

A EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA EM HANNAH ARENDT

Em cada refeição que fazíamos juntos, a liberdade era convidada a sentar-se conosco. A cadeira permanece vazia, mas o lugar foi marcado.

René Char

Examinar o conceito de totalitarismo em Arendt, assim como seu pensamento de um modo geral, só tem sentido se formos capazes de percebê-lo como um esforço de “compreender o que estava se passando” (What we are doing), seu envolvimento e assombro ante os acontecimentos do nosso século. Vale dizer, seu pensamento foi forjado no confronto direto com as experiências que marcaram a nossa época e não como ruminação analítica dos textos filosóficos. Embora fosse profundamente erudita, sua motivação não vinha da erudição, mas da “necessidade de compreender”, de perceber alguma significação nos caóticos acontecimentos contemporâneos.

Nessa linha, uma entrevista, a única com teor autobiográfico, concedida a Günther Gauss em 1964, é particularmente fecunda para percebermos a ligação entre o seu pensamento e as experiências que o motivaram¹. Três momentos de sua vida são explicitamente ressaltados como pontos de inflexão. Em 1933, em face da adesão dos intelectuais, muitos deles amigos seus, ao regime nazista que se instalara na Alemanha, decepiona-se e abandona a vida intelectual. Em 1943, vem o assombro em face da certificação da existência dos campos de concentração e extermínio. Em 1961, a cobertura do julgamento de Eichmann leva-a a refletir sobre o trabalho intelectual e a “banalidade do mal”.

Arendt é difícil de ser classificada. Foi escritora, filósofa, professora, historiadora, edi-

ODILIO ALVES AGUIAR*

RESUMO

Partindo do arraigamento do pensamento de Arendt nas suas experiências de vida e apresentando-as em três grandes momentos (1933: ascensão do Nazismo e decepção com a vida intelectual; 1943: Auschwitz e 1961: o julgamento de Eichmann), dedicamo-nos principalmente ao segundo momento, no qual Arendt constrói sua compreensão do fenômeno totalitário. Verificamos, então, uma mudança no seu pensamento. Inicialmente, o totalitarismo é entendido como usurpação da tradição europeia por suas culturas subterrâneas. Posteriormente, a partir da noção de ideologia, o totalitarismo passa a ser compreendido como uma possibilidade inscrita no âmago mesmo da tradição ocidental.

* Doutor em Filosofia e professor da UFC

tora, etc. Ao contrário de uma leva enorme de intelectuais do nosso século, seu pensamento não foi construído em nome de uma causa, não há um traço de identificação no seu pensamento. Ao contrário, o sujeito que surge por trás de seu discurso não é um sujeito universal da ciência e da filosofia, nem um eu ancorado num vínculo identificatório (a uma nação, raça, classe, religião etc). Ela não se alinhou nem mesmo ao sionismo. O sujeito é Arendt. Isso não quer dizer de maneira alguma isolamento, pois seu manejo na transmissão do pensado foi muito bem feito, razão pela qual obteve sucesso de leitores com os seus escritos. Embora ela não se coloque em nome de nenhuma universalidade, passou a vida toda preocupada e pensando a respeito do mundo. A idéia de mundo é muito forte em sua vida e em seu pensamento, tanto é que o título de sua melhor biografia é *For Love of the World* (Por Amor ao Mundo).² Nela, Bruehl, seguindo um estilo e conselho arendtiano, não se ocupou em desvendar a alcova ou a intimidade de Arendt, como fazem a maioria dos biógrafos contemporâneos, construtores do que poderíamos chamar de “leituras narcisistas”, nas quais o leitor exulta por saber que todos somos os mesmos, com as mesmas perversões, desejos, vulnerabilidades, etc. Bruehl constatou, e diz isso na introdução, que a biografia de Arendt só seria possível como biografia filosófica, onde os aspectos importantes da sua vida só têm sentido de aparecer à medida que iluminam de alguma forma o seu pensa-

mento. E isso é esquisito, pois Arendt passou a vida falando e escrevendo sobre política; no entanto, sua herança passa a ser notadamente filosófica. Um outro tipo de filosofar está em germinação, no qual a universalidade é mais uma questão de transmissão, de linguagem, do que de ancoragem, de fundamento positivo. Para Arendt, o pensamento poderia confrontar-se com as coisas mundanas, com o mundo da política, a partir da renúncia a um ponto fixo, sem ancoragem num ponto arquimediano, absoluto, com pretensão de enquadramento e normatização da existência.

O que Arendt cedo descobriu foi que uma das marcas fortes da modernidade é a universalidade. A modernidade é sinônimo de prevalência do universal, mas a universalidade moderna é abstrata, isto é, engole ou destrói toda e qualquer especificidade e diferença. Reclamou que, ao mesmo tempo em que os direitos humanos apareceram, era perpetrado o genocídio aos judeus em nome do Estado-Nação, unificado, soberano, universalizado. Vale dizer, quem não pertencesse a um Estado-Nação não tinha amparo algum nos chamados direitos humanos. Mais que isso, descobriu que a resistência não podia ser feita em nome de outra abstração. Seguiu, nesses termos, a lição de casa, ministrada por sua mãe. Se a atacavam como judia, era como judia que devia se defender, não como cidadã universal, portadora de direitos. Arendt frisava sempre, nessa linha, que a solidariedade não pode ser confundida nem com indignação, nem com piedade. Em nenhuma delas há o compromisso da defesa de um espaço, de um mundo no qual as pessoas possam ser reconhecidas como tais, seja qual for sua proveniência.

Ali estava sua grande diferença em relação aos demais judeus. A questão judaica para ela não iria resolver-se com a fraternidade interna. Esse é um conceito acósmico, apolítico, assim como também é o amor. Era o respeito e o reconhecimento, as categorias apropriadas à solidariedade, e não a piedade e a fraternidade, como imaginara boa parte da tradição política revolucionária, na esteira de Rousseau, que resolveria a questão judaica. Sua preocupação não

era formular um teoria social ou econômica capaz de dominar e solucionar os males provenientes do mundo erguido a partir do Capital. Embora os danos do capitalismo não tenham ficado fora do seu pensamento, basta pensar nas pormenorizadas análises contidas em *A Condição Humana*, na qual o avanço do processo especulativo vai engolfando tudo, no entanto, não ergue outra abstração como solução (“a boa abstração”), apenas relembra e privilegia a categoria da ação, sem a qual os homens retornam ao estado animal, de natureza.

Arendt nasceu em Hanover em 1906, mas foi criada em Königsberg, filha de judeus assimilados. Seu pai morreu quando ela tinha ainda seis anos e, logo em seguida, morreu seu avô, a quem era profundamente ligada. Teve uma vida escolar conturbada. Não conseguia seguir, como os demais, as exigências rotineiras da escola. Desde cedo, mostrou preferência por estudar em pequenos círculos, quando não, sozinha mesmo. Funda, com colegas, grupos de leitura dos clássicos latinos e gregos. Nesses grupos, entra em contato com a filosofia, através de um aluno de Heidegger, que vinha passar as férias em Königsberg, e com o qual parece ter tido um namorico. Antes de terminar o *Gymnasium*, nosso ensino médio, é expulsa da escola. Mesmo assim, consegue licença para fazer as provas do *Abitur*, correspondente ao vestibular, e é muito bem sucedida, podendo optar por várias universidades. Escolhe Marburgo, onde se encontrava lecionando Heidegger.

Foi amor à primeira vista com a filosofia, pensamos nós, projetado na pessoa de Heidegger. Tiveram um caso, andaram se encontrando às escondidas. Heidegger confessou, já velho, que ela o inspirara na escritura de *Ser e Tempo* e de *Kant e o Fim da Metafísica*. Com o Nazismo e o engajamento de vários intelectuais, que era a regra, diz ela na Entrevista, e, o pior de tudo, com entre eles estar Heidegger, decepçiona-se profundamente com a vida acadêmica e intelectual. Reconcilia-se com sua condição de judia ao escrever a biografia de Rahel, uma judia que passa a vida tentando ser alguém e que realiza o percurso da assimilação para ver se consegue isso, mas não o consegue.

No final da vida, Rahel se reconcilia com o fato de ser judia, declara lealdade a seu povo e identifica-se com a causa da liberdade judaica e igualdade dos judeus perante a lei. O que considerara a maior vergonha e sofrimento em vida, o fato de ter nascido judia, pareceu-lhe no fim algo que de maneira nenhuma queria ter perdido.

Arendt desistiu da vida intelectual e foi dedicar-se, em Paris, do ponto de vista prático, aos refugiados judeus e seus filhos. Mesmo assim, enquanto esteve em Paris, conviveu com os intelectuais que por lá passavam ou moravam: Benjamim, Brecht, Sartre, de quem não gostava muito, preferindo o escritor ao filósofo, Aron, Kojeve, Koyré. Depois de passar um tempo, juntamente com o seu segundo marido, Heinrich Blücher, num campo de internamento, resolve fugir e, ao contrário de Walter Benjamim, tem sucesso. Atravessou os Pirineus e conseguiu chegar a Portugal, de onde partiu para a América. Lá, viveu durante um período razoável na condição de apátrida e sonhava em voltar para a Europa. Considerava-se sempre uma europeia e achava que podia ter um espaço por lá. Desistiu quando soube do Mal Radical. O genocídio dos diferentes e o controle absoluto dos aceitos como arianos, o que equivale à descartabilidade de todos, essa é a essência do Mal Radical, conceito que depois será transformado em banalidade do mal, a eliminação dos outros sem causa alguma, sem motivação ideológica ou patológica.

O conhecimento dessa situação em 43, juntamente com a criação do Estado de Israel em bases nacionais, provocaram uma dupla decepção em Arendt. Por um lado se deparou com a impossibilidade da realização de sua esperança. Na Europa, seu projeto de uma confederação de estados não-nacionais se tornou impossível. Por outro lado, a proposta de um grupo de judeus, ao qual era aliada, que defendiam a criação de um Estado binacional de judeus e árabes, também foi por água abaixo. Voltou-se para o pensamento, para a “coisa do pensar”, como ela gostava de dizer, para o âmbito da compreensão. Algo aconteceu, que a tradição jamais previra: o Mal Radical deixava de ser uma idéia para se pensar a propensão humana para o

pecado e passava a se efetivar no mundo, como forma de vida.

Sua dedicação à empresa compreensiva levam-na para a academia e conhece a fama. Torna-se professora, com uma condição: que não se atrapalhe o seu trabalho e a possibilidade de ir à Europa pelo menos uma vez por ano, para pesquisar. É convidada para dar aula nas melhores universidades americanas. Mantém forte influência no meio intelectual e público, o que é atestado pela repercussão de sua cobertura do caso Eichmann, a pedido do *New Yorker*. Dois aspectos chamaram a atenção nesse trabalho jornalístico. Primeiro, Arendt levanta a polêmica quanto a ser apropriado ou não o julgamento de Eichmann em Jerusalém, o que defendia. Como não havia um tribunal internacional, a proposta se justifica. Discorda, porém, dos procedimentos, do uso político por parte das autoridades, da idéia de vingança, do resultado previsto. Além disso, Eichmann confirma o que ela já sabia, mas nunca tivera coragem de tornar público: tivera a colaboração dos líderes judeus. Ao ressaltar estes fatos, foi longe demais. Tornou-se inimiga pública da elite judaica. Sofre com isso, perde amigos, mas mantém-se irredutível, esclarecendo apenas que não se tratava do povo, no qual ela identifica resistências, mas dos chefes dos conselhos.

O outro aspecto diz respeito à relação entre o conceito de banalidade do mal e a recusa de pensar. Eichmann cometera os maiores malefícios aos judeus e agia como se não estivesse fazendo nada demais. Simplesmente aderiria, alinhava-se ao que a maioria propunha, era incapaz de pensar por conta própria. A propensão dos seres humanos a fazer parte de um grupo, a se identificar, aderindo impensadamente a idéias, opiniões e “deveres” pode levar ao cometimento de males irreparáveis. O pertencimento, ao exigir o alinhamento, só se realiza às custas do desrespeito, do ódio e da destruição do diferente. A adesão a opiniões da maioria ou de um grupo carrega consigo a possibilidade de matar.

Arendt tira duas conclusões do caso Eichmann. A primeira é que a vida política exi-

ge julgamento, responsabilidade pessoal. Essa é a essência da idéia da maioria como condição para a participação na esfera pública. A segunda é que a vida intelectual está relacionada com a atividade do pensar, mais que com a defesa de idéias fixas. Pensar não é deduzir o mundo a partir de axiomas ou outros padrões concebidos como irrefutáveis, é confrontar, examinar o que acontece. Ambos, tanto o julgamento político como a atividade intelectual, exigem um trabalho do espírito, uma independência, não uma autonomia absoluta, mas uma liberdade sem a qual nenhuma reflexão e ação pode emergir, nenhuma filosofia pode se realizar, nenhuma transcendência pode acontecer. Sem isso, temos o retorno do animal, do tribal, o reino da chamada opinião pública, melhor dizendo, opinião midiática, para não macular um termo tão caro à política e à própria Arendt.

O aparecimento do termo *totalitarismo* no pensamento de Arendt se realiza a partir da segunda inflexão, quando ela toma conhecimento de Auschwitz. O fato de as pessoas estarem sendo mortas sem nada terem feito, pela simples razão de não serem arianas ou pertencentes à classe mais progressista, aguçou-lhe a mente. Não conseguia compreender como a tradição político-cultural européia permitira esses acontecimentos.

Seu esforço de compreensão da experiência totalitária resultou inicialmente no aparecimento da obra *A Origem do Totalitarismo* (1951), mas, como dissemos, está na base de todo seu pensamento. Sua pretensão não era dar uma explicação causal, como o termo *origem* pode sugerir. Esse livro não é uma obra de ciência da história, mas de filosofia política. Sua lealdade é para com as experiências que estão na base do totalitarismo, mais do que com o registro quantitativo dos fatos isolados. A experiência totalitária não tem uma História. Não foi um acontecimento previsível, como se estivesse contido potencialmente numa causa qualquer. Ele cristalizou tendências que só podem ser percebidas a partir dos próprios acontecimentos, que apontam, eles mesmos, os seus passados. Não há uma determinação causal à qual possamos recorrer.

Há uma especificidade na forma totalitária de governar que Arendt quer explicitar. Na primeira edição de *A Origem do Totalitarismo*, Arendt dá a entender que o totalitarismo é uma usurpação da tradição ocidental pelas suas culturas subalternas, sem respaldo na grande tradição política e filosófica européia. O totalitarismo é concebido aí como o resultado dos subprodutos da cultura ocidental, por exemplo, do racismo e do pangermanismo, como se a barbárie, sufocada pela civilização ocidental, passasse a ter proeminência na Europa. O totalitarismo é concebido como uma experiência de governo que funciona sem a política, em rejeição a essa dimensão da civilidade. O retorno ao naturalismo e a retirada da política foram feitos através da subordinação dos estados e da política à instância natural da nação. O Estado-Nação, como instância soberana, seria, então, a base possibilitadora a longo prazo do surgimento do totalitarismo. A nação nivela, naturaliza, inviabiliza a diferenciação, o surgimento do homem como ser singular, com vida própria a ser realizada. A subordinação do Estado à nação soberana acarretou a naturalização dos vínculos e possibilitou o aparecimento da natureza radical, absoluta, do mal, consubstanciada na descartabilidade completa do ser humano como pessoa, individualidade. O que importa é a raça, nação ou classe e em seu nome tudo passa a ser possível.³ Desse modo, os seres humanos individualmente tomam-se insignificantes. Qualquer limite para a liberdade da raça ou nação tem que ser eliminado. Com a naturalização dos estados surgiu a possibilidade de um regime político com pretensão de controle absoluto sobre a população, com ambição de dominação total.

Depois da primeira edição de *A Origem do Totalitarismo*, Arendt verifica que seu livro apreendia bem a especificidade da experiência nazista, mas ficava a desejar com relação à experiência soviética e passa a pesquisá-la. O primeiro resultado dessa pesquisa vemos no texto *Ideologia e Terror* (1953), que foi incorporado ao livro a partir de 1958. Verificamos uma mudança na caracterização da experiência totalitária. Arendt passa a relacionar o totalitarismo

não mais com as culturas subterrâneas, mas com uma destinação inscrita na própria cultura da grande tradição ocidental. Primeiramente, ela fala em termos de ideologização, na utilização prático-política do modo filosófico e científico de pensar para justificar conteúdos não racionais, ideológicos⁴. Depois a autora aprofunda essa perspectiva, ao demonstrar que não se trata apenas de um contrabando ideológico da filosofia e da ciência, mas que a tendência à justificação absoluta, unitária, contemplativa, preconizada pela filosofia e buscada pelas instituições ocidentais, implicou num fechamento para a política, campo das muitas vozes, e numa tendência a submetê-la a um fim único e externo: as idéias da razão, religião, necessidade econômica etc. O domínio dessa perspectiva única escancara a política para a possibilidade dos acontecimentos totalitários.⁵ Essa tendência do pensamento arendtiano se explicita em outros textos escritos nesse mesmo ano de 1953, inéditos até recentemente. Referimo-nos a *Humanidade e Terror* e a *Filosofia e Política* e desemboca em *A Condição Humana* e *Entre o Passado e o Futuro*, onde o fechamento da tradição para a política é exposto de forma contundente.

A submissão da política ao princípio da identificação, a uma raça ou classe, a uma identidade fictícia, inviabiliza a razão de ser da política no sentido da *polis* antiga, como esfera de possibilitação da identidade, como algo pessoal, que surge na relação com os outros, na ação (práxis) e no discurso (léxis)⁶. Ao mesmo tempo, essa submissão inviabiliza a diferença entre poder e legitimidade, entre a atividade política e as bases de sua sustentação.

Em *Ideologia e Terror*, Arendt inicia sua caracterização do totalitarismo estabelecendo a diferença entre o terror totalitário como forma de governo e as demais formas de governo, inclusive as que pressupunham o uso do terror, presentes e teorizadas na história e tradição ocidental. Sua questão é: o governo totalitário é um arranjo improvisado, retirado do arsenal conhecido da tirania, do despotismo e das ditaduras, em face do fracasso das forças políticas tradicionais, ou tem essência própria? Ao levan-

tar essa questão a autora indaga se a corriqueira assimilação do totalitarismo à tirania é correta. Se tem especificidade, qual é então a experiência humana básica que dá sustentação ao regime totalitário? O apelo direto às massas e todo o arsenal capaz de mobilizá-las parecem apontar para um elemento importante dessas formas de governo. Com as massas, os “movimentos”, o curso da ação se torna completamente imprevisível, rompe-se a alternativa entre poder arbitrário e poder legítimo, governo legal e ilegal. Com a primazia das massas, jogam-se no lixo as categorias convencionais da política: os partidos, o bom senso, a moral e as leis.

Nesse momento, a ideologia marca a sua importância. As massas, no mundo moderno, são constituídas pelo *animal laborans*, o homem enquanto ser ocupado exclusivamente com a reprodução biológica. A demanda do progresso, da acumulação e da prosperidade empurrou, ao invés de liberar, a sociedade como um todo para o jugo do labor. O resultado foi a transformação de todas as atividades em labor e dos seus produtos em objetos de consumo. Não há mais trabalho (work, poiesis), atividade na qual o homem punha algo de si no mundo, construindo-o, tornando-o mais habitável. Tudo passa a ter um referencial subjetivista, relacionado ao homem, ao seu gozo, à sua dominação. A hegemonia do animal laborans acarretou o fim dos contatos e relações humanas. O animal laborans não possui mundo, é auto-referido. Sua solidão congênita, seu deserto, torna-se um campo fértil para a disseminação e propaganda das identidades fictícias, raciais, étnicas, abstratas etc. A nulidade experimentada na solidão é substituída pela força de pertencer ontologicamente a uma entidade superior. É daí que vem a força do totalitarismo. É por isso mesmo que a força e o terror são seus esteios. O governo totalitário ambiciona preencher o vazio do poder, “a cadeira vazia”, como lemos na epígrafe de Char, que é a característica quando o seu exercício é concebido como coisa dos cidadãos e não como derivado de instâncias externas à esfera pública. Como lugar vazio, o poder preserva e pressupõe a liberdade. No totalitarismo, ao contrário, o poder passa a estar atrelado a

leis e forças sobre-humanas: leis da natureza ou da história. Identificado com a lei, o poder deixa de ter limites. Ao se conceber como a encarnação da lei relega qualquer lei positiva que se oponha aos seus desideratos. Não se submete às leis porque estas são fruto do consenso dos homens, foram maculadas pelos “interesses humanos” e, por isso, vincula-se a leis superiores, distantes das coisas e interesses pequenos dos homens. Quando isso acontece, os homens enquanto homens passam a valer muito pouco ou mesmo nada, tornam-se supérfluos.

O totalitarismo destrói a antiga separação entre lei e justiça, entre a lei positiva e sua legitimidade final. Quer estabelecer o reino da justiça na terra, não a encara como um princípio regulador do certo e do errado e das leis positivas, quer aplicá-la diretamente. Não estabelece um *consensus iuris* a partir do princípio defendido, não cria uma nova legalidade e, assim, visa a libertar a lei de qualquer ato ou desejo humano. Vale dizer, as leis da natureza e da história não são princípios estabilizadores das leis positivas, como entendiam os antigos, quando reivindicavam a natureza como fonte de legitimidade. Por essa razão, a conversão das leis da natureza e da história em realidade desemboca no terror total, no qual é estorvo e inimigo não apenas o opositor, mas qualquer pessoa que agir e possuir desejos e pensamentos próprios. A finalidade dessa lei não é o bem-estar dos homens, mas a fabricação de uma humanidade específica. A lei visa ao benefício do “todo”, não se constitui como um canal de relações, mas num cinturão de ferro capaz de forjar o nascimento do UM, de todos como UM.

A ideologia substitui, assim, o “princípio de ação” que, nas demais formas de governo, motiva os cidadãos a se relacionarem, a constituírem um espaço público, e no seu lugar surge a ideologia, a tirania da ficção, o argumento compulsivo, autopropelido, inquestionável, “objetivo”. Com essa ideologia vem o terror, como forma de liberar os entraves e acelerar o movimento das “forças superiores”. Nada de humano, de “subjetivo”, de mortal. Ligado a leis eternas, o governo totalitário ignora nascimento e morte, marcas da condição humana do homem.

Vale dizer, o governo totalitário se baseia numa experiência que nunca havia servido como base para uma estrutura política. Nem mesmo a tirania (governo de um só) é igualável a esse governo, pois mesmo na tirania, apesar de eliminados a participação pública, os contatos e a organização política do povo, no entanto a ação, de alguma forma é ainda possível. Na tirania, a esfera privada é completamente salvaguardada.⁷ O que é eliminado é a possibilidade de oposição política. É nesse limite que a tirania e o despotismo usam o terror. Fora desse âmbito a vida é preservada. A esfera do isolamento permanece intacta: família, arte, escrever etc. Na tirania, é possível ainda alguma criatividade humana.⁸

No governo totalitário, qualquer contato humano, inclusive familiar, é posto sob suspeita. Ele se estrutura na experiência da solidão (*loneliness*), enquanto a tirania baseia-se no isolamento (*solitude*). Até o momento do surgimento do totalitarismo o que caracteriza a política é a possibilidade da ação em conjunto e sem coação. O governo totalitário enseja coagir a tudo e a todos, subordinar e homogeneizar todas as esferas da vida ao princípio único da ideologia. Da família à cultura, da economia ao lazer, todas as relações e atividades passam a sofrer o crivo da ideologia, qualquer movimento espontâneo, independente do poderio ideológico, é concebido como subversão. É daí que surge a categoria de “inimigo objetivo”: trata-se de qualquer situação ou pessoa que, pela simples existência ou condição é entendido como estorvo ao princípio ideológico. Assim, os judeus, os ciganos, os doentes, os mestiços eram considerados “inimigos objetivos” dos nazistas e deveriam ser eliminados. O próprio processo natural “objetivo” decretou as suas sentenças de morte. Independentemente do que façam, pensem ou falem já foram condenados. Da mesma forma, no regime soviético, bastava pertencer a aristocracia, burguesia ou ser camponês, para ser considerado “inimigo objetivo”. A condenação e morte, assim, não acontecia em campos de guerra nem era resultado de um processo judicial livremente estabelecido, mas determinada a partir do princípio ideológico. O terror é esten-

dido para além do momento de fundação do novo Estado. É esse uso permanente do terror que diferencia o regime totalitário dos demais em que há um uso temporário do mesmo. O “inimigo objetivo” surge justamente quando não há mais oposição política efetiva, limite do uso do terror no despotismo e na tirania.

A ideologia, no governo totalitário, se propõe ao domínio de todas as esferas da vida e a facilitar o controle de todos por parte do governo. Estribados no princípio ideológico, os governos totalitários exigem dos seus membros que sejam ao mesmo tempo vítimas e carrascos. Vítimas, porque submetidos e governados pela causa ideológica. Carrascos, porque, atrelados à ideologia, devem proibir e lutar contra qualquer limitação à causa. A causa passa a justificar tudo. Há, assim, uma burocratização da vida. Os seres humanos passam a ser reduzidos à função da ideologia, o que equivale, na prática, à sua descartabilidade. Há, assim, uma substancialização da política, como se ela seguisse um percurso e um movimento linear necessário, independente da ação e deliberação dos homens. A ancoragem ideológica possibilita isso, o que acarreta uma despolitização da esfera pública, que passa a ser governada por um destino inelutável, independente e além dos homens. As pessoas são transformadas em instrumentos desse destino e delas é exigido o sacrifício da própria vida no sentido do conviver (*inter homini esse*), em nome da liberdade do fluxo sem fim do processo.

Essa substancialização da política foi o grande perigo que Arendt percebeu na tradição ocidental. A busca de uma legitimação absoluta implicou no esquecimento e afastamento progressivo da política por parte da cultura ocidental e das suas instituições. Essa dimensão do pensamento de Arendt só vai se explicitar em *A Condição Humana e Entre o Passado e Futuro*, textos que não são objeto da análise do presente ensaio.

Concluindo, observamos que a compreensão arendtiana da experiência totalitária mostra-se importante, nos nossos dias, não para fazermos transposições abstratas, mas para ficarmos atentos aos acontecimentos que vão na

direção do totalitarismo e das dimensões proto-totalitárias presentes na atualidade: o retorno das identificações naturalistas, étnicas, sobredeterminando a política em várias partes do mundo; o apoliticismo contemporâneo, a transformação da política em administração; o recuo da política em face do domínio dos técnicos e dos partidos burocratizados nos governos; a melhoria genética dos seres vivos; a sociedade como instância abstrata de legitimação, perigo já denunciado por Tocqueville; o reino do interesse único, a imposição das demandas do mercado e da economia mundializadas; a hegemonia do pensamento único, do consenso monolítico, forjado através dos meios de comunicação de massa, no qual o povo é apenas pressuposto. Esses pontos talvez sejam os índices de que o espectro do totalitarismo não está ainda afastado do nosso cotidiano, antes se constitui numa tendência inerente às sociedades contemporâneas. Nesse aspecto, parece que um prognóstico arendtiano está pleno de validade. Diz ela em *Ideologia e Terror* (1953): “Pode ser que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (p. 460).

NOTAS

- 1 ARENDT, Hannah. What Remains? The Language Remains. In *Essays in understanding*. New York: HB&C, 1993, p. 1-23.
- 2 YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *For Love of the World*. New York: Yale University Press, 1983.
- 3 Arendt chama atenção, corretamente, para relação entre Estado e violência entre os teóricos modernos da política e da sociedade. De Maquiavel a Hobbes, de Marx a Weber, podemos verificar esse vínculo. Para Arendt, isso sinaliza o conteúdo violento das sociedades modernas, consubstanciadas na redução mesma da política a Estado e a perda da política como forma de vida. Cf. ARENDT, H. On Violence. In *Crisis of the Republic*. New York: HBJ Book, 1972, p. 105-198.
- 4 Arendt não usa o termo ideologia em seu sentido corriqueiro, como falsa consciência, fruto do

gnosiológico que grassa na filosofia a partir da modernidade. O que interessa a Arendt é a potência prática presente em qualquer ideologia, que foi muito bem percebida e utilizada pelos governos totalitários.

⁵ Nesse aspecto, o pensamento de Arendt vai na contramão dos pensadores contemporâneos, que, na trilha do platonismo clássico, acham que o problema da crise contemporânea se resolverá com a normatização, com a submissão da vida e das instituições a um padrão racional. Essa linha é defendida por Leo Strauss, Habermas, Apel e pela tradição alemã de um modo geral. Para Arendt, nossa crise é política e não moral, não se trata de recuperar valores absolutos ou racionais, mas sim de recuperar a esfera pública, a política, no sentido que deu origem à *polis* grega, como campo de reconhecimento e ação dos cidadãos, das pessoas ocupadas com o que é comum, base da convivência política.

⁶ Arendt se contrapõe, assim, à leitura hegeliana da *polis*. Para Hegel a *polis* era uma forma política na qual não existia individualidade. Esse conceito só iria surgir com a emergência do cristianismo. Para Arendt, ao contrário, na *polis* é possível pensar uma idéia correta de individualidade, forjada nos feitos e nas belas palavras e não como algo transcendente ou fechado em si mesmo, como foi pensada a partir do cristianismo e dos modernos.

⁷ Embora Arendt entenda que há ligação entre os governos totalitários e o imperialismo, no entanto, não reduz um ao outro. O imperialismo é entendido antes de mais nada como um movimento de expansão econômica, constituindo-se, assim, num dos nódulos importantes que se cristalizaram nos governos terroristas, mas não no único. Além do mais, Arendt lembra em vários textos que a experiência que gerou o termo império, notadamente a romana, não incluía a eliminação das pessoas, dos dominados. A eles era dado o direito de preservar a própria cultura e costumes. Tratava-se principalmente de uma expansão territorial, daí a razão pela qual torna-se completamente sem sentido tratar os governos totalitários como imperialistas, no sentido antigo. Ela prefere falar de governos com pre-

tensão de dominação total ou com ambição de controle mundial das populações.

⁸ Nessa mesma linha, podemos questionar a tentativa de classificar a experiência brasileira iniciada em 1964 como totalitária. Em primeiro lugar, porque, apesar de o governo militar ter, em vários momentos, se utilizado da violência, não havia uma cultura nacionalista e militarista forte o suficiente para justificar a prática permanente do terrorismo. Mesmo o anticomunismo brasileiro era algo meio abstrato, não estava bem enraizado na população. Também não houve aqui campos de concentração. A ação violenta visava tão-somente a debelar a oposição ao regime. Não tivemos aqui a categoria de "inimigos objetivos". Apesar do estatismo econômico, a vida privada, as religiões, a arte, de certa forma permaneceram independentes. Não houve homogeneização total da vida. Por estas razões, talvez a melhor caracterização seja mesmo a de ditadura militar.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. *The Crisis of the republic*. New York: HBJ Book, 1972.
- _____. *The Origins of totalitarianism*, New York: HB&C, 1975.
- CHALIER, Catherine. Radicalité et banalité du Mal. *In: Ontologie et politique*. Editado por Miguel Abensour. Paris: Tierce, 1989, p. 237-256.
- CHAUMONT, J.-M. La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt. *In: Hannah Arendt et la modernité*. Editado por A.-M. Roviello e M. Weiyembergh. Paris: Vrin, 1992, p. 87-109.
- LANG, Berel. Hannah Arendt and the Politics of Evil. *In: Hannah Arendt critical essays*. Editado por Lewis P. Hinchman e Sandra K. Hinchman. Nova Iorque: State University of New York Press, 1994, p. 41. 55.
- STANLEY, John L. Is totalitarianism a new phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of totalitarianism. *In: idem*, *ibidem*, 1994, p. 7-40.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *For love of the world*. New York: Yale University Press, 1983.