Revolução em Arendt: compreensão e história. 2016. **Tese**. (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/pct/2017/Mencoes-Honrosas/Filosofia-Mariana-de-Mattos-Rubiano.pdf>. Acesso em: 02 abr 2019.

SANTOS, Rodrigo Ponce. Três Estudos Sobre a Tensão entre Filosofia e Política em Hannah Arendt. 2013. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013. Disponível em: <http://www.filosofia.ufpr.br/?page=mestradosdissertacoes>. Acesso em: 02 jul 2015.

TURBAY, Luana. **A dimensão política da dignidade humana em Hannah Arendt**. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/109258/ISBN9788579834264.pdf?sequence=1>. Acesso em: 12 jun 2018.

VANNUCCHI, Juliana. **Filosofia helenística**: introdução. Em: Acervo Filosófico (site). Disponível em: <http://www.acervo-filosofico.com/filosofia-helenistica-introducao>. Acesso em: 06 abr 2019.

VICENTE, José João Neves Barbosa (2012). Hannah Arendt: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. Em: **Ensaio Filosófico**, v. 9, p. 144-155, out. 2012. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/VICENTE\\_Jose.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/VICENTE_Jose.pdf). Acesso em: 18Jul 2018.

VILLA, Dana. The development of Arendt's political thought. In: VILLA, Dana (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Santa Barbara: Cambridge University Press, 2007.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: A vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antonio Trânsito. Revisão técnica de Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.